

**Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích**

**Teologická fakulta**

**Katedra biblických věd**

**Diplomová práce**

**Exegetická studie Jr 31,1-14**

**Vedoucí práce: Mgr. Radek Matuška**

**Autor práce: Anna Tibitzlová**

**Studijní obor: Teolog**

**Forma studia: prezenční**

**Ročník: pátý**

**2006**

Prohlašuji, že diplomovou práci s názvem „*Exegetická studie Jr 31,1-14*“ jsem zpracovala samostatně a veškerou literaturu, kterou jsem použila, jsem uvedla v závěru práce.

anna Třísánalová

Děkuji vedoucímu diplomové práce mgr. Radku Matuškoví za cenné rady a připomínky, nasměrování a metodické vedení práce.

**OBSAH:**

<b>ÚVOD</b> .....	6
<b>1 Prorok a jeho zvěst</b> .....	7
<b>1.1 Charakteristické prvky biblické prorocké služby - všeobecně</b> .....	7
1.1.1 Povolání .....	7
1.1.2 Prorocká inspirace .....	7
1.1.3 Předávání prorockého poselství .....	8
1.1.4 Prorocká perspektiva .....	8
<b>1.2 Prorok Jeremiáš</b> .....	9
1.2.1 Původ .....	9
1.2.2 Veřejné působení .....	9
1.2.3 Členění a vznik knihy, případné potíže při studiu .....	11
1.2.4 Historicko-kritické přístupy .....	11
1.2.5 Základní teologické důrazy .....	11
1.2.5.1 Jeremiášův Hospodin .....	12
1.2.5.2 Lid a smlouva .....	13
1.2.5.3 Hospodinovo slovo v Jeremiášovi .....	13
1.2.5.4 Jeremiáš a Mojžíš .....	13
1.2.5.5 Naděje pro budoucnost .....	14
1.2.6 Dějinné pozadí .....	14
<b>2 Doslovný překlad hebrejského textu</b> .....	19
<b>3 Výklad veršů perikopy Jr 31,1-14 a následné porovnání odlišností mezi BHS, ČEP, BKR, Heger</b> .....	20
3.1 Verše Jr 31,1-6 .....	21
3.2 Verše Jr 31,7-9 .....	32
3.3 Verše Jr 31,10-14 .....	40
<b>4 Historicko-kritická metoda</b> .....	48
<b>4.1 Textová kritika</b> .....	48
4.1.1 Prameny, rukopisy .....	48
4.1.1.1 Způsob práce a cíl provedení textové kritiky .....	50
4.1.2 Provedení textové kritiky Jr 31,1-14 .....	51
4.1.2.1 Verš Jr 31,1 .....	51
4.1.2.2 Verš Jr 31,2 .....	53

4.1.2.3 Verš Jr 31,3 .....	56
4.1.2.4 Verš Jr 31,4 .....	58
4.1.2.5 Verš Jr 31,5 .....	60
4.1.2.6 Verš Jr 31,6 .....	62
4.1.2.7 Verš Jr 31,7 .....	63
4.1.2.8 Verš Jr 31,8 .....	68
4.1.2.9 Verš Jr 31,9 .....	71
4.1.2.10 Verš Jr 31,10 .....	73
4.1.2.11 Verš Jr 31,12 .....	74
4.1.2.12 Verš Jr 31,13 .....	78
4.1.2.13 Verš Jr 31,14 .....	81
<b>4.2 Exegeze pojmů .....</b>	<b>83</b>
4.2.1 Pojem – MEČ .....	83
4.2.1.1 Označení .....	83
4.2.1.2 Příbuzné jazyky a výskyt ve SZ .....	83
4.2.1.3 Význam slova v historii SZ a u ostatních národů a jeho užití .....	84
4.2.2 Pojem – PANNA .....	85
4.2.2.1 Označení .....	85
4.2.2.2 Příbuznost s ostatními jazyky a texty .....	85
4.2.2.3 Význam a výskyt ve SZ .....	86
<b>5 Metoda vykládání textu jako dění řeči a jako událost slova .....</b>	<b>87</b>
<b>6 Metoda existenciální interpretace .....</b>	<b>96</b>
<b>ZÁVĚR .....</b>	<b>105</b>
<b>SEZNAM LITERATURY .....</b>	<b>106</b>
<b>SEZNAM ZKRATEK .....</b>	<b>114</b>
<b>SEZNAM PŘÍLOH .....</b>	<b>116</b>
<b>PŘÍLOHY .....</b>	<b>117</b>
<b>ABSTRAKT .....</b>	<b>131</b>

## ÚVOD

Jistě si můžete položit otázku na úvod, proč člověk s evropským myšlením nezatížený problematikou Dálného Východu, se začne věnovat a co ho k tomu nutně přivádí k takovému to vzdálenému a neznámému tématu, které spadá do doby, kdy se nezačaly psát ještě ani dějiny jeho vlasti. Při vyslovení krátké úvodní odpovědi na danou otázku, lze pouze lehce naznačit, že na této exegetické studii se není možné podílet neosobním či odtazičným způsobem z pohledu moderního Evropana, neboť každý, kdo má obdobné zkušenosti, tak mi dá za pravdu, že při čtení SZ a vnoření se do problematiky, jak dřívějšího či dnešního státu Izraele, zjistí, že jakási síla či „něco“ ho nutně k tomu „vtahuje“, aby s tím dále pracoval a zajímal se o to do větší hloubky, až na samé jádro věci.

To „něco“ má povahu hluboké síly, která zcela působí na mé subjektivní a osobní úrovni. Možná bychom takové orientaci mohli říkat „mít židovské srdce“<sup>1</sup>. Člověk si musí osvojit osobní živé cítění se světem judaismu, musí v něm hořet jako oheň. Takové cítění nelze nikomu vtisknout čistě objektivním nebo programatickým způsobem. Nelze se mu naučit. Člověk ho musí mít v sobě a právě tato studie vznikla z čistě tohoto „židovského srdce“ bez pohledu „křesťanského“.

Dále si můžete položit otázku, proč směřuji tématem mé práce k proroku Jeremiášovi a jeho době, vždyť SZ stojí i na četných a hodnotných jiných prorocích? Jednoduše odpovím. Kniha není jen charakteristikou živého prostoupení jeho poselství či historickým pozadím podávané se slzami v očích. Je to hlas volající ke svému lidu v úpěnlivých prosbách o slitování a je to svědek katastrofy Judska a Hospodinova soudu, který se stal izraelskému národu za jeho neodvolatelný hřích, který už nelze vzít zpět. Je ale i svědkem Hospodinovy milosti, která se vedle soudu stává jedinou nadějí pro tento izraelský národ. Tato naděje se projeví v lásce a dobrotě Hospodina, který „znovu“ ve své trpělivosti je ochoten ho přijmout a vytrhnout z lidského utrpení. O tom, kde Hospodin stojí a jedná, přemýšlí, cítí a činí, vypovídá i vybraná perikopa knihy Jeremiáš kap. 31,1-14, kterou zde předkládám, zpracovanou z dostupným materiálů z našeho prostředí.

Než přistoupím k samotné práci s textem, ráda bych na samém počátku výzkumu ozřejmila pohled na funkci prorocství jako jednoho nezastupitelného významu ve SZ a letným pohledem představila proroka Jeremiáše. Dále se pokusím o detailní rozpracování veršů z knihy Jeremiáš kap. 31,1-14 a to následně vybranými exegetickými metodami, jakými jsou: historicko-kritická (textová, výklad textu, exegeze pojmů), Písmo vykládané jako dění řeči a jako událost slova, existenciální interpretace. K exegetické práci byla použita metodika zaznamenaná v knize OEMING, M. *Úvod do biblické hermeneutiky*.

<sup>1</sup> Srov. Jr 20,9

# 1 Prorok a jeho zvěst

## 1.1 Charakteristické prvky biblické prorocké služby - všeobecně

### 1.1.1 Povolání

U mnoho lidí končí přesná znalost Starého zákona zhruba královskou dobou. Co přichází potom, tj. rozpad království, babylónské zajetí, návrat do země z exilu a doba makedonská, to je známo jen podle jména. Je samozřejmé, že epocha proroků začíná ještě v době královské. Dalo by se říci, že celý SZ spočívá v podstatě na třech základech:

- a) na Abrahamovi, který přijímá zaslíbení a od něho se všechno odvozuje;
- b) na Mojžíšovi, který vyvolenému národu umožňuje další život;
- c) na prorocích, kteří osvobozují poselství Hospodina ode všech neužitečných přídavků a formulují skutečné poslání Izraele.

Avšak prorok představuje víc než jeho dějinné působení. Mnohem méně jsou známy nezapomenutelné obrazy plné síly, kterých proroci používají, aby svým posluchačům zvěstovali hrozivé nebo utěšující Hospodinovo poselství, jako něco uchvacujícího, co utkvívá v paměti a zároveň otřásá myslí. Jejich obrazná řeč je pro mnohé literárně neznámou zemí. Zasloužila by ovšem, aby byla objevována a stále znovu vyhledávána, protože pravý prorok je povolán Hospodinem,<sup>2</sup> jeho služba je charismatická. Nestává se tudíž prorokem z vlastního rozhodnutí.<sup>3</sup> Mnohdy se i vzpírá<sup>4</sup> a to ho odlišuje od pohanských věštců i od falešných proroků v Izraeli.<sup>5</sup>

### 1.1.2 Prorocká inspirace

Nutné konstatovat, že pravý prorok hlásá jen to, o čem mu Hospodin dal poznat, že má hlásat a sdělovat lidu toto „poznání“ a vést je správnou cestou i za cenu nevyslyšení a nenásledování. Proto se často prorocké výpovědi uvádějí slovy: „toto praví Hospodin“.

Na rozdíl od spisovatele biblické knihy si prorok musí být vědom, že je pod vlivem Hospodinovy inspirace a není filozofem, který by ze svého pozorování a událostí vyvozoval spekulativní teorie a tzv. předpovědi do budoucnosti. Pouze tlumočí „poselství“ z hlediska dějin spásy, jak je sám prožil při setkání s Hospodinem, které je vždy v první řadě nasměrováno pro přítomnost.

<sup>2</sup> Srov. Dt 18,15.18-22

<sup>3</sup> Srov. Am 7,14-15

<sup>4</sup> Srov. Jr 1,4-8; proti tomu srov. Iz 6,8

<sup>5</sup> Rozdílnost mezi pravým a falešným prorokem je také mimo jiné v pohledu výpovědi, neboť nepravý prorok svými proroctvími lichotí mocným, avšak pravý prorok kritizuje veškeré hříchy nejen sociální nespravedlnosti, ale i morální a nabádá k dodržování věrnosti smlouvy.

### 1.1.3 Předávání prorockého poselství

Proroci sdělovali uložené poselství především živým slovem a užíváním symbolických úkonů,<sup>6</sup> málokdy něco sami sepsali.<sup>7</sup> Nutné podotknout, že ve větší míře byli především proroci ústní hlasatelé, což vyplývá z prorockých spisů, neboť proroctví jsou řazené podle hesel a ne chronologicky.<sup>8</sup>

Často nacházíme v prorockých knihách SZ tyto literární druhy:

- orákulum tj. slavnostní výrok uvedený slovy: „toto praví Hospodin“
- exhortace (povzbuzení), tj. forma s kazatelským tónem, jímž se prorok snaží přesvědčit své posluchače
- autobiografie, tj. prorok líčí svůj význačný duševní požitok či důležitou událost své prorocké služby (např. povolání Iz 6)
- popis – např. vidění a snů (Iz, Za)
- biografie (výpravná), tj. popis událostí ze života proroka (Jr 26-29)
- hymnus (Iz 42,10-13; Jr 14)
- vyznání, tj. prorok mluví o sobě (Jr 11,18-23; 12,1-5; 15,10-12.15-21; 17,14-18; 18,19-23; 20,7-18)
- útočná řeč a hrozba (Jr 28,15-16)
- alegorie (Ez 23)
- symbolické úkony (Jr 19,1-11; Ez 24,15-24)
- symbolický život samotného proroka (Oz 1-3; Jr 13,1-16) .

### 1.1.4 Prorocká perspektiva

Mnozí proroci vyjadřují své hluboké přesvědčení, že opravdový triumf národa bude v době „mesiánské“, která je líčena dobou přítomnosti. Proroci toto obnovení národa uvozují klíčovými slovy: zázračná plodnost přírody, četné potomstvo, dlouhý věk bez nemocí, blahobyt, trvalé nasycení, mír, nový Jeruzalém apod<sup>9</sup>. Avšak v době pronesení těchto proroctví, jako budoucí naděje pro izraelský národ, to mnohým nic podstatného neříkalo. Proto obvykle jednotlivé výroky a výrazné představy podobenství proroka se předávaly ústně a žáci proroka tyto jednotlivé části písemně zaznamenali, tak i jako mimo jiné to nacházíme v knize proroka Jeremiáše, kde jádrem knihy se staly nejspíše soukromé zápisky prorokových výroků, které jeho žáci po smrti vložili mezi jiné dochované jeho prorocké řeči.

<sup>6</sup> Srov. Jr 19,1-11

<sup>7</sup> Jeremiáš dostal příkaz od Hospodina, aby zaznamenal část svého poselství (srov. Jr kap. 31-32) a v jiném případě diktoval svému učedníkovi Baruchovi (srov. Jr 36,18-27).

<sup>8</sup> Proti tomu pouze jen Deutero-Izaiáš (Iz 40-55) představuje ucelenou literární kompozici.

<sup>9</sup> Srov. Am 9



## 1.2 Prorok Jeremiáš<sup>10</sup>

### 1.2.1 Původ

Prorok se narodil v kněžské rodině<sup>11</sup> v Anatótu, vzdáleném asi tři nebo čtyři kilometry od Jeruzaléma. I když pocházel z kněžského rodu,<sup>12</sup> jeho rodina se nakonec postavila proti němu.<sup>13</sup> Důvody jejich úkladů proti němu nejsou uvedeny. Z Jr 16,2 je možno učinit závěr, že nebyl ženatý. Jeremiáš není kněz, nepřijímá „zaměstnání“ tak, jak bylo běžné: předáním z otce na syna, právě tak jako prorok Ámos nezůstal pastýřem.

### 1.2.2 Veřejné působení

Období, kdy začal Jeremiáš veřejně působit, často provází datové nesrovnalosti a jsou mnohdy i pro čtenáře nepřesvědčivé. Je nám známo od různých autorů (komentářů a úvodů) SZ, že Jeremiášovo veřejné vystoupení probíhalo od jeho povolání k prorocké službě v třináctém roce Jóšijášovy vlády (627/26 př. n. l.; Jr 1,2) přes období zničení Jeruzaléma až po následný odchod do Egypta (Jr 41,16-44,30), kde pravděpodobně Jeremiáš zemřel. Nelze však s jistotou určit datum jeho smrti, neboť kniha končí zmínkou o propuštění Jójakína z vězení za vlády Evíl-meradaka (562-560 př. n. l.; Jr 52,31-34). Avšak kapitola 52, ve které se tato poznámka nachází, tak je z velké části napsána podle paralely knihy 2 Kr 25 a byla připojena ke knize pravděpodobně po prorokově smrti.<sup>14</sup>

Ačkoli přibližné časové rozmezí jeho působení je jisté, není snadné stanovit Jeremiášův věk. Jeremiáš sám sebe nazýval „chlapcem“ (Jr 1,6-7), když přijal své povolání. Podle tradičního přístupu mnozí navrhuji, že mu v roce 627 př. n. l. bylo asi dvanáct let (Jóšijášův třináctý rok). Konal-li však aktivně prorockou službu jako mladý muž v letech Jóšijášovy reformy, je zvláštní, že žádný z jeho výroků nelze s jistotou datovat do doby Jóšijášovy vlády a také chybí přímá zmínka o reformách nebo o objevení knihy Zákona. Avšak mimo zachyceného odkazu na Jóšijášův třináctý rok (Jr 1,2), se můžeme setkat i se záznamem prorokova kázání v chrámu, který se uskutečnil, když nastoupil Jójakím na trůn (609 př. n. l.;

<sup>10</sup> יְרֵמְיָהוּ = „vyvyšuje Hospodin“

<sup>11</sup> Za tímto vztahem můžeme hledat vazbu proroka Jeremiáše a jeho proctví k jeho rodině, která pocházela od kněze Éliho, který působil v Sílu. Tématy, kterými se Jeremiáš pravděpodobně zabýval, jsou typická pro tzv. severní tradici, tj. exodus, reforma deuteronomia, kritika jeruzalémského chrámu a kterou nenalezneme v tzv. jižní tradici příznačnou pro Izaiáše (u něj se nenachází). Také je možné vidět podobnost mezi knihou Jr a Oz a tradicemi Efrejimova otce Josefa, Manasesa a i severního kmene Benjamina, který byl po oddělení od Jarobeáma připojen k jihu.

<sup>12</sup> Jeho otec byl Chilkijáš, to znamená: „Bůh je mou částí“, typické jméno mnoha lévijských rodin, jejichž „podílem“ v rozdělené zemi byl opravdu pouze Hospodin.

<sup>13</sup> Srov. Jr 11,21-23; 12,6

<sup>14</sup> Srov. Jr 51,64b; a dále není známo, jak dlouho Jeremiáš žil po čtyřicetileté službě v Jeruzalému ve městě Tanchanpés (dnes v soudobém Tel Defennu), neboť u východního povodí Nilu Jeremiáš patrně zdramatizoval své poslední datované proctví a zemřel patrně v Egyptě.

Jr 26,1). A protože Jeremiášovo povolání k celibátu je znamením Hospodinova neodvolatelného rozhodnutí potrestat svůj lid (Jr 16,1-4), stalo se tak nejspíše poté, co Jójakím spálil Jeremiášův první svitek (Jójakímův pátý rok, asi 604 př. n. l.; Jr 36,9)<sup>15</sup> a v této době zřejmě výzvě k pokání (Jr 36,7) předcházelo oznámení neodvolatelného soudu (Jr 36,31).

Jestliže se Jeremiáš narodil kolem roku 640 př. n. l., pak mu při povolání k celibátu bylo pětatřicet až čtyřicet let,<sup>16</sup> což právě dochází s tímto datováním k nesrovnalostem a k nejasným výrokům, např. o „nepříteli ze severu“, kdy je tímto nepřítelem myšlena Asýrie, která již byla v roce 627 př. n. l. v rozkladu a Babylóňané v této oblasti teprve získávali moc.<sup>17</sup> Takže také dle tohoto výroku (Jr 1,2) a rokem narozením (Jr 1,5) by musel být povolán k celibátu kolem pětadvaceti let. Avšak řada argumentů zpochybňuje tuto hypotézu ztotožňováním třináctého roku Jóšijáše (627 př. n. l.) s datem Jeremiášovým narozením a rok 609 př. n. l. (datum Jóšijášovy smrti a Jójakímova nástupu) je vnímán jako počátek jeho kázání.<sup>18</sup>

Z našeho krátkého ohlédnutí, kdy začal Jeremiáš veřejně působit, jsme nezískali téměř žádné přesvědčivé argumenty. I když vyjádření, že „slovo Hospodinovo se stalo“ (Jr 1,2) se ve SZ objevuje více než stokrát, mohlo by přesto označovat, že toto „slovo“ přichází vždy až k dospělému člověku a zpravidla tedy i k prorokovi v době jeho působení. Tato fráze slouží zpravidla k tomu, aby uvedla poselství, jež chce prorok nejspíše sdělit národu a stěží by to mohl provést nedospělý jedinec.

Jeremiáš se v době svého působení často stavěl proti politické a náboženské vrchnosti své doby a jako mnoho dalších z řady proroků v Izraeli za to musel trpět. Byl za své poselství pronásledován, zbit a vsazen do klády,<sup>19</sup> obviněn z velezrady, pobuřování a zběhnutí,<sup>20</sup> uvržen do cisterny<sup>21</sup> a držen ve vězení na nádvoří stráží<sup>22</sup> a v této nešťastné době, kdy Judsko bojovalo o zachování nezávislosti v protichůdných prouděch a přílivech velmocenských snah okolních států, nám na tomto pozadí jeho osobních sílicích výkřiků a modliteb přinesl obecně nazývané „vyznání“<sup>23</sup> a to v podobě naděje platné pro každou dobu dějin lidstva.

<sup>15</sup> LXX 43,9 = MT 36,9 čte „osmý rok“ místo MT „pátý rok“, což posouvá datum Jójakímova spálení svitku do roku 601 př. n. l.

<sup>16</sup> Srov. HOLLADAY, W. L. *Jeremiah 2, A comment on the Book of the prophet Jeremiah. Ch. 26-52*. Philadelphia: Fortress, 1989.

<sup>17</sup> Proto dřívější vykladači ztotožňují „nepřítele ze severu“ s invazí Skythů. Hérodotos mluví o skythské invazi do západní Asie kolem roku 625 př. n. l.

<sup>18</sup> Avšak problém je ve zmínce proroka Jeremiáše o Asýrii (Jr 2,18), kde naznačuje dobu, kdy byla Asýrie vojenskou mocností, se kterou bylo třeba počítat, což Asýrie už roku 609 př. n. l. nebyla, pokud Jeremiáš nezačal kázat před tímto datem.

<sup>19</sup> Srov. Jr 20,2

<sup>20</sup> Srov. Jr 26; Jr 37,11-16

<sup>21</sup> Srov. Jr 38,1-13

<sup>22</sup> Srov. Jr 38,14 -28

<sup>23</sup> Srov. Jr 11,18-12,6; 15,10-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18

### 1.2.3 Členění a vznik knihy, případné potíže při studiu

Potíže při studiu knihy Jeremiáš vznikají částečně a to z její neuspořádané látky. Výroky z různých období jeho služby jsou uspořádány podle zásad, které lze těžko vysledovat a u většiny není uvedeno datum, podle něhož bychom mohli rozpoznat, jak Jeremiáš reagoval na různé politické a společenské krize, s nimiž se setkal. Je mnoho způsobů a schémat k seřazení materiálů v knize Jeremiáš<sup>24</sup> a to např.: řazení klasickým způsobem (viz. Tab.1), ve kterém je látka jednotlivých kapitol řazena po vzoru kapitol z knihy Písma a ne chronologicky a nebo tzv. přiřazování nedatovaného materiálu k různým úsekům života proroka v podobě určité „shody“, která se nachází mezi výroky nebo vyprávěními ve spojitosti s určitými sociálně-politickými situacemi v Judsku v jistém období (viz. Tab.2).

Shrneme-li toto krátké nastínění ohledně stavby látky v knize Jeremiáš, poznáváme, že jisté potíže při čtení vznikají, neboť obsah kapitol není řazen chronologicky a neřídí se ani žádnými zákonitostmi. Možnost nějaké jiné vnitřní logiky pro uspořádání stavby knihy zatím není k dispozici a tak čtenář si musí vystačit s pouhým vnitřním obsahem a výpověďmi daných perikop a nezabývat se s jejich autentičností a pravostí, neboť na první pohled to nelze vysledovat. Menší sbírky se prolínají navzájem s většími a pravost celé knihy je připisována samotnému prorokovi<sup>25</sup> (na rozdíl od knihy Izaiáš).

### 1.2.4 Historicko-kritické přístupy

Diskuse o Jeremiášovi v historicko-kritickém bádání se točí kolem otázky vztahu mezi Jeremiášem a knihou, která nese jeho jméno. Pro studium této knihy jsou charakterické dva přístupy. Jeden přístup nachází v knize v podstatě přesný obraz Jeremiáše jako historické postavy (záznam jeho slov a skutků). Druhý přístup vidí v knize sbírku původně nezávislých látek, shromážděných a spojených pozdějšími redaktory.<sup>26</sup>

### 1.2.5 Základní teologické důrazy

Prorok Jeremiáš je hlasatelem správné víry v Hospodina a je více než ostatní nositelé poselství zavlčen do svého prorockého úřadu. Na základě své věrnosti Hospodinovi a národu

<sup>24</sup> Některé z druhů schémat předkládám v tabulkách č.1 (příloha č.10) a č.2 (příloha č.11), které jsou zařazeny v přílohách.

<sup>25</sup> Výjimkou v knize Jr (kap.52) je převzatý přídavek z 2 Kr 24,18-25,30. Kniha zřetelně ukazuje, že má za sebou delší vývoj, neboť mezi ústním prorockým a konečným zněním jeho doby uplynulo cca 300 let.

<sup>26</sup> Zastánci tohoto přístupu se soustřeďují převážně na odhalení dějin kompozice knihy přes různé redakční vrstvy a nesoustřeďují se na spojitost proroka a knihy Jeremiáš, která je do značné míry spíše výtvorem pozdějších redaktorů než historickou postavou; a dále v době rozkvětu starší kritiky bylo i často potvrzováno, že do Jeremiáše autorství lze přiřadit pouze jeho poetické výroky. MOWNICKEL, S. *Zur Komposition des Buches Jeremia*. Kristiania: Jakob Dybwad, 1914.

při splňování svých úkolů ohlašování soudů, trpí. Jeho utrpení se stává i obrazem toho, jak moc i Hospodin „trpí“ neposlušností svého lidu a že toto trestání za pomoci neštěstí, válek hladu a zániku je nezbytné k uvědomění si, že je nutné jít po správné a vyznačené cestě, kterou jim dává Hospodin.

Jeremiáš však není pouze obrazem Hospodinova „utrpení“, ale i obrazem vzpurného lidu nakloněného k neposlušnosti. Bojuje proti svému úkolu. Chtěl byl slovo zamlčet, ale musí ho vyhlásit a za to je lidmi a národem vyloučen ze společnosti a nesmí, ať je mu to proti jeho vůli, vystupovat jako ten, kdo za neposlušný národ u Hospodina prosí.

Jeremiáš nikdy nezařazoval své poselství pod tradiční označení a kategorie systematické teologie. Utváření jeho „teologie“ ovlivňovalo mnoho faktorů. Jedním z nich byl dynamický vztah s Hospodinem, jemuž jako prorok sloužil, a druhým byli obyvatelé Jeruzaléma, kteří prožívali změnu geopolitických a náboženských podmínek ve svém městě krátce před zničením. I když prohlášení a důsledky Jeremiášova kázání se dotýkaly mnohých problémů, tak nám vytvořil mnoho výrazných tematických oblastí, které nám stojí za to, abychom do nich v dalších kapitolách nahlédli. Jsou to: Jeremiášův Hospodin, lid a smlouva, Hospodinovo slovo v Jeremiášovi, Jeremiáš a Mojžíš, naděje pro budoucnost.

Také je nutné připomenout, že i novozákonní pisatelé byli ovlivněni a čerpali z knihy Jeremiáš. Pro svou práci použili cca čtyřicet přímých citátů, hlavně v souvislosti se zničením Babylónie a knihou Zjevení.<sup>27</sup>

### 1.2.5.1 Jeremiášův Hospodin

V raném období kritického bádání byli proroci často popisováni jako tvůrčí teologičtí novátoři. S takovou představou by však Jeremiáš nesouhlasil. On totiž nepřináší žádné „nové myšlenky“ o Hospodinovi, ale naopak, zvěstuje národu Hospodina jako jiní proroci před ním.

Jeremiáš žádá národ: „Ptejte se na stezky věčnosti: Kde je dobrá cesta? Vydejte se po ní“ (Jr 6,16) a neustále volá národ k věrnosti a připomíná jim jejich Hospodina, který má absolutní moc nad svým stvořením a nade vším, co je vněm. I když je jedinečným Bohem Izraele,<sup>28</sup> spadají pod jeho moc i ostatní národy, neboť i k těm byl poslán jako prorok, aby „rozvracel a podvracel, aby ničil a bořil, stavěl a sázel“ (Jr 1,10) a v jeho moci je kdykoliv odtáhnout svou ruku od stvoření a dopustit, aby se opět rozplynulo do počátečního chaosu, když vykoná soud nad světem.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Srov. Zj 18,4; 50,32; 18,8; 51,49-50

<sup>28</sup> Srov. Jr 2,3-4; 10,16; 17,13

<sup>29</sup> Srov. Jr 4,23-26; 18,1-11

### 1.2.5.2 Lid a smlouva

Pro Jeremiáše byl Izrael Hospodinovým vyvoleným národem<sup>30</sup> vázaný smlouvou s Hospodinem. Prorok připomínal národu dny Mojžíšova věku, dávnou dobu, kdy byl Izrael Hospodinovou „nevěstou“<sup>31</sup> a „prvotinou“<sup>32</sup>, „jeho dědictvím“<sup>33</sup>, který má žít ve věrné poslušnosti, jak bylo stanoveno na Sínaji a milovat Hospodina celým srdcem, duší a stranit se modloslužbám, chce-li vlastnit zemi.

Tento příslib ze strany národa nebyl nikdy naplňován. Jeremiáš ve svém hlásání varuje, že se lid nesprávně spoléhá na tuto smlouvu<sup>34</sup> s Hospodinem, neboť nikde není v ní psáno, že Hospodinovo vyvolení Siónu znamená nesmrtelnost a nedotknutelnost městu Jeruzalém a ve svém kázání v chrámě<sup>35</sup> jim připomíná výčet jejich modloslužeb, kterých se dopouštějí k Hospodinovi.

### 1.2.5.3 Hospodinovo slovo v Jeremiášovi

Tento prorok si byl zcela vědom toho, že stojí v řadě proroků začínající u Mojžíše a Hospodinovo slovo v jeho ústech je mocné a naplnitelné,<sup>36</sup> jak to Mojžíš zaslíbil prorokům, kteří přijdou po něm.<sup>37</sup> Avšak ani přes tuto jistotu a autoritu mu lid nechtěl naslouchat, týrali ho, kárali a přestali slyšet jeho slov. Jejich přátelství s falešnými proroky a jejich klamavé proroctví, které nikdo neposlal, jim přineslo záhubu.

### 1.2.5.4 Jeremiáš a Mojžíš

Kromě otázky hlubšího vlivu Deuteronomia na knihu Jeremiáš si mnozí všimli také toho, že se Jeremiášova postava objevuje v knize jako „druhý Mojžíš“.<sup>38</sup> Mojžíš stanovil model pro proroky, kteří přijdou po něm. Jako Hospodin vložil svá slova do úst Mojžíšových, takže cokoli řekl, bylo vpravdě pravým Hospodinovým slovem, tak tento způsob byl stejný v případě proroka Jeremiáše.<sup>39</sup>

Oba dva proroci byli posláni k pohanskému národu, protestovali i odvolávali se na

<sup>30</sup> Srov. Jr 33,24

<sup>31</sup> Srov. Jr. 2,2

<sup>32</sup> Srov. Jr 2,3

<sup>33</sup> Srov. Jr 12,7-9

<sup>34</sup> Bylo zde mylně chápáno izraelským lidem, že jedna z klíčových pasáží SZ je smlouva (2 S 7), jejichž obsahem je přebývání Hospodina v „domě“ Davidově a z níž i vyplývající stálá přítomnost a ochrana Hospodina za jakékoliv situace.

<sup>35</sup> Srov. Jr kap. 7 a 26

<sup>36</sup> Srov. Jr 1,12; 4,28

<sup>37</sup> Srov. Jr 1,9; Dt 18,18

<sup>38</sup> SEITZ, C. R. *Theology in conflict: reactions to the Exile in the Book of Jeremiah*. Berlin: Walter de Gruyter, 1989.

<sup>39</sup> Srov. Jr 1,9; Dt 18,18

svou neschopnost mluvit<sup>40</sup> a stali se prorockými přimlůvci, jejichž povinností nebyla jenom reprezentace Hospodina, ale i zástupnost lidu před Hospodinem.<sup>41</sup> Jejich službou bylo, že např. Mojžíš zachránil a vyvedl izraelský národ z Egypta, ale Jeremiáš však tento příkaz konkrétně nedostal (neměl nést už tuto odpovědnost), ale tím, že se tam v době tzv. babilónského exodu vrací<sup>42</sup>, odsouvá obrazným způsobem dějiny tohoto národa na svůj počátek, kdy také neexistoval žádný stát, král, kněz a chrám.

### **1.2.5.5 Naděje pro budoucnost**

Jeremiášovy obrazné skutky, např. koupení pole od jeho bratrance<sup>43</sup>, měly ukázat všem, že se izraelský národ vrátí zpátky do své země a do města Jeruzalém a že nabídka Hospodinovy milosti<sup>44</sup> stále trvá a zákon napsaný na kameni bude opět vepsán do jejich srdcí.<sup>45</sup> Ovšem nejen tyto výroky o nové zemi jsou charakteristické pro Jeremiáše. Jsou jimi také i mesiánské naděje pro budoucnost, které vyjadřoval Jeremiáš ve slovních formách převzatých od proroka Izaiáše týkající se tzv. „výhonku spravedlivého“<sup>46</sup>.

### **1.2.6 Dějinné pozadí**

Jelikož je opravdu těžké zařadit perikopu Jr 31,1-14 do přibližného časového období, kdy by mohla být patrně sepsána a následně ji rozpracovat do jedné z forem metody historicko-kritické (z pohledu dobového působení), tak přiblížím tento historický dobový nástin na základě jednotlivých historických mezníků vzestupů a pádů velmocí Asýrie a Babilónie a pozadí králů<sup>47</sup> z judského království. Samozřejmě, že otázka, kdy prorok Jeremiáš začal veřejně působit, byla již zodpovězena v sekci (1.2.2) a tak s drobnými podobnostmi se bude s tímto dějinným pozadím, uvedeného na dalších řádcích, nepatrně prolínat.

Obsahem budou v jednoduchém nástinu tři nejdůležitější úseky a momenty dějin izraelského národa v daném království a to:

- 1) podřízenost Asýrii
- 2) konec a pád Asýrie a vznik novobabilónské říše
- 3) konec judského království.

<sup>40</sup> Srov. Jr 1,6; Ex 4,10

<sup>41</sup> Srov. Přimlůvy od Mojžíše: Nu 14,17-19; Dt 9,23-29; Ex 32,31-32; přimlůvy od Jeremiáše: Jr 7,16; 11,14; 14,11-15,1

<sup>42</sup> Srov. Jr 43,1-7

<sup>43</sup> Srov. Jr 32,6-15

<sup>44</sup> Srov. Jr 29,11

<sup>45</sup> Srov. Jr 31,31-34

<sup>46</sup> Srov. Jr 23,5-6; 33,15-16; Iz 4,2; 11,1.10

<sup>47</sup> Letopočty u panovníků jsou dávány pouze orientačně, neboť v mnoha historických pramenech jsou uvedeny četné rozdílnosti v jejich panování a v případě nemožnosti datování, je údaj uveden otazníkem; dále údaj v závorce je datován do doby př. n. l.

## 1. Podřízenost Asýrii

Po sto letech přežilo Judsko úspěšnou expanzi Asyrské říše. Politika podřízenosti Asýrii začala za krále Achaze (asi 735/734-719). Král Achaz stejně jako jeho otec král Jótam pochopil, že protiasyrská koalice proti Asýrii byla odsouzena k neúspěchu a odmítl se podvolit nátlaku Resína Damašského a Pekacha Izraelského. V době, kdy probíhala syrsko-efrajimská válka a vojenská intervence Tiglat-pilesera III. a vrcholila dobytím Damašku v roce 732 př. n. l., se král Achaz sám prohlásil za vazala asyrského krále.<sup>48</sup> Po smrti krále Achaze pokračoval Chizkijáš (727-719-699) v zahraniční politice svého otce a bedlivě se vyhýbal účasti v různých protiasyrských koalicích, které byly odsouzeny k neúspěchu.<sup>49</sup>

Avšak po smrti asyrského krále Sargona II. nabyl král Chizkijáš přesvědčení, že nastala vhodná příležitost se postavit do čela protiasyrské koalice, kterou tvořily již provincie: Gaza, Ašdód, Týr, Edóm a podporoval je také egyptský faraón Šabako. Tato protiasyrská koalice byla ale poražena novým asyrským králem Senancheribem (704-681) v bitvě u Kíše (704) a většina judského území přešla pod kontrolu právě k těm provincím, které utvořily tuto protiasyrskou koalici. Po smrti krále Chizkijáše dlouho panoval Menaš (699-645) a jeho vláda souvisí s vrcholem asyrské moci za vlády krále Ašarhadona (680-669) a Ašurbanipala (669-630). Král Menaš zůstal patrně věrným vazalem Asýrie<sup>50</sup> a ukončil Chizkijášovu náboženskou reformu, ve které dal opět volnost k uctívání cizích kultů.<sup>51</sup>

Po smrti krále Menaše vládl jeho syn Amón pouze čtyři léta (645?-640). Dodržoval politiku podřízenosti Asýrii a patrně pro tento svůj postoj byl svými „služebníky“ zavražděn.<sup>52</sup> Shromáždění lidu tehdy provinilce, kteří zabili krále, pobilo a prohlásilo králem nezletilého Amónova syna Jóšijáše, jemuž bylo osm let a který později také patrně pokračoval v protiasyrské politice svého otce.

## 2. Konec a pád Asýrie a vznik novobabylonské říše

Smrt krále Ašurbanipala<sup>53</sup> v roce 630 př. n. l. a války nejen občanské umožnily záhy

<sup>48</sup> Srov. 2 Kr 16,5-10 a dále tuto politickou podřízenost provázela určitá tolerance k cizím kultům (2 Kr 16,10-20). Tento postoj podřízenosti cizincům, náboženský synkretismus a smířlivost se sociálními nespravedlnostmi nesmlouvavě odhalovali proroci Micheáš a Izaiáš.

<sup>49</sup> Např. v roce 712 př. n. l. byla vzpoura Azuriho z Ašdódu.

<sup>50</sup> V roce 677 př. n. l. je po dobytí Sidonu uveden mezi dvanácti králi ze Sýrie a Palestiny, kteří přinášejí tribut.

<sup>51</sup> Pravděpodobně až na konci svého kralování mohl zahájit určitou vojenskou a náboženskou reformu (2 Pa 33,14n) a nařídil určitá reformní opatření, jež patrně souvisela s povstáním Šamaš-šum-ukína v Babyloně. Babylon byl však v roce 648 př. n. l. dobyt a Šamaš-šum-ukín zahynul při požáru ve svém paláci. Menaš byl v podezření, že připravoval vzpouru a musel podat vysvětlení před králem Ašurbanipalem, který ho omilostnil (2 Pa 33,10n).

<sup>52</sup> Srov. 2 Kr 21,23

<sup>53</sup> Akkadsky: Aššur-báni-apli, což je v překladu: „Aššur je stvořitel dědice“, biblický Sardanapal, asyrský panovník (668-626 př. n. l.), člen sargonovské dynastie, syn Asarhaddonův. Byl výjimečný svým vzděláním, uměl číst a psát klínovým písmem, vybudoval ve svém paláci v Ninive knihovnu (přes 25 000 tabulek) s množstvím

judskému království potvrdit jeho nezávislost. V tomto časovém období také zemřel babylonský král Kandalán. Po smrti tohoto babylónského krále zůstal babylonský trůn, neobsazen až do roku 626 př. n. l., kdy se vlády chopil chaldejský panovník Nabopolasar<sup>54</sup> pocházející z Přímoří.

Jeho moc byla zprvu omezena pouze na nevelké území, o něž musel navíc bojovat s vojsky asyrského krále Sín-šar-iškuna. Postupně se mu však podařilo upevnit svou moc a boje se přenesly na asyrské území. Asýrie byla ohrožována nejen z jeho strany, ale i médskými kmeny. V roce 616 př. n. l. táhly babylonské oddíly proti proudu Eufratu až k řekám Chábúru a Kalichu (severovýchodní Sýrii) a v tomto roce porazili Babyloňané asyrské vojsko na břehu Dolního Zábu a obléhali město Aššur. Město se ubránilo, avšak v roce 614 př. n. l. podnikli Médové vedeni králem Kyaxarem velké tažení do centra Asýrie, jehož vyvrcholením bylo dobytí a vyplenění Aššuru.<sup>55</sup>

Babylonský král Nabopolasar chtěl využít vojenské síly Médů v boji proti zbytkům asyrské moci a proto uzavřel s médským králem Kyaxarem smlouvu o přátelství, která byla zpečetěna sňatkem Nabopolasarova syna s dcerou médského vladaře. Roku 612 př. n. l. došlo k společné akci Babyloňanů a Médů. Koaliční vojska obléhala samotné Ninive, které kladlo odpor celé tři měsíce (do srpna 612 př. n. l.) Asyrský panovník Sín-šar-iškun zahynul zřejmě v bojích. Část asyrského vojska se uchýlila (zřejmě tehdy pod vedením asyrského krále Aššur-uballita II.) do severní Sýrie, které se stala poslední baštou boje za záchranu Asýrie. Tato záchrana se ovšem nepovedla. Roku 609 př. n. l. byla tato poslední část Asýrie dobytá a tím i skončily dějiny této velmoci. V tomto roce předčasně umírá judský král Jóšijáš<sup>56</sup> a jeho smrt předznamenává počátek neklidného období, jenž vyvrcholilo pádem Jeruzaléma v roce 587 př. n. l. Na jeho místo nastupuje Jóšijášův syn Jójakím.

---

literárních děl (např. Epos o Gilgamešovi). Byl zdatným politikem a musel vést od svého nástupu na trůn válku nejen v Egyptě a v Babylonu, kde také roku 648 př. n. l. zvítězil. NOVÁKOVÁ, N. et al. *Dějiny Mezopotámie*. Praha: Karolinum, 1998. 181 s.

<sup>54</sup> Akkadsky: Nabú-apla-usur znamená v překladu: „(bože) Nabú, chraň dědice“, babylonský panovník (626-605 př. n. l.). Původně byl vládcem „mořské země“ kolem Perského zálivu, s pomocí Elamu se zmocnil nejprve Uru a Nippuru a pak celé Babylonie. V Babylonu byl r. 626 př. n. l. oficiálně prohlášen za krále. Je zakladatelem tzv. chaldejské dynastie (626-560 př. n. l.), jejíž nástup znamenal pro Babylon poslední mocenský rozmach. Tamtéž, 217 s.

<sup>55</sup> Babylónská kronika vypráví, že: „Dvanáctého roku v měsíci Abu (5 měsíc), když Médové ... proti Ninivě ... přispěchal a obsadili město Tarbisu (ležící) v okrsku Ninive. Táhl podél Tigridu a oblehl Aššur. Zaútočil na město a ... pobořil. Všem obyvatelstvu způsobil zlou porážku. Vydrancoval (je) a zmocnil se kořisti. Král Akkadu se svými vojsky, jenž kráčel Médům na pomoc bitvy (již) nezasáhl. Město... Král Kakadu a Umakštar se setkali u města. Uzavřeli mírovou a spojeneckou smlouvu. ... Umakštar se vrátil se svými vojsky domů.“ Cit. JEPSEN, A. *Královská tažení ve Starém orientě*, Praha 1992. 181 s.

<sup>56</sup> V roce 622 př. n. l. navázal na radikální reformu svého předka Chizkijáše a veřejně vyhlásil Deuteronomium za závaznou knihu (2 Kr 22-23), vymýtil všechny stopy cizích kultů, zničil vyvýšeniny a jiné svatyně než Jeruzalém (Bét-el) a Izraelce ze severu pozval, aby putovali do Jeruzaléma slavit velikonoce (2 Pa 34-35). Podle některých názorů, především z ostrak z Mešad Chašavjahu, rozšířil Jóšijáš svou politickou moc přinejmenším na část starého království Izraele a na pelištejské straně získal do svých služeb řecké obchodníky (*kitim*).



### 3. Konec judského království

Během prvních let svého panování Jóšijášův starší syn Jójakím uznal svrchovanost Egypta a aby mohl platit tribut, zavedl zvláštní daň.<sup>57</sup> Tato doba svrchovanosti ovšem netrvala dlouho, neustále rostly obavy z rostoucí moci babylonského státu. Krátce po likvidaci asyrského státu začali Babyloňané podnikat vojenská tažení do Sýrie a Palestiny, kde ohrožovali egyptské pozice. Při výpravách do těchto oblastí, jež začaly rokem 607 př. n. l., hrál významnou úlohu také babylonský následník trůnu Nebukadnesar (604-562), kterého jeho otec připravoval na převzetí královské hodnosti. Babyloňané usilovali především o ovládnutí města Karchemiš, které mělo strategickou důležitou polohu na Eufratu.<sup>58</sup> Většina území Sýrie a Palestiny sahajícím až k egyptským hranicím se v důsledku tohoto tažení téměř bez odporu stala součástí babylonské říše a většina místních panovníků se mu podrobila.

V této neklidné době byla pořízena i první sbírka zápisů Jeremiášových výroků,<sup>59</sup> ve kterých prorok žádá, aby se národ odvrátil od špatné cesty a nebouřil se proti Babylonu. Avšak král toto ohlášení nerespektoval, proti Babylonské říši povstal a za tento čin se musel král Jójakím po dobu tří let podrobit<sup>60</sup> a platit poplatky.

Jelikož Egypt stále nebyl poražen, v roce 602 př. n. l. rozhodl znovu babylonský král Nebukadnesar o jeho dobití. Egyptský král se ale včas doslechl o postupu babylonských vojsk a vyšel jim naproti. Bitva, k níž zřejmě došlo na egyptských hranicích, skončila nerozhodným výsledkem. Této situace využil král Jójakím a zastavil odvod poplatků do Babylonu, což se v danou dobu považovalo za správné, neboť babylonský král Nebukadnesar po této porážce nevyvíjel žádné vojenské tažení a setrval ve své zemi přípravováním nové armády a válečného tažení a to nejen proti Judsku.

Šestého roku vlády babylonský král Nebukadnesar znovu zorganizoval svá vojska a vydal se na tažení do Sýrie a proti Arabům. Judsko ale zůstalo stále nepotrestáno až do prosince 598 př. n. l. Za záhadných okolností umírá král Jójakím<sup>61</sup> a na jeho místo nastupuje jeho mladší syn Jójakin.<sup>62</sup> Ze strany babylonského vojska se uskutečňuje neočekávané vojenské tažení na město Jeruzalém, které po krátkém obléhání dobude město a král Jójakin

<sup>57</sup> Srov. 2 Kr 23,35

<sup>58</sup> Byla tam umístěna silná egyptská posádka, která zpočátku odrážela babylonské útoky. Na rozhraní května a června roku 605 př. n. l. došlo k rozhodnému obratu. Babylonské vojsko pod vedením Nebukadnesara překročilo řeku a zaútočilo na Karchemiš z jihu a západu. Město nakonec padlo a egyptská posádka byla zdemolována. Pouze malá část egyptských oddílů se zachránila, ovšem Nebukadnesar je pronásledoval na jih až do blízkosti Hamy, kde jim uštědřil další těžkou porážku.

<sup>59</sup> Srov. Jr 36,9

<sup>60</sup> Srov. 2 Kr 24,1

<sup>61</sup> V tomto roce pravděpodobně zemřel král Jójakím (patrně byl zavražděn ve městě Jeruzalém).

<sup>62</sup> Král Jójakin vládl pouze tři měsíce (prosinec 598 - březen 597 př. n. l.).

dne 16. března 597 př. n. l. (2. adaru<sup>63</sup>) je svržen. Spolu s předními příslušníky dvora a řemeslníky (cca 10 000 osob) je deportován do Babylonu. Tento násilný odchod předních představitelů země byl umocněn vykradením chrámu a královského paláce. Do správy země byl dosazen Nebukadnesarem syn Jošiášův Mataniáš (jeho strýc byl Jójakin), který přijal jméno Sidkijáš (597-589).

Jako král se Sidkijáš ukázal velice slabý. Často se nechával silně ovlivňovat na základě nabídek ke spojenectvím s Egyptem a rokem 589 př. n. l. odpadl definitivně od Babylonu, snad v naději na egyptskou pomoc.<sup>64</sup> Po chystaném pokusu o vzpouru proti Babylónu poslechl král Sidkijáš proroka Jeremiáše a poslal k Nebukadnesarovi poselství o věrnosti, kterou jak on sám vyjadřoval, nebyla nikdy přerušena.<sup>65</sup> Avšak toto předstírání věrnosti netrvalo dlouho. Po nástupu faraóna Hofry (asi 589-570 př. n. l.) Sidkijáš zapomněl na tento příslib věrnosti a vzbouřil se proti babylonskému králi, pravděpodobně za podpory Amónovců.<sup>66</sup>

Babylónský král Nebukadnesar na tuto vzpouru odpověděl obléháním Jeruzaléma, které začalo dnem 15. ledna 588 př. n. l. a neušetřil ani spojenecká města, kterými byla: Lakíš a Azeka v Šefelu.<sup>67</sup> Toto obléhání města trvalo nepřetržitě až do 29. července 587 př. n. l. Král Sidkijáš se pokusil utéct, avšak byl jako prchající zajat v Jerichu.<sup>68</sup> Na důkaz této nevěrnosti a vzpory vůči Babylonu byl chrám a královský palác včetně jeho zdí rozbořen a vypálen a ostatek zbylého obyvatelstva bylo odvedeno ze země. Správcem nad zbylou částí země byl ustanoven Gedaljáš.<sup>69</sup>

Tímto posledním krokem nastal definitivní konec judského království. Ono sice přežilo pád izraelského království cca o dobu 135 let a to díky dobré prozíravosti a politickým praktikám judských králů, avšak díky nescísným a neužitečným vzpourám, proti kterým varovali a vystupovali i samotní proroci, se samo odsoudilo ke svému zániku.

<sup>63</sup> Adar = babylonské jméno měsíce, užívané v době po zajetí u Židů pro tzv. 12. měsíc. Shoduje se s naším březnem.

<sup>64</sup> Nástup Psamteka II (595-589 př. n. l.)

<sup>65</sup> Srov. Jr 51,59n

<sup>66</sup> Srov. 2 Kr 24,20

<sup>67</sup> Srov. Jr 34,7 a nejen z knihy Jeremiáše je poznat postoje judských proti Chaldejčům, ale také z ostrak z Lakíše.

<sup>68</sup> Byl doveden do Babylónie jako zajatec a vypálili mu oči po popravě jeho synů.

<sup>69</sup> Byl zavražděn Jišmaelem tzv. krvavým knížetem, který povraždil i jeho personál. Jeremiáš byl na dvoře správce Gedaljáše a byl nucen uniknout za této situace ze země do Egypta ( 2 Kr 25,22-26; Iz 40-44).

## 2 Doslovný překlad hebrejského textu

V této sekci se budu zabývat doslovným překladem perikopy Jr 31,1-14, která se nachází v BHS<sup>70</sup>. Tento překlad bude využíván pro následnou a veškerou exegetickou práci a bude označován pod pojmem „pracovní“.

### a) Verze hebrejského textu Jr 31,1-14 zní:

- 1 בַּעַת הַהֵיא נְאֻם־יְהוָה אֱהִיָּה לְאֱלֹהִים לְכָל מְשֻׁפְחוֹת יִשְׂרָאֵל  
וְהָמָּה יְהִי־לִי לְעָם: ס
- 2 כֹּה אָמַר יְהוָה מֵצֵא חֵן בַּמִּדְבָּר עִם שְׂרִידֵי חֶרֶב הַלֹּדֶף לְהַרְגִיעוּ  
יִשְׂרָאֵל:
- 3 מִרְחֹק יִהְיֶה נֹרְאָה לִי וְאַהֲבַת עוֹלָם אֶהְבְּתִיךָ עַל־כֵּן מִשְׁכַּתִּיךָ חֹסֵד:  
4 עוֹד אֶבְנֶךָ וְנִבְנִית בְּתוֹלַת יִשְׂרָאֵל עוֹד תַּעֲדֵי תַפְיֹךָ וַיֵּצֵאת  
בְּמַחֹל מִשְׁחָקִים:
- 5 עוֹד תִּטְעֵי כְרָמִים בְּהָרֵי שְׁמֵרוֹן נִטְעוּ נִטְעִים וְחִלְלוּ:  
6 כִּי יִשְׁׁוּם קְרָאוּ נְצָרִים בְּהַר אֶפְרַיִם קוֹמוּ וְנַעֲלֶה צִיּוֹן אֶל־יְהוָה  
אֱלֹהֵינוּ: פ
- 7 כִּי־כֹה אָמַר יְהוָה רְנֹו לִיעֶקֶב שְׂמֵחָה וְצִהְלוּ בְּרֹאשׁ הַגּוֹיִם הַשְּׁמִיעוּ  
הַלְלוּ וְאָמְרוּ הוֹשַׁע יְהוָה אֶת־עַמּוֹךְ אֶת שְׂאֵרֵי יִשְׂרָאֵל:
- 8 הַנְּנִי מִבֵּיא אוֹתָם מֵאֶרֶץ צָפוֹן וְקִבְצַתִּים מִירְפְּתֵי־אֶרֶץ בָּם עוֹר  
וּפְסַח הָרָה וַיִּלְדַת יַחֲדוּ קָהֵל גְּדוֹל יָשׁוּבוּ הִנֵּה:
- 9 בְּבָכִי יָבֹאוּ וּבְתַחֲנוּנִים אוֹבִילִם אוֹלִיכֶם אֶל־נַחְלֵי מַיִם בְּדַרְךְ  
יִשָּׂר לֹא יִפְשְׁלוּ בָּהּ כִּי־הֵייתִי לְיִשְׂרָאֵל לְאֵב וְאֶפְרַיִם בְּכָרִי הוּא: ס
- 10 שְׁמַעוּ דְבַר־יְהוָה גּוֹיִם וְהַגִּידוּ בְּאֵיִם מִמִּרְחָק וְאָמְרוּ מִזְרָה  
יִשְׂרָאֵל יִקְבְּצֵנוּ וְשָׁמְרוּ כְרַעַה עֲדָרוּ:
- 11 כִּי־פָדָה יְהוָה אֶת־יַעֲקֹב וְנֶאֱלֹו מִיַּד חֲזַק מִמֶּנּוּ:  
12 וּבָאוּ וְרִנְנוּ בְּמֵרוֹם־צִיּוֹן וְנִהְרֹו אֶל־טוֹב יְהוָה עַל־דָּגֶן וְעַל־תִּירֹשׁ  
וְעַל־יִצְהָר וְעַל־בְּנֵי־צֹאן וּבִקְרָ וְהִיתָה נֶפֶשׁ כָּנָן רוּחַ  
וְלֹא־יֹסִיפוּ לְדַאֲבָה עוֹד:
- 13 אַז תִּשְׂמַח בְּתוֹלָה בְּמַחֹל וּבְחָרִים וּזְקֵנִים יַחֲדוּ וְהַפְכַתִּי  
אֶבְלָם לְשִׁשׁוֹן וְנִתְמַתִּים וְשִׁמְחַתִּים מִיָּגוֹנָם:
- 14 וְרוּחִי נֶפֶשׁ הַכְּהֵנִים דָּשָׁן וְעַמִּי אֶת־טוֹבֵי יִשְׁבְּעוּ נְאֻם־יְהוָה: ס

### b) Verze českého překladu Jr 31,1-14 zní:

- 1 V onom čase výrok Hospodina se stane všem čeledím Izraele a oni budou mým lidem.
- 2 Tak promluvil Hospodin: *milost nalezl lid na poušti, který vyvázl před mečem, abych způsobil Izraeli odpočinutí.*

<sup>70</sup> Zkr. pro: Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. Elleger et W. Rudolph, Stuttgart 1968-1977

- 3 Z dálky Hospodin ukázal se mně. *A láskou věčnou miloval jsem tě, zachvátil jsem tě dobrotou.*
- 4 Znovu ti postavím a budeš postavena panno izraelská, znovu se ozdobíš tamburíny a vyjdeš v tanec s hrajícími.
- 5 Znovu budeš osazovat vinice v horách samařských, sázeli ti, kteří sázeli, budou sklízet.
- 6 Vždyť je den, kdy zavolali hlídače v horu Efrajimskou. *Povstaňte! A vydejme se vzhůru na Sijón, k Hospodinu - Bohu našemu!*
- 7 Toto zde praví Hospodin: *Zahlaholte k Jákobovi zvesela a jásejte k hlavě pronárodů a provolávejte, vychvalujte jeho slávu. Pravte: zachraň Hospodine lid tvůj, ostatek Izraele!*
- 8 *Hle, přivedu je ze země severní a shromáždím je ze zákoutí země. Mezi nimi společně bude slepý a chromý, těhotná, i ta, která již porodila. Shromáždění veliké se vrátí zpět sem.*
- 9 *Přijdou plačící a v prosbách o smilování, já je povedu. Zavedu je k proudům vod cestou přímou, ne klopýtnou. Neboť se stanu Izraeli otcem a Efrajim, ten bude můj prvorozený.*
- 10 Slyšte slovo Hospodina, pronárody a oznamte to na pobřežích odsud vzdálených. *A pravte: Ten, který rozptýlil Izrael, shromáždí jej a ochrání vás, jako ten, který pečuje o stádo své.*
- 11 Neboť vykoupil Hospodin Jákoba a zachránil ho z rukou mocnějších, než jsou jeho.
- 12 I přijdou a budou rozradostněni na výšině síónské a pohrnou se k Hospodinově dobrotě za obilím a moštem, čerstvým olejem a za bravem a skotem. A bude jejich duše jako zahrada zavlažená. Už nikdy nebudou zoufat.
- 13 Pak se bude panna veselit v tanci společně s jinochy i starci. *Změním jejich truchlení v jásosť a utěším jich. I rozradostním je ze zármutku.*
- 14 *I ovlažím duši kněží tukem a můj lid se nasytí mojí dobrotou,* tak praví Hospodin

### 3 Výklad veršů perikopy Jr 31,1-14 a následné porovnání odlišností mezi BHS, ČEP, BKR, Heger<sup>71</sup>

Pro práci v této sekci „výklad veršů perikopy Jr 31,1-14“, vycházím ze základu hebrejského textu z (BHS) a jeho českého překladu, který mi slouží jako „pracovní“ a je porovnáván s ostatními překlady (ČEP, BKR, Jaroslav Heger = dále jen Heger),<sup>72</sup> pokud mezi verši existují větší rozdíly, které je nutné ozřejmit. Uvedené překlady, se kterými pracujeme v této sekci, jsou zařazeny v přílohách na závěr práce.<sup>73</sup>

Způsob práce v této metodě je následující: uvedená perikopa jako celek je rozdělena na tři části: Jr 31,1-6, Jr 31,7-9, Jr 31,10-14, kde u každé této části jsou uvedeny příslušné

<sup>71</sup> Podle kriticky upraveného textu hebrejského přeložil HEGER, J. *Jirm<sup>ě</sup>jahu/Jeremiáš*, Brno: Edice Akord, 1941.

<sup>72</sup> Verše uvedených překladů ČEP, BKR a Josefa Hegera, nejsou v této sekci uvedeny v plném znění. Pro následné srovnání je nutné vzít k rukám tyto texty, které uvádím v přílohách na závěr celé práce; a tamtéž je uveden i hebrejský text z BHS.

<sup>73</sup> Seznam příloh pro danou práci: BHS (hebrejský text) – příloha č. 1 a následný překlad do českého jazyka – příloha č. 2; ČEP – příloha č. 3; BKR – příloha č. 4; Heger – příloha č. 5.

verše v pracovní verzi, po té následuje krátké objasnění týkající celkového shrnutí dané části a komentář pro jednotlivé verše.

### **3. 1 Verše Jr 31,1-6**

Pracovní text dle BHS přeložen do českého jazyka:

- 1 V onom čase výrok Hospodina se stane všem čeledím Izraele a oni budou mým lidem.
- 2 Tak promluvil Hospodin: *milost nalezl lid na poušti, který vyvázl před mečem, aby ch způsobil Izraeli odpočinutí.*
- 3 Z dálky Hospodin ukázal se mně. *A láskou věčnou miloval jsem tě, zachvátil jsem tě dobrotou.*
- 4 Znovu ti postavím a budeš postavena panno izraelská, znovu se ozdobíš tamburíny a vyjdeš v tanec s hrajkami.
- 5 Znovu budeš osazovat vinice v horách samařských, sázeli ti, kteří sázeli, budou sklízet.
- 6 Vždyť je den, kdy zavolali hlídače v horu Efrajimskou. *Povstaňte! A vydejme se vzhůru na Sijón, k Hospodinu - Bohu našemu!*

#### **Objasnění:**

Tyto verše o obnovení bezvýznamné situace zničeného národa krátce rekapituluji a připomínají nejen vyjití Izraelského národa z Egypta či Hospodinovo dávné nařízení Izraeli v poušti, ale i dohodu o zemi a volbu Siónu jako místa uctívání ve ztvárněné přislíbené budoucnosti. Lidé odmítají Boha častou položenou otázkou: „nač tolik se obávat, vždyť nás si vybral a ne je“. Dosud stále platilo, že Hospodinův záměr a neutuchající láska směřuje pouze k vyvolenému národu. Však přicházející soud, nejdříve v podobě izraelského severního království a nyní i Judy, přináší zamyšlení. Nastává situace: ohlašovaná hlídačem, pronikající invazí cizích národů, rozpolceného národa, tiché slavnosti, vytržení vinné révy i s kořeny a zboření chrámu.

Avšak i přes všechny tyto útrapy verše 1-6 dávají drobnou naději. Slůvkem „znovu“ se promění dosavadní beznadějná situace národa Izraele a to formou rozradostňujícího návratu k Hospodinovi, k jejich Bohu.

#### **Komentář k jednotlivým veršům 1-6:**

**V.1:** V první části verše není den Hospodinův, na nějž odkazuje i výraz (dle ČEP) „*onen čas*“ a (BKR) „*toho času*“, jenom dnem temnoty, hněvu a hrůzy. Oproti (BHS), kde dané pojetí času zní „*v onom čase*“ a v hebrejském znění:  $\text{בְּיוֹם הַהוּא}$  a zachovává si tak nejvýstižněji dobu, kdy soud je součástí toho dne a otevírá nové období, tak v těchto překladech se stále jedná o tzv. neurčitý čas, o kterém nikdo neví, kdy nastane. Bližší jazykové vyjádření je u Hegera, který označuje naději národa v časovém označení „*té doby*“. Slovo v hebrejském znění (dle BHS)

בְּעֵתָא, v překladu: „v onom čase“, si jako jediné nejlépe zachovává to správné pojetí pro označení nové doby.

V další části verše se setkáváme s vyjádřením (dle ČEP), že „bude Hospodin Bohem všem čeledím Izraele“. Zde chce Hospodin zahrnout a očistit najednou všechny izraelské národy, které pochází z 12 kmenů. Tato formulace je vyjádřením smluvního vztahu, který Hospodin obnoví ve svém dni. Zaslíbení nové budoucnosti spočívá na Hospodinově milosrdenství, které odedávna věrně a vždy znovu izraelskému lidu prokazoval a tudíž je určené všem čeledím Izraele, tj. celému pokolení 12 kmenů od severu k jihu celého světa.<sup>74</sup>

Důležité je ovšem konstatovat a upozornit na rozdílnosti pojetí souvislostí mezi (BHS) a (ČEP), kde (ČEP) vyjadřuje ve verši: „bude Hospodin Bohem všem čeledím Izraele“ a (BHS): „výrok Hospodina se stane všem čeledím“. Poznáváme, že (BHS) vypovídá a znázorňuje tzv. dynamickou akci zpětné přijetí celého národa a důrazně sděluje: „Teď a tady jste mým lidem. Nikdy o tom jste nepochybovali, děje se to právě nyní“.<sup>75</sup> U (BKR) je drobná rozdílnost ve výroku. Zde je výrok veden také přímou řečí, ale z významu je patrný náznak, že tato řeč se odráží k Jákobovi<sup>76</sup> a případně k jeho činům, které vykonal za pomoci svého Hospodina pro svůj lid.

V poslední části verše se setkáváme s vyjádřením „a oni budou mým lidem“, které jsou paralelní jak v (ČEP), (BKR), (BHS) i u Hegera. Ve výše citované části verše se setkáváme se slovem „lid“, u kterého je nutné rozlišovat, jedná-li se o „lid“ zaslíbený či „lid“ ostatních národů. Ať už se jedná o banální zaležitost, nad kterou každý mávne rukou, není možné ji nechat bez vysvětlení. Neboť vycházíme-li se starozákonních textů je tomuto „lidu“ dáno zaslíbení, je tudíž lidem Hospodinovým<sup>77</sup> a to ze stejného důvodu, jako je Moáb lidem Chámosovým.<sup>78</sup> Je to lid Hospodinův<sup>79</sup>, kterému patří jako jeho vlastnictví<sup>80</sup> a dědictví.<sup>81</sup> Hospodinovo vyvolení se vskutku projevuje zaslíbením, daným nejprve Abrahamovi, že se stane velkým národem<sup>82</sup> a nabývá účinnosti skrze smlouvu,<sup>83</sup> která vyžaduje věrnost obou stran, přičemž se věrnost Hospodinovi rozumí sama sebou. Hospodinova láska se k lidem

<sup>74</sup> CARROLL, R. P. *The Book of Jeremiah*. Philadelphia: The Westminster Press, 1986. 586 s.

<sup>75</sup> Je zde naznačena obnova vztahů a řádů mezi Hospodinem a lidem. Uvedení práva a prosazení Boží spravedlnosti a den Hospodinův zve k naději i ty, kteří jsou beznadějně rozptýleni, odepsáni a ztraceni, neboť mnohým lidem připadalo (v Judsku či v Jeruzalémě), že jejich úděl je zcela spravedlivě konečný a to z důvodů jejich selhání vůči Hospodinu. Jejich naděje se zakládá na Hospodinově nové smlouvě, která je označena úvodní řečí - „je výrok Hospodinův“.

<sup>76</sup> Srov. Gn 45,28

<sup>77</sup> Srov. Sd 5,11; 1 S 2,24

<sup>78</sup> Srov. Nu 21,29

<sup>79</sup> Srov. 2 S 14,13

<sup>80</sup> Srov. Dt 14,2

<sup>81</sup> Srov. Dt 4,20

<sup>82</sup> Srov. Gn 12,2; 18,18

<sup>83</sup> Srov. Gn 17,1-15

ukazuje v dějinách a v událostech, díky jíž se upevňuje jednota lidu. Z těchto událostí je pro soudržnost vyvoleného lidu nejdůležitější pobyt na poušti. Proto je velmi důležité označovat izraelský národ „lidem“, neboť jeho dějiny ho k tomu přímo vybízejí. Samozřejmě, že před a po zajetí docházelo k jeho použití k nepatrnému smyslovému odlišení. Před zajetím jsou slovem „lid“ míněni všichni obyvatelé země bez výjimky, kromě krále<sup>84</sup> a kněží<sup>85</sup> a po zajetí tento výraz označuje palestinské obyvatelstvo, které nijak zvlášť přísně nezachovává Mojžíšův zákon.<sup>86</sup> Tím však ale neztrácí a nepozbývá výsadu „vyvoleného“.

**V.2:** Verš dle (ČEP) vyjadřuje, že „milost na poušti našel lid, který vyvázl před mečem“. V překladu (BHS) nacházíme shodu s (ČEP) u některých slov. Konkrétně se jedná: v hebrejském znění: מָצָא (verb. Q 3. m. sg. pf.) a v českém překladu: „nalezl“ a dále v hebrejském znění: יָצָא (subs. m. pl.) a v českém překladu: „vyvázl“ a dále v hebrejském znění בַּחֶרֶב (subs. f. sg.) a v českém překladu „meč“. Ve slovním spojení „před mečem“ můžeme jako čtenáři spatřovat nejen symbol vzpomínky na ohrožování ze strany egyptského vojska, ale i tzv. symboliku tajemných sil, kterou v některých děsivých obrazech líčí prorok, jak „meč“ požívá a sytí se svými oběťmi a je smáčen krví pobitých.<sup>87</sup> V našem kontextu se jedná o symbol meče související se záchranou a útekem z Egypta, kde následně po vyjití z této země našel vyvolený národ „milost na poušti“.

Velkou rozdílnost u tohoto slovního spojení oproti (ČEP) a (BHS) nacházíme v (BKR), kde verš zní: „lid z těch pozůstalých po meči našel milost, když jsem chodil před ním“. Je možné tento rozdíl vysvětlit a to tím, že v (BKR) je kladen větší důraz na spásné dějiny izraelského národa a na Hospodina, který šel před nimi po vyjití z Egypta, i když z Egypta nemuseli odejít všichni najednou.<sup>88</sup>

Ve zbývající části verši se setkáváme u (BKR) „abych odpočinutí způsobil Izraelovi“ a v porovnaní s (BHS) je tato část téměř shodná. Mírnou odlišnost nalézáme v (ČEP), kde je vyjádřeno „abych přinesl mír Izraeli“. Slovo „mír“ nám naznačuje představu vztahu: mír-válka, což ovšem není nejlépe vystižené, neboť národ s nikým neválčil v dané době. Nejspíše se jedná o vystupňování smyslové představy, kdy po všem to utrpení, které zakusil vyvolený národ v podobě útlu a poroby od okolních národů, by pro něj mělo nastat období klidného života a panujícího míru. Národ by měl pod vedením Hospodina načerpat novou sílu a vydat se do nové zaslíbené země.

<sup>84</sup> Srov. 2 Kr 16,15

<sup>85</sup> Srov. Jr 34,19

<sup>86</sup> Srov. Ezd 4,1n; Neh 10,30n

<sup>87</sup> Srov. Jr 46,10

<sup>88</sup> Někteří, co se osvobodili, umřeli a jiní se narodili.

Dále mnohé na první pohled zaujme, že označení „Izraelovi“ s velkými písmeny se vztahuje k prvnímu verši, kde je toto slovo spojené s původním a historickým označením izraelského národa (budu Bohem všech čeledí Izraelových). Poprvé se s tímto označením můžeme setkat již v (Gn 32,28), kde nalézáme: „Tu řekl: nebudou tě už jmenovat Jákob (to je Úskočný), nýbrž Izrael<sup>89</sup> (to je Zápasí Bůh), neboť jsi jako kníže zápasil s Bohem i s lidmi a obstáls“. Mimo jiné je nutné podotknout, že toto označení národa v podobě různých názvů není ve SZ ojedinělé. Na četných místech SZ můžeme nalézt různorodé slovní variaty vztahující se, přímo či nepřímo, k izraelskému národu. Jimi mohou být např.: „potomci Jákobovi“<sup>90</sup>, „símě Izraelovo“<sup>91</sup> či „dům Izraelův“<sup>92</sup> apod. Převážně se tyto označení hojně vyskytují v (BKR).

**V.3:** V první části tohoto verše se dle (ČEP) se vyskytuje v překladu: „Hospodin se mi ukázal zdaleka“. Ve srovnání s (BHS), kde nalézáme: „z dálky Hospodin ukázal se mně,“ je vidět nepatrný rozdíl a odlišnosti oproti (ČEP), i když jsou si slova zdánlivě podobná. Na uvedené podobnosti slov „zdaleka/z dálky“ můžeme spatřovat tzv. záležitost citění, kterou bychom mohli vyjádřit, že když „Hospodin se ukázal z dálky“, tak se ukázal konkrétní osobě (v našem případě prorokovi Jeremiášovi) a to jednorázově a za jistým účelem. Z daného kontextu jasně vyplývá, že určeného proroka Hospodin jednoznačně přímo oslovuje. V předcházejících verších (1.,2.) perikopy Jr 31,1-14 nebyl prorok přímo osloven, až nyní. A toto oslovení je provedené „z dálky“, ne „zdaleka“. Tato hypotéza ohledně využití slova „z dálky“ má své opodstatnění. Je možné celou problematiku zdůvodnit tímto způsobem.

Kdybychom se rozhodli pro alternativu slova „zdaleka“, tak z hlediska dějové akce by se tento úkon ze strany Hospodina mohl považovat za dlouhodobý proces, který není proveden jednorázovým způsobem, ale postupným, který ještě neskončil. V uvedeném verši se jedná hlavně o přímé sdělení, takže není možné, aby sdělení nebylo jasně řečené a bylo neukončené. To by pro sz lid vůbec nepřipadalo v úvahu, aby řečník či prorok jim ohlašoval zprávy na pokračování a své jednání neukončil. Veškeré texty SZ stojí přímo svojí stavbou na

<sup>89</sup> Výraz Izrael, správně vyslovený Jisraél, zahrnuje tři ideje, které lze dobře vyjádřit třemi hebrejskými slovy: *am, eret a medina* (lid, země, stát). *Am Jisrael* znamená lid Izraele a označuje židovský lid. Kořeny tohoto lidu lze vysledovat zpět k Abrahámovi-Sáře a skrze ně k Noemu a k Adamovi-Evě. Mnozí si myslí, že to je pouhá mytologie, ale již v raném středověku si Židé uvědomovali, že důkaz pro tento řetěz potomků je ten, co nazývali „pravou tradicí“, tj.: můj otec mi řekl, že jsem Žid atd. Nikdo si to nevymyslel. Každé pokolení se prostě zařadilo do řetězce a to i za předpokladu, že neexistuje o tom žádná psaná dokumentace, která by „prověřila“ pravost samotného řetězce. Členství židovského lidu je tedy věcí příbuzenské řady, v případě konverze je takový člověk zařazen do linie potomků. *Am Jisrael* byl zformován dvěma událostmi: první byl příslib potomstva Abrahámovi skrze Izáka (Gn 21,12) a druhou byla smlouva uzavřena na Sinaji mezi Hospodinem a izraelským lidem (Ex 19,5; Dt 7,3-8). Tyto klíčové momenty určily na věčné časy podstatu a trvalost židovského lidu a oba koncepty dohromady vytvářejí židovskou identitu jako kombinaci biologie a kultury, příbuzenství a povolání.

<sup>90</sup> Srov. Ž 22,24

<sup>91</sup> Srov. BKR: 31,36; Neh 9,2

<sup>92</sup> Srov. BKR: Jr 33,14



úvodu a ukončení každého sdělení. A při použití slova „zdaleka“ by mohl takový sz člověk z daného smyslu verše chápat, že se nejspíš jedná o pouhou představu. Samozřejmě, že mnozí z nás mohou souhlasit s tím, slovo „zdaleka“ je jakési postupné sebeukazování se a ve spojitosti se zjetím by tato hypotéza i byla možná, neboť Hospodin na ně nezapomněl a ukazuje se ne přímo, ale postupně, neboť má trpělivost. Avšak toto vysvětlení raději necháme stranou, a nevyužijeme ho.

Než přistoupíme k další části verše, tak v (BKR) nacházíme téměř odlišné slovo od jiných překladů a to slovo „za starodávnať“, které nám jasně ukazuje, že Hospodin je tu po celou dobu dějin izraelského národa, tj. ve všech dobách.

Ve další části textu verše nenacházíme žádné velké rozdíly (BKR, ČEP, BHS a Heger). Bůh vyznává lásku<sup>93</sup> jeho vyvolenému národu. Slituje se nad ním a hodlá mu odpustit i přes velkou nevěru a hříchy národa. Pouze v (BKR) je zesílená láska k národu tzv. „věčným milováním“ a to po způsobu, že je ochoten i zapomenout na jeho hříchy.

V závěru verše hlavně v (BHS) nacházíme „zachvátil jsem tě dobrotou“. Jedná se o slovo v hebrejském znění:  $\text{חָנַן}$  (verb. Q 1. m. sg. pf.) a v českém překladu: „mít trpělivost“, „zachovávat“, „uchopit“, „uchvátit“ a pak i „zachvátit“ a nejmýstižněji určuje jednání Hospodina, oproti jiným překladům např. (ČEP) a (BKR), kde v obou případech se klade důraz na prokazování milosrdenství, ale pouze příslovečným označením: „trpělivě“ či „ustavičně“. Nahlédneme-li do smyslu těchto slov, tak se samozřejmě jedná ze strany Hospodina o neustálé prokazování milosrdenství. V mnoha situacích nemusel být Hospodin vůbec milosrdný.<sup>94</sup> To hlavně z důvodů neustálých podlostí a přestupků, které mu opakovaně činili. Nedal však průchod svému planoucímu hněvu<sup>95</sup> a učinil gesto „zachvátil je dobrotou“.

**V.4:** Dle (BKR) nacházíme v úvodní části verše zcela odlišný významový charakter smyslu daného textu verše, který zní: „ještě vždy vzdělávati tě budu, a vzdělána budeš“. Toto „vzdělávání“ je často vyskytující v (BKR<sup>96</sup>) a sice zesiluje důraz na Hospodinovu přítomnost u izraelského národa a jeho záměru s ním, ale oproti jiným překladům (ČEP), (BHS) a Heger,

<sup>93</sup> Podle židovské tradice vyjadřuje slovo *ahava* (láska) několik významů a pojmů. V prvním smyslu je výrazem pro lidskou lásku (Jáko miloval Josefa či Jonatán miloval Davida apod.) a v druhém smyslu poukazuje na Hospodinovu lásku k člověku, zvláště k celému národu. V tomto případě *ahava* zahrnuje tři pojmy: *chesed*, *rachamim* a *cedek*. Přičemž *chesed* je nezasloužená láska, kterou Hospodin miluje své stvoření a má ontologický charakter. Je částí struktury světa např. Ž 118,1. *Rachamim* je rovněž nezasloužená láska, odvozená ze slova pro „lůno“. Vyjadřuje Hospodinovo milosrdenství vůči člověku a je morálním výrazem, nikoliv ontologickým. Podle rabínské metafory si musí přesednout z trůnu soudu na trůn milosrdenství. A *ahava abba* (veliká láska) či *ahava(t) olam* (věčná láska) vyjadřuje obzvláštní lásku, kterou Hospodin miluje svůj vyvolený lid. Tato láska je překypující a zároveň stálá, je to jeho dar svému lidu, často skrytý, přesto vždy přítomný, nikdy nekončící. Je to jeho příslib času obnovení intimního vztahu s nimi na konci dnů.

<sup>94</sup> Srov. Oz 1,6

<sup>95</sup> Srov. Oz 11,8

<sup>96</sup> Srov. Ž 28,5; 89,3; Ez 36,10; nebo v (BKR) Gn 2,22 zobrazuje metaforické „vytvoření ženy“.

tak poněkud umenšuje toto Hospodinovo konání<sup>97</sup>. U zbývajících citovaných překladů se setkáváme s odlišným typem chápání záměru s vyvoleným národem a to s takovým, že bude znovu „zbudován“, „postaven“ a to také dokazuje výskyt slova v hebrejském znění: בָּנָה (verb. Q 2. f. sg. impf.) a v českém překladu znamenající: „budovat“, „stavět“. V některých případech by se dalo dané hebrejské slovo přeložit i „vzdělávat“. Mnozí čtenáři jistě podotknou, že Hospodin může být nejen „architekt“, ale i „učitel“. Kdybychom však vystihli Hospodina pouze jako učitele, tak by celkové chápání úvodní části verše znamenalo, že národ se má ještě co učit. Což ovšem není ten pravý smysl. Takovými slovy to jistě prorok nechtěl vyjádřit. Měl určitě na mysli, že národ má být znovu vybudován po svém zdecimování a pokoření. Má vyvstat ze sutin a z mrtvé země.

Hospodina tudíž musíme spatřovat jako „architekta“, který mimo jiné buduje vše, co zamýšlí. Není v jeho tvořitelském plánu pochybnost, že by tento svět měl být chaotický. Dosadíme-li za tento smysl „budování“ i teologické pojetí, tak vždy je význam slova „tvoření“ či „budování“ prvním úkonem, které pochází od Hospodina.

Dalším slovem, které stojí za zamyšlení, je slovo „panna“. V hebrejském znění: בתולה (subs. f. sg.) a v českém překladu: „panna“ nám naznačuje, že dané slovo bylo často používáno hojně u Izraelitů.<sup>98</sup> Ve verši však nejde o konkrétní označení osoby, která by měla přízvisko „sexuálně nečinná“. Toto slovo bylo často užíváno jako „pojmem“, který označoval obrazným způsobem národ Izraelský. Jako vzor a příměr mu bylo právě slovo „panna“. Nejspíše z hlediska nevinnosti, kterou vzbuzovala u Hospodina lítost a tudíž nemohla být díky své obrazné mladické nerozváženosti potrestána jeho rukou za chyby, kterými se dopouštěla. Na mnohých místech SZ se setkáváme s různorodými označeními slova „panna“. Např. „panna, dcera sijónská či jeruzalémská“<sup>99</sup>, ale i Babylónská<sup>100</sup> či v našem případě „panna izraelská“. V mnohých případech se může dané slovo označovat i mladého muže.<sup>101</sup>

Ve zbývajících částí verše se setkáváme s činností národa, které souvisí se „slavením“. Jedná se o „zdobení“, které předchází každé slavnosti. Dle (BHS) toto „zdobení“ je vyjádřeno v hebrejském znění: יָדָה (verb. Q 2. f. sg. impf.), v českém překladu: „zkrášlovat“, „zdobit“, „vyparádít se“. Ve sz době každá taková slavnost byla veliká událost a konaly se náležitě

<sup>97</sup> Pokud však není v (BKR) daný smysl slova „vzdělávat“ chápán ve významu „zbudován“.

<sup>98</sup> A nejen tam. U mnoho národů bylo toto slovo užíváno. Např. u Egyptanů, kde se tento termín nacházel již v pyramidových textech a svým označením znamenal „ochránkyni“, která otevřeně byla nazývána matkou všech budoucích rodiček. Nebo v ugaritských textech je často uváděna tímto přídomek „Anatova či Baalova žena“, představující sexuálně čilou ženu (srov. SELMS, A. V. *Marriage and Family Life in Ugarity*. London, 1954. 69 s. a 109 s.).

<sup>99</sup> Srov. Iz 37,22

<sup>100</sup> Srov. Iz 47,1

<sup>101</sup> Srov. Dt 32,25

dlouhé přípravy na ni. Proto jakékoliv „zkrášlování“ v podobě ozdob či šperků nutně náleží k oslavám, neboť mimo slavnostní dny bylo přehnané používání zdobných předmětů nemilosrdně odsuzováno.<sup>102</sup>

Po tzv. „zkrášlení“ musí přijít samotný průběh oslavy. Ta proběhne dle (BHS) náležitým způsobem a to dle našeho pracovního překladu: „znovu se ozdobíš tamburíny a vyjdeš v tanec s hrajícími“. Dalo by se říci jednoduše, že někteří z těch, kteří se účastní oslavy, dostanou do rukou tamburíny<sup>103</sup>, aby mohli doprovázet oslavu „hudebním doprovodem“ ty, kteří se dají v „tanec“. Ve slově „tanec“ můžeme ve SZ spatřovat nejen zdroj zábavy,<sup>104</sup> ale i náboženský význam pro celý izraelský národ.<sup>105</sup> Skupiny žen (a dle našeho překladu panna izraelská) tančily při příležitosti národních oslav, např. po přechodu Rudého moře,<sup>106</sup> při vojenských vítězstvích<sup>107</sup> či náboženských svátcích.<sup>108</sup>

V jiném překladu např. (ČEP) nacházíme pro zbývající část verše nepatrný rozdíl oproti (BHS), (BKR) a Heger. Nalézáme toto znění: „znovu se ozdobíš bubínky a vyjdeš k tanci s těmi“, ale nenásleduje již po vzoru ostatních překladů: „s hrajícími“, ale „kdo se smějí“. Celé toto vyznění „kdo se smějí“ by mohlo mnohým nepřipadat zase tak divné, neboť k oslavě nutné patří „smích“. Problém je však v tom, že bychom mohli použít hypotézu vztahující se k činnosti „smíchu“, ale mi ji nemůžeme dávat pouze do souvislosti s lidskými emocemi. Do příměru tzv. smějících bychom mohli zařadit, kromě klasické lidské emoce, také okolní národy, které zasadily izraelskému národu tvrdou porážku a uvedly je do vyhnanství. Tudíž tyto okolní národy jsou ti konkrétně „smějící“ a po zásahu Hospodina a porážce okolních národů, bude opět izraelský národ ten, kterému budou všichni podrobeni a beze všech překážek s nimi bude moci „vyjít v tanec“.

Musíme však opomenout přirovnání významu slova „smát“ s texty SZ, kde zřejmě slovo „smích“ je jazyková ustálenost. Např. u Jóba 5,22 nacházíme: „*vysměješ se zhoubě, hladomoru; a neboj se zemské zvěře*“. Při užití této jazykové formy „vysmívat se“ nacházíme i možnou spojitost s Hospodinem, neboť i ten se směje.<sup>109</sup> První zmínky o „vysmívání“ pochází již od Abrahama<sup>110</sup> a jeho ženy Sary.<sup>111</sup>

<sup>102</sup> Srov. Iz 3,18-23

<sup>103</sup> V hebrejském znění:  $\text{תוף}$  (LXX –  $\tau\acute{\upsilon}\mu\pi\alpha\nu\acute{\omicron}\nu$ ). Jedná se o nástroj podobný tamburíně, který se držel v jedné ruce a druhou se do něj klepalo. Užíval se k doprovodu zpěvu a tance (Ex 15,20). V SZ vždycky vyjadřoval radost a veselí, ať už na slavnostech Iz 5,12 či při oslavách vítězství (1 S 18,6).

<sup>104</sup> Srov. Ex 32,19

<sup>105</sup> Jakákoliv oslava byla ve SZ označována jako tzv. národní slavnost, ke které se přidalo i slavení různých významných židovských svátků.

<sup>106</sup> Srov. Ex 15,20

<sup>107</sup> Srov. 1 S 18,6

<sup>108</sup> Srov. 2 S 6,14

<sup>109</sup> Srov. Ž 2,4; 59,9

<sup>110</sup> Srov. Gn 17,17

<sup>111</sup> Srov. Gn 18,12-13; 21,6

**V.5:** Tento verš není nutné dělit na části, neboť nejsou mezi jednotlivými překlady (ČEP), (BKR), (BHS) žádné rozdílnosti a čtenářům jednoznačně podávají jasný výklad. Vyjma textu verše u překladu Hegera, kterého je nutné si povšimnout. Uvedený verš od Hegera zní: „Révový keř zas nasázíš na vinicích, na vzdělaných horských šomeromských svazích: první hrozný sebere ten, kdo jej zasázel“. Zaměříme-li se u tohoto překladu na slovo „vinice“, které je dle (BHS) v hebrejském znění: **קִרְפֹּף** (subs. m. pl.), tak za tímto slovem můžeme hledat určitou spojitost celoroční práce na vinicích: sázení, obdělávání a sbírání. Na první pohled je to sice odlišný náhled Hegera na překlad, ale jedná se o stejný text, který nám nabízí i ostatní překlady. On se ještě více zabývá detailním rozpracováním „révového keře“, neboť obrazně v nich spatřuje jednotlivé kmeny izraelského národa, neboť takový keř má mnoho hroznů a co jeden hrozen to „tisíce bobulí“, které představují jednotlivého člověka daného izraelského národa. Samozřejmě ten první, který sebere „první hrozný“, bude samotný Hospodin, který tyto nové „révové keře“ nasází „znovu“ na „šomeromské svahy“. Toto sázení bude provedené „znovu“, které se zde opakuje a nám oznamuje, že v těchto slovech spatřujeme nejen perspektivní naději pro izraelský národ, ale i opětovnou trpělivost Hospodina s neposlušným národem. Toto sázení v hebrejském znění: **עָטַר** (verb. Q 3. m. pl. impf.) a v českém překladu: „osazovat“, „sázet“, „přípevnit“, nám vysvětluje, že sázení je ve většině případů spojené s vinnou révou.<sup>112</sup> Avšak v textech SZ se setkáváme i s vysazováním jiných rostlin či stromů<sup>113</sup> a to: ovocnými, olivovými,<sup>114</sup> tamaryškovými či cedrovými.<sup>115</sup> Mnoho z nich se vztahuje i ke kontextu, ve kterém je často zmiňováno budování domu a měst.

Slovo v hebrejském znění: **עָטַר** a jeho odvozeniny jsou užívané přímo k Hospodinovi, který je tím velkým zahradníkem a sázejícím.<sup>116</sup> Se slovem „vinice“ si mnozí dávají do spojitosti také s vínem, které se po sběru hroznů vyrábělo. I když slovo „víno“ se nachází až ve dvanáctém verši této perikopy, tak můžeme hledat již možnou spojitost vína s izraelským národem v našem zkoumaném verši. Představím jistý obrazný příklad: Hospodin přinesl víno jeho lidem, když je vyvedl z Egypta<sup>117</sup> a zasadil národ vlastníma rukama,<sup>118</sup> obklopen hlasem vína rozhodl,<sup>119</sup> že „vinice Hospodina zástupů je dům izraelský a muži judští sadbou, z níž měl potěšení“.<sup>120</sup> Později se však Hospodinova vinice se stala zdivočelou až zpustlou vi-

<sup>112</sup> Srov. Gn 9,20 ; Dt 20,6 ; Ez 28,26 ; Am 5,11; Mi 1,6

<sup>113</sup> Srov. Lv 19,23 ; Dt 16,21

<sup>114</sup> Srov. Kaz 2,5 ; Dt 6,11; Joz 24,13

<sup>115</sup> Srov. Gn 21,33; Iz 44,14

<sup>116</sup> Srov. Jr 11,17

<sup>117</sup> Srov. Ex 15,17

<sup>118</sup> Srov. Ž 80,15

<sup>119</sup> Srov. Iz 60,21

<sup>120</sup> Srov. Iz 61,3

nicí.<sup>121</sup> Přes opětovné volání skrze proroky, nechal svou vinici poničit. Byla povadlá a uschlá, vítr ji ostře prořezával polosuchými větvemi, tak jako byl lid izraelský vykořeněný v exilu<sup>122</sup> ze svojí země. Až později byla Hospodinova znovu pronesena slibem skrze proroka Ámose: „zasadím je do jejich půdy a již nikdy nebudou vykořeněni ze své země, kterou jsem jim dal, praví Hospodin, tvůj Bůh“ (Am 9,15).

Na předešlém obrazném příkladu, který jsem uvedla v předcházejícím odstavci je možné vidět spojitosti důležitých prvků s dějinami izraelského národa. Jsou jimi určující slova veršů: „vinná réva/osazování/prvotina určená Hospodinovi (vino) a dějiny izraelského národa: vyvolení národa a přináležení zaslíbené země/příchod do zaslíbené země/uctívání Hospodina jejich jediného Boha.

Dále setkáme-li se v textu u (BKR) se slovem „štěpovat“, tak nemusíme činit žádné odlišné komentáře, neboť dané slovo náleží do slov odvíjejících se od pracovní činnosti, která souvisela s odbornou péčí o révový keř. Ten se musí pravidelně zaštěpovat, zalamovat a roubovat. Odstraní-li se staré, nové výhonky znovu vyrostou. A tak to bude i s „novým Izraelem“.

U Hegera nás jistě zaujme na první pohled místo, kde se budou vysazovat vinice. Je to zcela jiné zeměpisné označení, než se setkáváme u překladů ČEP), (BKR) a (BHS). Tyto překlady nám ozřejmují, že výsadba se bude konat v „horách samařských“, avšak Heger uvádí zcela jiné označení a to „šomeromské svahy“. V daném smyslu jde o jeden a týž samý název lokality, avšak v jiném slovním podání. Celou problematiku ozřejmím.

Tyto „hory“ či „svahy“ jsou původně označovány jako „šomeromské“ a to od jména majitele, který pozemek koupil za 2 talenty.<sup>123</sup> Byl to Šemer<sup>124</sup> a hora se jmenovala שְׁמֵרֹן po svém majiteli, což znamená Samaři,<sup>125</sup> které se stalo hlavním městem severního Izraele a jeho okolí. Toto město nechal vybudovat Omrí<sup>126</sup> a mělo velmi dobrou strategickou polohu,

<sup>121</sup> Srov. Jr 2,21

<sup>122</sup> Srov. Jr 24,6

<sup>123</sup> Talent (hebr. *kikkār* = kulatý, akkad. *biltu* = břemeno, řecky = *galantin* = váha). Největší jednotka, pojmenována zřejmě podle svého charakteristického tvaru, do něhož se opracovávaly velké kovové kusy, jako tomu bylo u olověného víka éfy (Za 5,7). Používalo se ho k vážení zlata (2 S 12,30) a stříbra (1 Kr 20,39) či železa (1 Pa 29,7) a bronzu (Ex 38,29). Existoval lehký talent cca 30 kg a těžký cca 60kg (orientační údaj je pouze přibližný). Ve SZ se často platilo v kovech a stříbro bylo jako nejdostupnější a platilo se v něm za koupě nemovitostí. Např. Jeremiáš získal pole v Anatótu za 17 šekelů stříbra (Jr 32,9) a Abrahám koupil jeskyni Makpela za 400 šekelů stříbra apod.

<sup>124</sup> Srov. 1 Kr 16,24

<sup>125</sup> PARROT, A. *Samarie, capitale du royaume d'Israel*. Neuchatel, 1955.

<sup>126</sup> Omrí (hebr. *זמרי*) velitel z Isacharova kmene za Davidovy vlády (1 Pa 27,18) a šestý král severního království Izraele a zakladatel nové dynastie po smrti Éliho (1 S 1-4), který „soudil Izrael po čtyřicet let“ (1 S 4,18). Svědectví o jeho službě negativně poznamenala hříšná svatokrádež jeho synů a vlastní slabost, když je nedokázal vyloučit z jejich svatého úřadu. Po smrti Baeši tj. zakladatele krátké 2. dynastie v severním Izraeli (asi 900-880 př. n. l.), Omrí kraloval cca 12 let s krátkodobou přestávkou. Jeho nejvýznamnější počin bylo vystavění nové izraelské metropole na místě koupeném od Šemera (1 Kr 16,24).

ale padlo do rukou asyrským vládcům, kteří odstěhovali většinu izraelského lidu. Území samařské bylo po staletí také správním městem ostatním říším např. babylónské, perské, ale i římské pod správou Septima Severa, který se ujal převážně k jeho přestavování.

Tudíž z hlediska celého kontextu verše je možné říci pár slov závěrem a to, že izraelský lid byl mnohými okolními národy podrobován a jako první přišlo na řadu „severní království.“ To také bude, z hlediska výhledu do budoucnosti pro vyvolený národ, jako první zbudováno (sazeto) na svém původním místě a to „na samařských či šomeromských svazích“.

**V.6:** Tento verš ukončuje námi rozdělenou část úseku perikopy Jr 31,1-14. Vyjádřením v první části verše dle (BHS) „vždyť už tu je den“, v hebrejském znění: כִּי יֵשׁוּב יוֹם, nás připravuje na přicházející změnu, která nastane novým „dnem“. Očekávání takového „dne“ se nikdy nedalo zjistit z pohledu časovosti, neboť v Písmu se nikdy neklade důraz na abstraktní plynutí času, ale na to, jakým obsahem naplňuje Bůh určitý historický okamžik. Oproti cyklickému pohledu, který byl ve starověku běžný, lze toto pojetí času označit za lineární či přímočaré. Hospodinův záměr spěje k vyvrcholení a naplnění, věci nepokračují do nekonečna ani se nevrací k počátečnímu bodu. Dle našeho textu musíme vycházet, že starozákonní texty zdůrazňují „dny“, „časy“, v nichž Hospodin prosazuje svůj záměr ve světě.<sup>127</sup> Nikdy nenacházíme v záznamech přímé označení, jaký den vše nastane. Neznamená to však, že izraelský národ nepoužíval námi klasické dělení roku na měsíce, týdny a dny.

Tato často používaná frazeologie byla zřejmě velmi běžně používaná izraelským lidem. Vždy znamenal den, kdy Hospodin zasáhne, aby postavil Izrael do čela národů, bez ohledu na to, zda je mu věrný. Může tento „den“ přijít a přichází v různých podobách. Nemusí jít pouze o invazi cizích národů, ale i o přírodní katastrofy. Je obklopen mnohými teologickými náměty a ve SZ je spojován vždy s „dnem Hospodinovým“, který je též naznačen ve verzích (ČEP) „vždyť už je tu den“ a Hegera „přijde den“.

Posuneme-li náš výklad o krok dále, setkáme se ve verši se slovem „hlídači“. Překlady neshodně vypovídají o uvedeném slově. V (BKR) jsou „strážní“ a u Hegera zase „strážci“. Akorát (ČEP) a (BHS) uvádí shodně slovo „hlídači“. Hebrejské znění: נֹצְרִים (verb. Q m. pl. ptc.) a v českém překladu: „střežit“, „hlídat“, „mít dozor“, nám sděluje, že v příhodný den budou také povoláni hlídači. Je velmi důležité se na pár řádcích zabývat významem slova „hlídači“, neboť taková práce „hlídačů“ byla v dané sz době velmi důležitá. Jejich pracovní náplní nebylo pouze to, že hlídali úrodu před zloději, ale měla i funkci pozorování, zda se na

<sup>127</sup> Tyto stanovené „časy“ vymezuje Hospodin ve své svrchovanosti, takže ani Syn během své služby ve světě neznal den ani hodinu, kdy tento okamžik nastane (Mk 13,32; Sk 1,7). Boží svrchovanost tak stanovuje tyto „časy“ v životě jednotlivců (Ž 31,15).

město nechystá nepřátelský útok. Mimo jiné upozorňovali krále na každého člověka, který se blížil k městským hradbám.<sup>128</sup> Na jejich práci tudíž závisel pokojný život za hradbami.

V našem překladu můžeme nalézt odlišnost naplnění práce hlídačů. Shledáváme zde, že „hlídači“ měli zastat práci tzv. „hlasatelů“, které měl lid následovat a uposlechnout. Otázkou je však, kdo ty „hlídače zavolal“ a kdo jim dá tento příkaz k pronesení: „povstaňme a vydejme se vzhůru na Sijón, k Hospodinu - Bohu našemu!“ V tomto ohledu to nemůže být nikdo jiný než samotný Hospodin, neboť takové ohlášení není možné z lidských sil vykonat. Jsou k tomu dva důvody a těmi jsou: toto sdělení pro veškeré pokolení izraelského národa by nemohli vyslyšet všichni (pouhý zlomek) a dále lidskému panovníku nepříslušelo, aby vydával příkazy za Hospodina. Pouze Hospodin je uváděn jako „strážce“ a „oznamovatel“ nebezpečí a udržovatel života,<sup>129</sup> míru<sup>130</sup>, poznání.<sup>131</sup>

Musíme si položit otázku, proč měl být národ svolán z hory Efrajimské? Tato hora se sice uvádí v (BHS) v hebrejském znění: הַר v jednotném čísle, avšak v českém překladu může označovat nejen osamělou horu, ale i „pohoří“ či horské pásmo nebo kopcovitý terén. Začneme-li zkoumat dané slovo, tak nejen že slovem „hora“ nebo „kopec“ můžeme klasickým způsobem označovat určité výškové geografické rozdíly, ale i přímou lokalizaci dané „hory“. Podíváme-li se do textu SZ, setkáváme se na četných místech s přímými označeními daných pohoří. Problém je však v tom, že to co nám říkají texty SZ o „horách“, nemusíme vždy nacházet ve skutečných reálných mapách. Těžko se tyto lokalizace identifikují, takovým příkladem je hora Sinaj.<sup>132</sup> Jak tento problém však souvisí s naším veršem?

Odpovědí a vysvětlením je, že označení slova „hora“ se vždy i v legendách spojuje s místem bohů. Ve SZ byla „hora“ symbolem věčného trvání, stálosti a existovala od pradávna, což svědčilo o Stvořitelově moci. Jak bylo výše naznačeno o slovu „hora“, nemuselo se vždy shodovat s „horou“ jako takovou. Ve slovní spojitosti „efrajimská“ nám jasně vysvětluje, že

<sup>128</sup> Srov. 2 S 18,24-24

<sup>129</sup> Srov. Ž 25,20; 40,12

<sup>130</sup> Srov. Iz 26,3

<sup>131</sup> Srov. Př 22,12

<sup>132</sup> Sinaj, hora. Poloha není přesně známa, kde se tato hora nachází. Různí badatelé považují za horu Sinaj tyto hory: Džebel Músa, Ras es-Safsaf, Džebel Serbál a horu blízko al-Chróbu. Počátky tradice hovoří ve prospěch Džebel Serbálu a sahají až k Eusébiovi. Avšak ale tradice a většina dnešních badatelů považuje za horu Sinaj Džebel Músa, neboť na úpatí stojí klášter sv. Kateřiny a zde objevil Tischendorf slavný unciální rukopis řecké bible z 4. stol., nazývaný Sinajský kodex. Hora Sijón bylo původně jméno pahorku v jihovýchodní části Jeruzaléma, na němž leželo staré božiště, ovládané až do Davidových časů Jebúsejci. O jeho dobytí vykládá (2 S 5,6-9). Později je הַר názvem chrámového pahorku (Iz 10,12) a celého posvátného okrsku (Jl 2,15) a konečně přeneseně i je názvem celého Jeruzaléma (Iz 10,24) a izraelského národa (Ž 126; 129,5). V obrazném smyslu může הַר (a zvláště dcera sijónská) označovat lid Hospodinův, třeba by pobýval ještě mimo Palestinu v babylónském zajetí (Iz 40,9). Samotné jméno může také souviset s památníkem či pomníkem, mohylou a náhrobkem (2 Kr 23,17). Také je pravděpodobné, že mohlo označovat skálu, která byla ve středu prastarého božiště už dávno v předizraelské době považována za náhrobek vegetativního božstva, které na podzim s přírodou hynulo a na jaře bylo oživováno a v Jeruzalémě uctíváno (Ž 122,6).

geografický se jedná o území Efrajima,<sup>133</sup> Josefova druhého syna,<sup>134</sup> který převýšil svého staršího bratra a stal se větším národem.<sup>135</sup>

Ve zbývajících částech verše nacházíme apel na následování hlasu a vyjití ze svých domovů a následování Hospodinova hlasu výzvou v hebrejském znění: קָם (verb. Q m. pl. imp.) a totéž v hebrejském znění: עָלָה (verb. Q 1. m. pl. impf.), v českém překladu: „povstaňme“ a „vydejme se“. Zde u prvního slova „povstaňme“ nacházíme změnu stavu činnosti. Vše až dosud setrvalo v klidném a tichém chodu svých dějin, ve kterých žil izraelský národ. Nyní přichází příkaz z vytržení dosavadní činnosti poklidného života a nutnost „usebrat“ se z pokřivení a žalu, vzchopit se a vydat se na cestu za Hospodinem, který až doposud trpělivě snášel veškeré provinění a nyní „udává“ směr. Volá k místu, které vybral sám<sup>136</sup> a je platné.<sup>137</sup> Tato neočekávaná změna je umocněna slovem v hebrejském znění: וַנֵּעַלָה.

Málá poznámka na okraj, že význam hory „Sinaj“ je dán z doby vyvedení izraelského národa z Egypta,<sup>138</sup> kdy k ní dorazili ve třetím měsíci po vyjití a utábořili se u jejího úpatí, z níž bylo vidět na její vrchol. Na této hoře se Mojžíšovi zjevil Hospodin a dal mu Desatero přikázání a další zákony. Smlouva, kterou zde Hospodin uzavřel se svým lidem, hrála velkou roli při spojování jednotlivých kmenů a utváření jednotného národa. Proto v našem případě sehraje tato „hora Sinaj“ velmi důležitou a hlavní roli a to nejen v obrazné podobě oblasti, kam má národ vystoupit.<sup>139</sup>

### 3.2 Verše Jr 31,7-9

Pracovní text dle BHS přeložen do českého jazyka:

- 7 Toto zde praví Hospodin: *Zahlaholte k Jákobovi zvesela a jásejte k hlavě pronárodů a povolávejte, vychvalujte jeho slávu. Pravte: zachraň Hospodine lid tvůj, ostatek Izraele!*
- 8 *Hle, přivedu je ze země severní a shromáždím je ze zákoutí země. Mezi nimi společně bude slepý a chromý, těhotná, i ta, která již porodila. Shromáždění veliké se vrátí zpět sem.*

<sup>133</sup> Hranice efrajimského území jsou zaznamenány v Joz 16. Některé topografické rysy této hranice se podařilo určit zcela přesně, ale většinu zmíněných míst však nelze zatím spolehlivě lokalizovat. Oblast, která tudíž připadla Efrajimovi, je převážně pokryta relativně vysokými horami, spadne zde více srážek než v Judsku a také se zde nachází více úrodné půdy.

<sup>134</sup> Srov. Gn 41,50-52

<sup>135</sup> Srov. Gn 41,19

<sup>136</sup> Srov. Dt 17,8

<sup>137</sup> Srov. Iz 40,8; Num 23,19

<sup>138</sup> Srov. Ex 19,1

<sup>139</sup> K vystupování patří také sestupování יָרַד. Celkově jsou to horizontální pohyby člověka na cestě víry a pohybů v lokalitě. Tyto pohyby vyznačují směr pozemského putování v kontextu výhledu k zaslíbenému cíli a vzpomínkami na místo, odkud se vyšlo. Mimo jiné jsou to ale pohyby vertikální a první výskyt této dvojice je zachycen již v Gn 28,12 a v Kaz 3,21.



- 9 *Přijdou plačící a v prosbách o smilování, já je povedu. Zavedu je k proudům vod cestou přímou, ne klopýtnou. Neboť se stanu Izraeli otcem a Efrajim, ten bude můj prvorozený.*

### **Objasnění:**

Každému národu, který opovrhoval lidem izraelským v jejich oslabení, bude Hospodinem oznámeno, že bude vyvolený národ zachráněn a přiveden zpět do zaslíbené země. Jejich opětovná perioda smutku bude ukončena a jejich setkání nastane s Hospodinovou neutuchající laskavostí a vřelostí. Zpěv, který zazní a k němuž mají být strženy i pronárody, vyjádří radost nad spásou lidu a nad podivuhodnou změnou údělu. Z pozůstatku Izraele si Hospodin shromáždí a vytvoří nový lid, kterému změní jeho úděl. Vrátí mu jeho čest a posláni, kdy se opět stane hlavou pronárodů.

V tomto úseku veršů je také obsaženo nejen velké nadšení pro přicházející štěstí, ale i hodně povyku ohledně návratů Izraelských lidí z diaspor celého světa (ze severu a jihu<sup>140</sup>). Mnohdy je tento návrat připodobňován invazní cestě od krutého nepřítele. My však musíme vidět v tomto návratu dva obrazy národa: ten první je zobrazován v dobách, kdy byl nepřemožitelným národem a vyhrával každou válku. Jeho neporanitelnost naháněla strach všem okolním národům. Tento neporazitelný přichází do své zaslíbené země, kterou jim Hospodin zaslíbil. A ten druhý přichází po všech těch letech z různých koutů světa, zlomený a poražený, nemocný, slepý a chromý, plný zkušeností smrti. Již to není ten národ, který byl nositelem života při praotci Jákobovi.

Po tomto návratu nastává tudíž nový život v podobě obrazu ženy, která je zde zachycena jako charakteristická nositelka nového života a útěšné změny, kdy se opět stane Hospodinovým vlastnictvím, prvotinou, ukázkou pro všechny národy. Opět poznají lidé z Izraele svého Hospodina jako otce, pastýře, vykupitele a krále. Jejich životní zkušenosti budou rozradostněné a plné života z Hospodinovy věčné lásky.

### **Komentář k jednotlivým veršům 7-9:**

**V.7:** Tento verš není nutné dělit na části, neboť ve všech překladech je smysl téměř shodný, až na nepatrné rozdíly. Proto v úvodním vysvětlení budu pracovat se slovy verše bez konkrétního určování, z jakého překladu se zkoumané slovo nalézá.

Verš začíná tzv. „toto praví Hospodin“, což je klasická ustálená zvyklost v použití slovesa „praví“ v hebrejském znění: **אָמַר**, která je hlavní pro přímou konverzaci, avšak je-li

<sup>140</sup> Srov. Iz 43,6

hlavní jednající osobou Hospodin,<sup>141</sup> což ovšem nemusí být vždy samozřejmé. My můžeme toto jazykové ustálení nacházet v různých podobách literárního kontextu, při zosobňování, alegoriích či přímé řeči (taková je forma v našem verši). Mimo jiné může také vycházet z různých slov<sup>142</sup> užití, např.  $\text{הָאֱלֹהִים}$ ,  $\text{הָאֱלֹהִים}$  či ze samostatného slovesa  $\text{אָמַר}$  v infinitivní formě s předložkou tj.  $\text{לְאָמַר}$ .

V uvedeném verši se setkáváme s promluvou, která je pojata „hrdě“. Není to obyčejné „pravení“ či „chvástání“<sup>143</sup>, ale vážné sdělení konkrétním posluchačům. Jedná se o výzvu, že jejich Hospodin je tady pro ně a že jeho slovo není obsaženo pouze ve „tvoření, které provází člověka životem. Prorok tudíž nechce podávat falešné a smyšlené<sup>144</sup> výpovědi, ale slova, která jsou prokazatelně smysluplná a která mají posluchače upozornit na jejich aktuální situaci.

Po oznámení přímé řeči následuje jeho výpověď a sdělení „v přímé řeči“ ohledně svolávání a chválení. Již by měl být ukončen smutek a měla by nastoupit radost z toho, že národ je národem vyvolených. Po slovech bédování<sup>145</sup> nastávají slova útěch a nadějí. Tato forma naděje představuje pro izraelský národ nový život, kdy vše nové nastane. Tato radostná chvíle v podobě „nového života“ se vrací až k samotnému počátku dějin izraelského národa a to k Jákobovi.

Tento zpětný pohled, až k samotným kořenům počátku historie národa, nacházíme téměř ve všech textech SZ a to vždy za situace, kdy se národ nachází v problémech. To, že si připomínají neustále tuto historii svých prvopočátku, je vnitřně i navenek sjednocuje. Zeptáme-li se, proč to činí celé ty tisíciletí a co se stalo tak významného, odpovíme, že Hospodin obnovil nejen s Jákobem smlouvu, kterou dříve odkryl i Abrahámovi a Izákovi,<sup>146</sup> ale i mu oznámil, že mu bude Hospodin Bohem.<sup>147</sup> Proto nemůžeme spatřovat v kontextu verše nekonkrétní postavu (mýtickou), nebo jen tak nahodile uvedenou, ale postavu, která je

<sup>141</sup> Srov. Gn 3,1

<sup>142</sup> Toto užívání slov se vyskytuje ve všech semitských jazycích, např. v akkadštině, etiopštině či v ugaritštině, kde se vyskytuje v pochopení „být viděn“, „činit se viditelným“ či „vidět“; nebo v hebrejštině, arabštině, aramejštině ve tvaru „řekl“, „nařídil“, „rozkázal.“ Ve SZ je více než 609 způsobů užití slova „praví“.

<sup>143</sup> Srov. Ž 94,4

<sup>144</sup> V perikopě Jr 31,1-14, se kterou pracuji, je skutečně zpráva od Hospodina podložena, není to pouhý výmysl proroka, neboť prorok je vždy na počátku sděluje, že je od Hospodina prověřován, např. kap. Jr 1.

<sup>145</sup> V našem případě se jedná o projevení lítosti za svojí hříšnost (*charata*), tj. musí se rozpoznat povaha lidských chyb a upřímně pociťovat dopad našeho špatného jednání. Hříchy proti Hospodinu mohl odpustit pouze Hospodin. Hřích není trvalé poskvrnění, ale sejítí ze správné cesty. Lidé mají moc opravit své chování, litovat svých omylů a vrátit se ke správnému způsobu života. Judaismus nevěří, že se lidé rodí s poskvrnou prvotního hříchu, naopak, jedna z prvních modliteb židovské modlitební knížky, která se má odříkávat každé ráno, zní: „Můj Bože, duše, kterou jsi mi dal, je čistá“. Tzn. že ze židovského hlediska začíná každý člověk svůj život s čistým štítem. Má moc činit dobro nebo zlo, ale ví, že měl konat dobro. Když se přesto dopustí hříchu a každý se nevyhnutelně dopouští hříchu, má povinnost a možnost se kát, vrátit se na správnou cestu. Pokání je záležitostí jednotlivého člověka samého. Není třeba žádných prostředníků mezi člověkem a Bohem, nýbrž každý jedinec koná pokání (*tesuva*) v rámci vlastního přímého vztahu k Hospodinovi.

<sup>146</sup> Srov. Gn 17,7-8; Gn 26,3-4

<sup>147</sup> Srov. Gn 28,20-22

pokládána za otce vyvoleného národa, spojovanou s jeho jménem Izrael<sup>148</sup>, které obdržel po nočním zápase v Penielu<sup>149</sup> a jehož „dětí“ jsou potomci izraelského národa.<sup>150</sup>

Dalo by se říci, že tento hlavní smysl připomínání této tradice s Jákobem je velké povzbuzení pro život a prorok Jeremiáš to velmi dobře věděl. Jeho slova ve formě imperativu, v hebrejském znění: **וְאָמַרְוּ, הַלֵּלוּ, הַשְׁמִיעוּ**, to ještě více umocňují.

Pokračujeme-li v linii verši, tak se dostáváme k přechodu tzv. „pocitu“, z truchlení k radosti. Tato radost se projevuje „zvesela“ a tento termín je hojně vystižen v textech SZ. „Radost“ je vždy projevem jak jednotlivců, tak celého společenství a degraduje se z emocí až na samou vlastnost. V našem verši „radost“ souvisí s celkovým národním a náboženským životem Izraele. Její síla se odráží do hlučných a bouřlivých projevů při četných oslavách svátků a uctívání Hospodina.

My se setkáváme ve verši, že vystupňování radosti je velmi silné při „zvolávání“, neboť dle (BKR) „zjevné pokřikování“ či dle (BHS) „vychvalování jeho slávy“ označuje použití chvalozpěvů, kdy se připomínají velké Hospodinovy skutky milosti a vysvobození, ale i zároveň toto tzv. vychvalování těsně souvisí s vyznáním hříchu. Oba aspekty tvoří nedílnou část modlitby<sup>151</sup> a pravé bohoslužby.<sup>152</sup> Tento způsob „vychvalování“ přivádí věřícího k tomu, aby se znovu zavázal svému Hospodinu, zpíval mu písně chvály (BKR) „prozpěvujte Jákobovi“ k radostnému přinášení oběti.<sup>153</sup>

Tato „radost“ směřuje k naději, že se změní izraelskému národu jejich situace. Ukončí se jejich utrpení a opět jim nastane svoboda. Slovo „svoboda“ nacházíme v překladech: (ČEP) „Hospodin spasil tvůj lid“ a u Hegera „Hospodin dal svobodu národu svému“, v (BKR) „vysvobod' Hospodine“ a (BHS) „zachraň Hospodine lid tvůj“. Pojetí jsou různá, avšak všechny směřují k hlavní myšlence tzv. vysvobození z utrpení.

Utrpení může mít pro člověka či národ různé podoby a formy, např. přírodní katastrofy, hladomor, nemoci, invaze ostatních národů apod. Tím vším si izraelský národ prošel

<sup>148</sup> Srov. Gn 35,10

<sup>149</sup> Srov. Gn 32,29

<sup>150</sup> Nejstarší zmínka o izraelském národu v neizraelském dokumentu se vyskytuje v nápisu egyptského krále Merneptaha (asi z r. 120 př. n. l.).

<sup>151</sup> Lidé se obracejí ke svému Hospodinovi se slovy proseb, díkůvzdání a chval. Tato slova známe jako modlitbu a člověk, který se takto modlí, předpokládá, že jeho slova věčný Hospodin vyslyší, že má moc na jeho modlitby odpovědět. Judaismus považuje za samozřejmé, že Hospodin a lidé jsou účastníky stálého dialogu a biblické postavy v celé SZ se zabývají modlitbou nejen pro odpuštění hříchů či pokrytí jejich materiálních potřeb (kniha žalmů je v podstatě knihou modliteb). Jinak se modlitby po staletí formalizovaly. Např. v 9. stol. př. n. l. vydal Amram Galon v Babylónii autentickou židovskou modlitební knížku, které se upravovala její struktura pro další generace a pokolení. Existují dnes zvláštní modlitební knížky pro obřady sefardských, aškenázských, italských, jemenských a jiných židovských skupin, avšak jsou mezi nimi i patričné rozdily.

<sup>152</sup> Srov. 1 Kr 8,35; Jb 33,26-28

<sup>153</sup> Např. den smíření v kontextu smířící oběti a přímlyvy velekněz zástupně vyznává hříchy lidu, vkládá ruce na hlavu živého kozla, jenž symbolicky odnáší hřích od společenství lidu smlouvy (Lv 16,21); dále radostné vyznání je charakteristické pro kumránské texty, kde často žalm často začíná slovy.

a tudíž pro ně vždy existovala myšlenka záchrany z vnějšku. Uvádím „z vnějšku“, neboť tím je myšlen samotný zachránce „Hospodin“. S tím měl národ již zkušenosti<sup>154</sup> a tento důležitý prvek položil základ pro další významný SZ příspěvek k myšlence „záchrany“ v budoucnosti. Hospodin se ukázal v jejich dějinách jako Pán všeho, jako Stvořitel a Vládce celé země a navíc je spravedlivý a věrný, přičemž jednoho dne definitivně zvítězí nad svými nepřáteli<sup>155</sup> a zachrání<sup>156</sup> svůj lid od jeho nemoci,<sup>157</sup> ten pozůstatek věrných, který ostal z Jákoba, dle Hege-  
ra „(jenž vznikl) ze zbytku Jisraele“.

**V.8:** V první části verše nacházíme v jeho úvodu slovo: „přivedu“, shodné pro všechny překlady, se kterými pracujeme. Je patrné, že následuje po slově „hle“ či „aj“ a toto slovo oddělené čárkou pro čtenáře uvozuje jakousi „pauzu“, která má za úkol zdůraznit hlavní příslib z celé části.<sup>158</sup> Přicházející zástupy „velkého národa“, přijdou ze severu a ze všech konců světa.<sup>159</sup> Exulanti přijdou zpět, avšak s velkou slávou.<sup>160</sup> Nebudou již pouze jako jednotlivci, ale zde je chápáno, jako „značná společnost“ (ne vojenské zástupy), kterou sám Hospodin rozehnal a rozmetal do všech koutů světa. Jejich společnost bude zahrnovat i ty, kteří do ní nemohli patřit pro svou tělesnou vadu či kultické znečištění.<sup>161</sup>

Většina přichozích bude bezbranných. Budou potřebovat pomoc z takové nekonečné vzdálenosti. Jejich vyloučení ze společnosti je vyjádřeno obrazně tzv. „velkou vzdáleností“, neboť předmět utrpení a nemoci úzce souvisí s otázkou podstaty a původu samotného zla. Utrpení tudíž nemusí vždy souviset pouze s jednotlivcem, ale může se vztahovat i na celý národ.<sup>162</sup> Jediným lékařem může být na tyto nemoci pouze Hospodin.

Nahlédneme-li do našich překladů: (ČEP), (BKR), (BHS) i Heger, tak ve všech se

<sup>154</sup> Srov. tzv. významným normativním případem Hospodinovy záchrany bylo vyvedení z Egypta (Ex 12,40-14,31).

<sup>155</sup> Avšak přicházelo zklamání z omezených výsledků obnovy Izraele a naděje, kdy bude Hospodinova svrchovaná vláda a jeho spravedlnost zjevena mezi všemi národy. Proto se nasměrovala do budoucnosti a proměnila se v transcendentálně-eschatologickou naději, srov. Iz 4,1n; 65,17n.

<sup>156</sup> Ve SZ nacházíme dvě podoby záchrany a to jednotlivce a národa. První hledí na blaho, bezpečnost, prospěch a ospravedlnění jednotlivce např. knihy Žalmů či Přísloví či Pentateuch a zdůrazňuje Hospodinovu moc dopřát jedinci úspěch. Druhá hledí na život národa. Přísliby smlouvy v Tóře směřují k obecnému blahu a často k němu vedou i prorocké přísliby. Zatímco vykoupení je budoucnost či neodkrytá naděje, tak spása a záchrana je dar, který je bezprostředně dosažitelný v přítomnosti. Skrze židovská učení a instrukce (Tóru) se Žid stává *ben olam haba* (synem budoucího světa), tj. patří mezi ty, kdo jsou hodni spásy a záchrany. Tóra je sice prostředkem ke spáse, ale i mírou toho, jestli je jí člověk hoden, ne kvantitou, ale kvalitou života a vírou. Žid si spásu ani vykoupení skutky nemůže vysloužit, ale může se na ně připravit. Proto osobní přijetí náboženské odpovědnosti se stává podmínkou Hospodina pro vykoupení celého národa.

<sup>157</sup> Srov. Iz 25,6-8

<sup>158</sup> Srov. Jr 30,10

<sup>159</sup> Srov. Jr 6,22

<sup>160</sup> Srov. Ez 36,24

<sup>161</sup> Srov. Iz 35,5 n

<sup>162</sup> Např. morová rána nejen nad Izraelem (Jr 24,10), ale i nad Asyřany (2 Kr 19,35) či Pelištejnci (1 S 5,6) původně znamenala „zničení“ a užívala se pro všechny druhy pohrom. Často souvisí s mečem, hladem a navštívením Hospodina. Označuje také prudkou epidemii, která po Davidově sčítání lidu usmrtila 70 000 Izraelců (2 S 24,15); v jiném případě jde také o nemoc dobytka (Ž 78,50).

setkáváme s konkrétním popisem tohoto postižení. Jedná se o postižení „slepých a kulhavých.“<sup>163</sup> Společnost je zařadí mezi své a nebudou nikdy více zavrhováni pro svůj handicap,<sup>164</sup> tak jak bylo zvykem po staletí. Hospodin toto zlo a utrpení, které je přeneseno obrazně na tyto nemocné, odstranil.<sup>165</sup>

Dále se v části verše objevuje mimo obvyklých postižení také „těhotná i rodící“, která sice patřila dle kap. Lv 12 k nečistým, ale pouze po určitou dobu. Po vykonání smířčích obřadů byla opět čistá a mohla se zařadit do společnosti. V případě přiřazení tohoto slovního spojení ke „slepému či kulhavému“ je v pochopení znatelné, že jde o spojení tří kulticky nečistých osob, které obrazně vyjadřují tři zla<sup>166</sup> pojících se s některými mocnými Hospodinovými skutky. V číselném označení také můžeme spatřovat mimo jiné nejen klasickou symboliku, ale i teologickou např. „třetího dne“ sestoupil Hospodin na horu Sinaj, aby předal lidu svůj Zákon (Ex 19,11). Možnost použití „těhotné i rodící“ je obrazně použitelné i pro případ vysvětlení, že nadchází nová epocha izraelského národa. Symbolika ženy „rodící“ jako pokračování příslibu Hospodinovo Abrahamovi (Gn 26,4).

V poslední části verše čteme dle (BHS), že „budou všichni shromážděni“. U (BKR) je „shromáždění veliké sem se navrátí“ a u Hegera je „početná tlupa to, jež se tu vrací“. Zaměříme se na slovo „shromáždění“, které se ve SZ objevuje v různých podobách. V našem verši je vyjádřeno hebrejským slovem: לָקָה. Samozřejmě slovo označuje „shromáždění“, avšak pro většinu z nás má označení obyčejnosti. My musíme rozlišovat v cítění. V našem verši se nejedná o jakési „shromáždění“ pár lidí. Je v něm hluboce zakotvený náboženský smysl a cíl, se kterým se setkáváme až v knize v Dt, kde slovo získalo význam „všechn Izrael, shromážděný Bohem jako teokratický stát.“<sup>167</sup> Toto označení však bylo ve starším výrazu v hebrejském znění לְקָה jiné. Knihy Ex<sup>168</sup> a Nu nám ale nabízí k pochopení klasické chápání, neboť slovem „shromáždění“ jsou označováni ti, kteří jsou shromážděni spolu k tzv. zvláštnímu účelu a kteří za nějakým účelem do tohoto „shromáždění“ patří. V našem kontextu

<sup>163</sup> „Kulhavi“ nesmějí přisluhovat ve svatyni (Lv 21,8). Ve SZ také nesmí být obětováno v náboženských rituálech žádné kulhavé zvíře (Dt 15,21). Toto podstatné jméno „kulhavi“ (*pásach*) je s malými obměnami doloženo i v akkadštině a v mimobiblické hebrejštině vesměs ve významu: být chromý, zchromnout, kulhat, poskakovat. Věc je však komplikována tím, že pro obyčejné kulhání má hebrejščina ještě zcela jiný výraz, který zní *cála*. Pod tímto hebrejským označením kulhá postižený Jákob (Gn 32,32) a ovce, zobrazující poraněný izraelský národ (Mí 4,6).

<sup>164</sup> Srov. Lv 21,18

<sup>165</sup> Je pravděpodobné, že čtenáři vyvstane sporná myšlenka, neboť tělesné postižení bylo v knize Lv vyjadřováno způsobem, že postižení nesměli přistupovat k oltáři a k oponě, aby neznesvětili prostory svatyně. Ale v Lv 19,14 se mají zase Izraelci k hluchým chovat laskavě a dokonce Izaiáš předpověděl, že hluchí budou slyšet (Iz 29,18). Což je patrně možné si vysvětlit, že se nesmí člověk nadvyšovat nad tím člověkem, který je slabší, neboť každý člověk je stvořen k obrazu Hospodina.

<sup>166</sup> Srov. Jr 14,12; Ez 6,11

<sup>167</sup> Srov. Dt 31,30

<sup>168</sup> Srov. Ex 16,1n

takové shromáždění uskutečňuje Hospodin a lidská osoba.

**V.9:** V první části verše se posouváme z naplněné formy „útěchy“ do možnosti „návrácení“. Tento řečnický obrat, umocněným slovem „opět“, nás utvrzuje v bolestné roztržitém v duši každého izraelského člověka, ve kterém se rodí nový pohled na spasitelskou úlohu Hospodina. Postupně ustává lítostivý pláč a přicházejí prosby o smilování. Pro nás je důležité slovo „s pláčem“, které se vyskytuje ve všech srovnávacích překladech a objevuje se i v různých jazycích.<sup>169</sup> V hebrejštině má vždy spojitost se smutkem nebo radostí, ale v průběhu dějin národa je stylizován do podoby „bědování“, „výčitek svědomí“ s nastávajícím truchlením. Mnohdy je však „pláč“ asociován k slzavým očím starozákonního světa, ale je důležité v něm vidět i jinou podstatu. Tato podstata je varujícím hlasem nastupující smrti. Až v přeneseném a obrazném chápání významu je možné dojít k této „smrti“, kdy národ již ve své víře „umírá“ a doléhající lidský „pláč“ k Hospodinovi prosí o navrácení jeho ztracené milosti a obnově vztahu z propastného zla,<sup>170</sup> kterým procházel vyvolený národ a stále prochází. Ačkoliv není tvrdost Hospodinova odsouzení hříchu zpochybňována,<sup>171</sup> častěji se zjevuje jako milostivý, věrný svému lidu i přes jeho nevěru. Je Hospodinem, který „lituje zla“.<sup>172</sup>

Výzva k „pláči“, která přichází emocionálně na straně člověka, představuje tudíž možnost k „návratu“ a k obnově smluvní závislosti stvoření na svém Stvořiteli.<sup>173</sup> Tento návrat je umocněn „lítostí“, „prosbami“ o odpuštění a k „usmíření“, které dává Hospodin za doznanou vinou s ochotou k obrácení.<sup>174</sup>

Shrneme-li doposud poznané, tak v první části perikopy (Jr 31,1-6) jsme poznali, že smysl veršů vystihuje útěchu pro pokořený národ, která je doprovází na jejich cestě s bolestí a smutkem a nahrazuje jim radost, avšak v její druhé části (Jr 31,7-9) se setkáváme s pravým opakem. V přeneseném významu jde o jakési dvoubarevné vidění. Na jedné straně vidíme „pláč“, „prosby“ a na druhé straně zase „radost“ a „naděje“. Místo ošklivé cizí vyprahlé země s cestami trnitými, se před nimi odkrývá země plná života a nevyschlých pramenů s živou vodou a přímou cestou<sup>175</sup>, která zřetelně povede celý vyvolený národ beze zbytku a bez

<sup>169</sup> Kořen slova „pláč“ se vyskytuje ve všech majoritních jazycích, např. v arabštině, ugaritštině, akkadštině a to v celé řadě použití. V hebrejštině se přirovnává hlavně k obraznému vyličení existenciálního stavu společnosti. REYMOND, P. *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*. Leiden: Brill, 1958.

<sup>170</sup> Srov. 2 S 24,16

<sup>171</sup> Srov. Nu 23,19; Jr 4,28

<sup>172</sup> Srov. Ex 32,14; Dt 32,36; Ž 110,4; Sd 2,18; Jr 42,10

<sup>173</sup> Srov. Takové výzvy často zaznívají zejména u předexilních proroků např. Am 4,6-11. Jasně hovoří o tom, že zlo, jimž Hospodin postihuje hříchy Izraele, není zlomyslná pomsta, nýbrž prostředek, jak přivést Izrael k pokání.

<sup>174</sup> Hospodin daruje „usmíření“ či „odpuštění“ často na přimluvu Božích přátel (Ex 9,27n; 32,32n), buď přímo (Ex 33,19; Iz 43,25), nebo skrze kněze (Lv 14,19).

<sup>175</sup> Cesta = hebr. דָרַךְ může mít sice zcela jistou konkrétní a místní podobu, ale na mnoho místech SZ také označuje spíše způsob jednání, směřování. Může být Boží i lidská, dobrá i zlá. Té dobré, přímé vyučuje Hospodin (Iz 2,3), kdežto tu zlou je třeba opouštět (Iz 55,7-9).

rozdílů ke svému Hospodinovi. Touto „přímou cestou“ je sám Hospodin, který je jejich průvodcem po ní. Tato „přímá cesta“ nebude mít žádné postranní uličky, po kterých by mohl člověk zbloudit. Člověk pro její získání nemusí být bohatý, ale měl by mít v srdci<sup>176</sup> svého Hospodina.

U Hegera nacházíme rozdílnosti verše oproti (BHS), (ČEP), (BKR). V první části verše on překládá: „vleče se s pláčem a se vzlykotem“, samozřejmě že zde vynechává „prosbu o smilování“ či „pokorné modlitby“ a pouze rozvíjí „pláč“ do jeho dynamiky tj. do „vzlykání“. Tím patrně domýšlí, že když člověk „vzlyká“, tak nejspíše zpytovává své svědomí a tím i prosí za svou bolest k odpuštění.

Ve zbývající části verše nacházíme v překladech, téměř u všech obdobně, že se Hospodin dle (BHS) „stane Izraeli otcem a Efrajim, ten bude můj prvorozený“, u Hegera je tato pasáž umocněna vyjádřením „zas otcem stávám se Jisraelovi, mým zrozeným prvně jest Efrajim“. Z výše uvedených příkladu v překladech poznáváme, že Hospodin obnoví vztah ke svému vyvolenému národu na základě spojitosti slov „Izrael/Efrajim/prvorozený“. Tyto spojitosti vypovídají, že opravdu prorokovi Jeremiášovi se dostalo poselství, které je přímo nasměrované k přímým adresátům a k prvním počátkům národa Izraelského. Prorok zde navazuje i jménem Efrajim na starou tradici o vedoucím postavení čeledi, které se hlásily k Josefovi.<sup>177</sup> Efrajim byl ovšem Josefův druhorozený syn, tudíž vyvstává otázka, proč v textech je vyzdvihován jako prvorozený, když prvorozeným byl Manases.<sup>178</sup>

Vysvětlení nacházíme již na samém počátku obou kmenů v době, kdy ještě žil Jákob, který na sklonku svého života přijal oba Josefovy syny a požehnal jim, přičemž na Efrajimovu hlavu položil svou pravou ruku a na Manasesovu levou. Tím naznačil, že Efrajim převyší svého staršího bratra a stane se větším národem.<sup>179</sup> A na základě tohoto krátkého

<sup>176</sup> Srdce לב bylo chápáno ve starozákonním světě jako řídicí centrum celku a činilo člověka tím, kým je a odlišovalo ho od zvířete; a dále také srdcem člověk ovládá veškerou svou činnost (Př 4,23).

<sup>177</sup> Srov. Gn 49,23; Dt 33,16n; 2 S 19,44; a dále z Josefových synů vzešly kmeny Efrajim a Manases. Někdy se označují „(kmen) Josefův“ či „dům Josefův“. Běžně se setkáváme s názvem „synové Josefovi“ (Nu; Joz). Jákob Josefovi žehná jako zakladateli dvou budoucích kmenů (Gn 49,22-26; dále srov. Gn 48) a Mojžíš také žehná „Josefovi“, přičemž má na mysli kmeny Efrajim a Manases (Dt 33,13,13.16). Srov. též Nu 13,11; Dt 27,12; Sd 1,22n; Ez 47,13.

<sup>178</sup> Srov. Gn 41,51; מְנַשֶּׁה tj. „ten, který dává zapomenou“, starší Josefův syn narozený v Egyptě, z eg. matky Asenaty, dcery Potifery, kněze z Ónu. Kmen Manasesovců se odvozuje ze sedmi rodin: jedné z Makíra a zbývajících šesti z Gildu. Osídlili zemi po obou březích Jordánu. Východní část jim přidělil Mojžíš a západ Jozue (Joz 22,7). Po překročení Jordánu a usídlení v zemi Jozue dovolil polovici Manasesova kmene spolu s Rúbenovci a Gádovci, aby se vrátili na území, které získali po vítězné bitvě s chešbónským králem Síchonem a bášanským králem Ógem (Nu 32,33). Polovina Manasesova kmene pokryla část Gileádu a celé území Bášanu (Dt 3,13). Části kmene připadlo území severu od podílu Efrajimovců a jih od Zabalónovců a Izacharovců (Joz 17,1-12) a západní část byla rozdělena na 10 dílů, z tohoto 5 dílů dostaly rodiny s mužskými potomky a 5 dílů Manasesův šestý rod, tj. muži z potomstva Chefera a Selofchadovy dcery (Joz 17,3). Srov. PRITCHARD B. J. *The ancient Near East: an anthology of texts and pictures*. 4. vyd. Princeton: Princeton University, 1969.

<sup>179</sup> Srov. Gn 48,19; Izrael přijal Manasesa a Efrajima jako rovné s Rubenem a Simeónem, ale Manases ztratil právo prvorozeného ve prospěch svého mladšího bratra Efrajima (Gn 48,5.5-14). Zajímavá starobylá obdoba tohoto jednání se našla v ugaritské Legendě o Keretovi: „mladšího z nich učiním prvorozeným“.

objasnění, my můžeme spatřovat ve slovech: „Izrael/Efrajim/prvorozený“ předobrazy „spásy, vykoupení a mateřské lásky“, která přichází od Hospodina.<sup>180</sup>

### **3. 3 Verše Jr 31,10-14**

Pracovní text dle BHS přeložen do českého jazyka:

- 10 Slyšte slovo Hospodina, pronárody a oznamte to na pobřežích odsud vzdálených.  
*A pravte: Ten, který rozptýlil Izrael, shromáždí jej a ochrání vás, jako ten, který pečuje o stádo své.*
- 11 Neboť vykoupil Hospodin Jákoba a zachránil ho z rukou mocnějších, než jsou jeho.
- 12 I přijdou a budou rozradostněni na výšině síónské a pohnou se k Hospodinově dobrotě za obilím a moštem, čerstvým olejem a za bravem a skotem. A bude jejich duše jako zahrada zavlažená. Už nikdy nebudou zoufat.
- 13 Pak se bude panna veselit v tanci společně s jinochy i starci. *Změním jejich truchlení v jásosť a utěším jich. I rozradostním je ze zármutku.*
- 14 *I ovlažím duši kněží tukem a můj lid se nasytí mojí dobrotou, tak praví Hospodin.*

#### **Objasnění:**

Hospodinova milost přivádí národ postupnou cestou zpátky z nehostinných zemí, tak jako je kdysi přivedl z Egypta. Přímými stezkami bude proudit k výšině Síónské dav izraelských poutníků a již nebude žádných lidských ztrát. Nikdo z této cesty nesejde a neupadne. Hospodin je zachránil a povede je v čele „jako pastýř“ zpět domů. Perioda smutku bude vystřídána se setkáním s milostí Hospodinovou. Nárek ve tmě a bídě vystřídá světlo<sup>181</sup> a v hojnosti a radosti se zúčastní hostiny, kde poznají Hospodina jako „otce a zachránce“, jako „nevysychající pramen života“ a svého „krále“.

#### **Komentář k jednotlivým veršům 10-14:**

**V.10:** První část verše nám sděluje, že je nutné vyslechnout slovo Hospodinovo, které nám přináší důležité sdělení, které je oznámeno s nepatrnými rozdíly. Tyto rozdíly sice nejsou tak opodstatnělé pro některého z nás, ale v případě, že pomíneme-li první slovo „slyšte“, které dává čtenářům najevo důležité informace, tak v pokračující různorodosti slov u jednotlivých překladů, již pozbývá taková informace na své důležitosti.

Mnozí čtenáři to jistě nepostřehnou a překlady přijímají tak, jak jsou jim předloženy. Nutné je se ale pozastavit nad tím, co následuje za slovesem „slyšte“ a podívat se, že překlady (ČEP), (BKR) a Heger tzv. ochuzují své čtenáře o hlavní podstatu prorokova výpovědi. Co to znamená?

<sup>180</sup> Srov. Jr 31,1.20

<sup>181</sup> Srov. Ž 36,9



U (BHS) je zahajující řeč proroka vyjádřena uvedením Hospodina „slyšte slovo Hospodina“, u (ČEP) „slyšte, pronárody, Hospodinovo slovo“, u (BKR) „slyšte slovo Hospodinovo“ a u Hegera „slyšte, národové, Jahvovo slovo“. Z uvedených příkladů překladů je poznat, že rozdílnost významnosti slov, není zase tak veliká ba téměř žádná. Ale my musíme vidět na nepatrném dílku velkou důležitost. Jak to mohu dokázat?

Jednoznačně odpovím. Je samozřejmé, že lidská řeč v podobě slov je pronášená proroky s úmyslem k druhému vyvolat odezvu. Nemluvíme jen proto, abychom druhé informovali, ale že očekáváme reakci. Tato reakce vystupuje výrazně do popředí v příkazech, v prosbách, při povolání, tak jak je to u proroků. „Slovo“ v tomto verši není pouhé vyznění do prázdnoty a bylo-li jednou vypovězené, nelze vzít zpět a nelze odvolat. Je velmi účinné, neboť nedochází zde pouze k přenesení informace, která by se naslouchajícího letmo dotkla. Toto „slovo“ člověka proměňuje a zanechává v něm nesmazatelné stopy, protože se jedná o „Hospodinovo slovo“, které člověka vyzývá k odpovědi a zamyšlení, ale i k tvůrčí síle.<sup>182</sup> Vyjádří-li se tento apel „slyšení“ nekonkrétně, tak v člověku mohou vyvstávat nedůležité myšlenky spojované s nedůležitostí celé výpovědi.

A proto zahájením verše slovy: „slyšte slovo Hospodinovo“ izraelskému národu dává jasně na vědomí, že Hospodin je tu s nimi přítomen a volá k sobě i ty, co museli odejít ze svých domovů.<sup>183</sup> Prostřednictvím proroka Jeremiáše k nim promlouvá a připomíná jim skrze „toto slovo“, že jeho moc je nekonečně pokrývající „celou zemi“. Toto „slovo“ má být oznámeno dle (ČEP) „na vzdálených ostrovech“ a u (BHS) „pobřežích odsud vzdálených“. Toto oznámení v hebrejském znění: **בְּאֵימֹתַי מִן־הַיָּם** ještě více umocňuje odlehlost, tj. až kam se národ rozptýlil<sup>184</sup> a kam se až má „Hospodinovo slovo“ dostat.

Ve zbývající části verše se dle (ČEP) setkáváme s oznámením, že „ten, který rozmetal (BKR „rozptýlil“) Izrael, shromáždí jej, bude jej střežit jako pastýř své stádo“ (podobně také BHS i Hegera). Slovo „ten“ můžeme pochopit jako toho, který je „jediný“. Dal by se tento „jediný“ přirovnat ke světelnému paprsku v krystalu, který díky své čirosti v sobě láme tisíce

<sup>182</sup> Srov. Jr Iz 9,7; Ž 107,20

<sup>183</sup> Srov. Sf 3,1-4; dále velkým problémem izraelského národa bylo, že mnozí po rozpadu severního království, začali dávat stále více najevo svou zbožnost a fanaticky se oddávali náboženství a ritu. To činili v domněni, že když budou vnějším životem okázale zbožní, zlepší tak svoji situaci a postavení u Hospodina, přičemž zapomínali na svůj vnitřní život, který byl nadále velmi prohnítilý hříšností (Mí 6,6-8). Pro tuto zkaženost jim přišla konečná rána a to srovnáním Jeruzaléma se zemí a odsun obyvatel do exilu (87 př. n. l.).

<sup>184</sup> Toto rozptýlení národa je myšleno v překladu „pobřežní země“, vycházející z hebrejského kořene **יָם**, což často nacházíme ve sz překladech ve výrazu „obyvatelná země“. Ve SZ se takto obecně označují ostrovy a pobřeží Středozemního moře, ve kterých je obsažena představa vzdálenosti (Iz 66,19; 41,5). Izraelský národ kolem sebe měl moře. Velmi často je zmiňováno moře Středozemní, které je označováno výrazem „Velké moře“ (Joz 1,4), „Zadní moře“ (Dt 11,24) a „moře Pelištejců“ (Ex 23,31). Izraelci také znali i jiné moře např. „Rudé moře“- dosl. Rákosové moře (Ex 13,18), „Mrtvé moře“- dosl. Solné moře (Gn 14,3), „Galilejské moře“- dosl. Kineretské moře (Nu 34,11). Je zde také možnost se domnívat, že pro tyto vzdálené ostrovy byla klasickým označením tzv. fixovaná lokalita „Taršiš“ (Jon 1,3), která je daleko (na nejzazším západě) a kde země končí a spadá do podsvětích hlubin.

barev. Toto obrazné přirovnání k pestrobarevnosti krystalu nás může ovšem klamat a člověk někdy nemůže spoléhat pouze na svůj zrak, ale musí v některých případech použít sluch. Neboť to co slyšíme, nemusí být klamavé. Sluchem není možné vyvolávat falešné asociace. Tato hypotéza „slyšení“ se odráží i do historie dějin izraelského národa. Doslechli se okolní národy o neporazitelnosti a síle Hospodina, tak věděli, že se izraelskému národu nemůže nikdo postavit jako soupeř. Tomu odpovídá i výrok: „Blaze tobě, Izraeli! Kdo je ti roven.“<sup>185</sup> To, co se nazývá „vyznáním“ Izraele, je trvalá polemika – volání: „יהוה je náš Hospodin“ a v něm je dána jednota Izraele, i když se v SZ nachází mnoho bezejmenných „ostatních bohů.“<sup>186</sup>

Avšak tato jednota je často porušována. Již v knize Dt nám deuteronomista dává poznat, že izraelský národ opouští smlouvu s Hospodinem a to slovy: „v hněvu, v rozhořčení a ve velikém rozlícení je Hospodin vyvrátil z jejich země a vyvrhl je do jiné země.“<sup>187</sup> Z těchto slov je cítit trpká bolest, která probodává srdce a není možné očekávat vyvedení z temnot. Ale i přesto Hospodinova trpělivost a neumírající odvěká láska je tu pro ty lidské syny a dcery, kteří si mysleli, že jsou bohové. Tato odvěká „láska“ je shromáždí a přivede je zpět do svého domu, do země, do které vstoupí branou.<sup>188</sup> A jako v obrazovém příměru pastýře je bude předcházet<sup>189</sup> a ochraňovat jako své stádo.<sup>190</sup> Hospodin tak sám nevěrný Izrael vyplatí z ruky hrobu a vykoupí z obklopující smrti.<sup>191</sup>

**V. 11:** V tomto verši se shodují překlady (BHS) a (BKR). V obou se nachází shodný smysl verše a také shodná slova: „vykoupil“ a „zachránil“ či „osvobodil“. Sloveso „vykoupil“ v hebrejském znění: **קָדַם** zavádí nejen do celého celku tvar perfekta, ale i vymezuje spojitost s „vykoupením“. Klasické označení pro toto slovo je ve starozákonním podání nutné hledat s „otroctvím“<sup>192</sup> nebo s „prvorozenými syny“, kteří měli být vykoupeni vyplacením.<sup>193</sup> V knize Ex 13,14-16 se jasně uvádí, že toto vykoupení „prvorozených“ bylo vykonáno „silnou

<sup>185</sup> Srov. 2 S 7,22n; Dt 33,29

<sup>186</sup> Např. Baal, Aštoreta

<sup>187</sup> Srov. Dt 29,21n

<sup>188</sup> Zde je míněna „brána“ ne jako místo Hospodinovo soudu, ale místo, kde se setkají s Hospodinovým slovem (Jr 7,2).

<sup>189</sup> Srov. Iz 40,11

<sup>190</sup> Srov. Ž 23,2-3

<sup>191</sup> Srov. Oz 13,14

<sup>192</sup> Způsoby získávání otroků byly: zjetím (převážně válečným), koupí (od jiných majitelů otroků), narozením, náhradou (člověk prodal sebe při nedostatku peněz), unesením. Na rozdíl od otroků hebrejských mohli být zotročeni otroci natrvalo a předání spolu s ostatním majetkem (Lv 25,44-46). Zákon ovšem u Izraelitů se snažil zabránit nebezpečí, kdy by se pod ekonomickým tlakem dostávali do otroctví na dobu max. 6 let a v každém případě měli být propuštěni v milostivém létě (Lv 25,40). Mimo jiné mohl být izraelský otrok vyplacen a propuštěn na svobodu. U jiných národů zákony nebyly tak tolerantní.

<sup>193</sup> Srov. Ex 34,20

rukou Hospodina, která vyvedla a osvobodila Izrael od otroctví z Egypta.<sup>194</sup> Toto „vykoupení“ je znatelné i pro jiné situace a doby, např. u Jr 15,21 se vykytuje tato základní forma „vykoupení“ s lidským závazkem tzv. vykoupení z řad „zlovolníků a ničemů“. S tímto „vykoupením“ sounáleží i smazání dluhu, který vznikl mezi oběmi stranami.

Něco obdobného je s celkovým pohledem na Izraelský národ, který se dostal do takového dluhu. Na jeho straně vznikl „velký debet“ vůči Hospodinovi, který nebyl možný z lidské stránky umazat. Tento nesplnitelný dluh oslabil izraelský národ tak, že se dostal do „otroctví“ okolních států, např. Babylonie. Nebylo v silách Izraelitů, aby mohli bojovat a začali tudíž vzpomínat na doby záchrany z Egypta. Hospodin je pro ně ten, který zachránil Jákoba<sup>195</sup> a je označován slovem „vykupitel“. Nesmíme však spatřovat v tomto vyzdvižení Jákoba tzv. vyšší postavení nad Hospodinem, jak by se dalo snadno pochopit dle verše 7., kde je Jákob označován jako „hlava pronárodů“. Stále zůstává pouze v roli „služebníka“.

U Hegera se setkáváme s překladem „to Jahve skyt záchranu Jákobovi, z mocnější ruky ho vyprostil“. Heger ve svém jedinečném stylizovaném vyjádření použil silný expresivní výraz, které zbývající překlady neuvádějí. V (ČEP) nacházíme slovo „vykoupil“, v (BKR) „vysvobodil“ a v (BHS) „zachránil“. Hegerovo zachycení situace slovem „vyprostil“ by se dalo přirovnat k obraznému „vytržení“, které souvisí k vyrvání ze spár např. „příšery“, „obluďy“<sup>196</sup>. Toto obrazné znázornění můžeme akceptovat, neboť i v tehdejší době existovala bázeň před Hospodinem, která byla přirována k seslání „hrůzy“<sup>197</sup> (hebrejsky: חַרָּוּת). K této „hrůze“ si již může lehce čtenář dosadit příměr „cizích národů“, od kterých je může osvobodit pouze Hospodin.

**V. 12:** První část verše dle BHS (obdobně ČEP, BKR) vyjadřuje pokračování verše 6., kde bude národ povolán zpátky ke svému Hospodinovi na „výšinu Siónskou“<sup>198</sup>, v hebrejském znění: בְּמִרְוֵת צִיּוֹן a ukončí tím své putování. V sedmém verši jsme se setkali s oznámením „naděje“ a to formou záchrany zbylého lidu Hospodinem a povoláním je k návratu. Pro tento návrat bude připravena velkolepá hostina pro „vykoupené“ a dle (ČEP) „budou proudit“, dle

<sup>194</sup> Srov. Dt 7,8; 15,15; 21,8

<sup>195</sup> Srov. Iz 43,1; 44,22-23; 48,20

<sup>196</sup> Srov. Jb 18,11

<sup>197</sup> Podobně jako Hospodin seslal „rány Egyptské“ (Ex 7,14-25; 8,1-15; 8,16-19; 8,20-32; 9,1-7; 9,8-12; 9,13-35; 10,21-29; 11,1-12,36) na Egypt, aby mohl vyvést Izrael. Toto vyvedení a osvobození bude možné pouze jen zásahem Hospodinovy svrchované moci, která přemůže veškerou moc faraónovu a Egypt bude zaplaven divy a znameními Božími (Ex 3,19-20).

<sup>198</sup> Patrně se jedná tak jako v Ž 8 o „Hospodinovo kralování“ na Siónu, tedy na hoře „Sinaj“, na níž stál Jeruzalémský chrám. Lze tedy s velkou mírou předpokládat, že místo „výšina Siónská“ není označení přírodní ani dějinná či geografická, ale označením kultu, jimiž se zjevuje a na nichž je ilustrována Hospodinova sláva. Také má tato „výšina“ spojitost s „místem Hospodinovým“ a to nejenže souvisí s uzavřením smlouvy s Mojžíšem a dalšími Zákony (Ex 19,n), ale i s vystavěním „zděného chrámu“ Šalomounem z materiálu od Davida (1 Kr 28,1-19; 2 Kr 1,18-5,1).

(BHS) a (BKR): „pohrnou se k dobrotě Hospodinově“, kterou bude: „obilí“, „vino“, „olej“ a „mladý brav a skot“. Tato nabídka „dobroty Hospodina“ střídá pozadí smutku a hladovění,<sup>199</sup> útrap a neštěstí.<sup>200</sup> Jejich štěstí budou oslavovat a to formou: dle (BHS) „plesat“, dle (BKR) „prozpěvovat“ svému Hospodinu.

Tyto verše jednoznačně obsahují budoucí představy a tzv. plán celého návratu. Je představen ukončením bloudění a opětovného navázání již porušené, avšak ne zrušené ani přerušené smlouvy s Hospodinem. Již ne pouhý zástupce bude moci přijít k Hospodinu „na výšinu Siónskou“, ale celý národ.

Tento proudící „národ“ v podobě poutníků, si již moc dobře uvědomil, že jedinou pomoc můžou hledat u Hospodina. Tato pomoc je volá k pouti na „výšiny Siónské“. V tomto oznámení můžeme spatřovat budoucí vyhlídky pro národ, kdy si budou všichni rovni a nebude již rozdílů. Již nikdy nebudou běsi, zlo a nutný hlasitý pláč a ronění slz.<sup>201</sup> Nastane doba připomínající radost a oslavu, neboť jejich ochránce nespí a neustále bdí nad svým lidem.<sup>202</sup> Zármutek a pláč se změní ve smích a jásot. U Hegera se setkáváme se zněním: „s jásotem přijdou na Siónu vrchol“, který nám jasně ozřejmuje, že ti, kteří se ptali: „kde je ten jejich Bůh“ (Ž 79,10), poznávají, že se tu jedná o Hospodinovo jednání a zároveň sdělení, že není poražen a svého lidu se nezřekl navzdory jeho neposlušnosti.

V další části verše Hospodin zve ke společné hostině „ve své dobrotě“, v hebrejském znění: אֵל-טִיב. Z toho vyplývá, že hostina<sup>203</sup> vždy umocňovala štěstí, které nadejde, ne pro jednotlivce, ale pro všechny, kteří se oslav zúčastnili. Hospodin je v našem případě hostitelem, který si je pozval „k sobě domů“. Izraelité na to byli připravováni a nyní nastala ta vhodná doba. Dostanou vše, co jejich lidská duše a tělo potřebuje k životu. Překlady shodně uvádí vyjmenované potraviny: „obilí“<sup>204</sup> - דָּגָן, „vino“<sup>205</sup> - תִּירָשׁ, „olej“<sup>206</sup> - יִצְהָר, „skot a

<sup>199</sup> Srov. Pl 2,19-20; 4,10

<sup>200</sup> Rány hříchu jsou povahou smrtelné. Jen Hospodin může dát nešťastné duši znovu život.

<sup>201</sup> Srov. Jr 31,15-17

<sup>202</sup> Toto zřejmé vyznání činí Hospodina nepodobným a nesouměřitelným s přírodními božstvy starého předního Orientu jako byl Baal, Adonis, Ešmun, Tammuz apod. Jejich ctitelé si totiž představovali, že jejich bohové způsobí život a zvláště plodnost přírody. Proto si období vegetačního klidu vykládali jako čas, kdy jejich bohové spí nebo jsou uvězněni v podsvětí. Srov. WIDENGREN, G. *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*. Přel. F. Delitzsch, 1952. Stuttgart: Kohlhammer, 1955.

<sup>203</sup> Zvláštní hostiny se konaly při příležitosti oslavy např. oslavy narozenin, svatby nebo přítomnosti vzácných osob a měly formu vyšší obřadnosti. Hebrejové často hledali společenství s Hospodinem formou jídla. Mimo jiné, to že se Hospodin stará o všechno stvoření a sycení hladových, je jedním z příkladných skutků Hospodinovy pomoci a záchrany.

<sup>204</sup> Obilí - to byl hlavně ječmen, pšenice a někdy špalda (horší druh pšenice), srov. Ex 9,32; Dt 8,8 a Iz 28,25.

<sup>205</sup> Terminem vino se označovalo: ovoce (Nu 6,3), hrozinky, mošt (Iz 49,26). S tímto označením souvisí i klasický pojem vína, buď z napůl vykvašeného moštu (Sd 9,13; Oz 4,11), či dokonalé vykvašené víno. Tato rudá šťáva z hroznů se často nazývala „krev hroznů“ (Gn 49,11; Dt 32,14). Víno bylo ve starověké Palestině běžným nápojem. K vyhlášeným druhům patřila vína ze starověkého Egypta, Palestiny a zkyslé víno rozředěné vodou sloužilo k osvěžení dělníků na poli.

<sup>206</sup> Olej olivový měl univerzální použití.

brav<sup>207</sup> -בְּיַיִן וְבַבְּרֵי". Tyto produkty (mimo skotu a bravu) obvykle označovaly dobrou úrodu a byly pokládány nejen za symboly dobré úrody, ale i za nezbytné potraviny pro člověka. Mimo jiné také byly součástí náboženských obřadů, kde zaujímaly význačné místo mezi obětovanými prvotinami Hospodinovi.<sup>208</sup> Mimo jiné se také z nich odevzdávaly desátky.<sup>209</sup>

Hospodin tedy navrátí svůj lid do stavu, kdy nebudou muset více hladovět a duševně strádat. Fyzická sytost přichází v hojnosti v podobě jídla a pití a duchovní je naplňuje a přichází z Hospodinovy dobroty a milosrdenství, která je obrazně přirovnána k zahradě Edenské a u Hegera k „zavlaženému sadu“.

V závěru verše spatřujeme přirovnání k této „závlaze“ pouze v překladu u Hegera, kde se vyskytuje příměr „a neucítí již vyprahlosti“. U ostatních překladů (ČEP), (BKR) a (BHS) nacházíme v závěru: „nebudou tesknit či rmoutit“, čímž je vyjádřena jejich nevratná změna jejich obyčejného šedivého života.

**V.13:** V celém verši se jednoznačně mluví o projevování neutuchající radosti a veselí, která přichází s „dobrotou Hospodina“ (po „vyvedení“ a „vykoupení“ ze tmy a hříchu). Překlady (ČEP), (BHS), (BKR) a Heger téměř shodně uvádějí, že projevení této radosti a veselí, které přišlo po „vykoupení“ ze tmy a hříchu, bude vyjádřeno po vzoru lidské radosti z nastávajícího štěstí. V předešlém čtvrtém verši jsme se setkali s Hospodinovým příslibem, že tato „radost“ a „veselí“ nastane v době, kdy bude národ „opět zbudován“.

Mnozí však se však mohou ptát, kdy bude ta správná doba. Tento verš uvádí ohledně času nekonkrétní informaci. Tato doba nastane „pak“, v hebrejském znění **אָז**, kdy se jejich „truchlení“ přemění v „jásot“ související s činností „slavení“ a tento „jásot“ propukne v ohromnou slavnost, kdy budou všichni, společně (všechny věkové generace) a bez rozdílu sociálního postavení ve společnosti, tancovat a veselit se. Také se jim dostane „Hospodinovy dobroty“, která je zbaví veškerého „zármutku“ a „pokory“. Budou svobodní a nezatížení.

Problém je však v tom, že v uvedené společné hostině, nemůžeme poznat, zda-li se pojednává pouze o slavení uvnitř izraelského národa či zda-li k této slavnosti mohou přistoupit i pohané, tj. neobřezaní z okolních států. Prorok Jeremiáš to blíže nespecifikuje a

<sup>207</sup> Maso se jedlo příležitostně. Snad pouze bohatí měli maso pravidelně. Abraham pohostil návštěvníky teletem, kůzletem nebo jehnětem (Sd 6,19n; 2 S 12,4). Zákonné ustanovení o tom, kterého živočicha lze konzumovat a kterého ne, uvádí Lv 11,1-23.29n a Dt 14,3-21. Srov. PRITCHARD, B. J. *The ancient Near East: an anthology of texts and pictures*. 4. vyd. Princeton: Princeton University, 1969.

<sup>208</sup> Srov. Ex 22,28

<sup>209</sup> Srov. Dt 12,17

některých textech SZ se setkáváme, že do domu Hospodina, nemohou vstoupit obřezaní s neobřezanými.<sup>210</sup>

Dále v závěru verše se setkáváme dle (BHS) „rozradostním je ze zármutku“. Tento závěr nám nepodává nějak důležitou informaci. Je samozřejmé, tzv. „rozradostnění“ musí předcházet „odpuštění“ a v hebrejském znění: סָלַח). Nejspíše nás nepadne, že udělat tečku za životem, který byl „prohnilý a zkažený“, by bylo to nejlepší řešení. Avšak, by to byla tak trochu laciná odplata pro Hospodina. Hebrejský člověk nestál o jednoduchosti, chtěl být sice ospravedlněn, ale po vzoru Jóba. Chtěl toto usmíření prožít dokonale a být souzen, neboť po tom věděl, že ho v životě čekají již samé příjemnější zážitky, které dle našeho textu verše přicházejí ve formě „nekonečných oslav“.

**V.14:** Tento poslední verš navazuje na přecházející třináctý verš a završuje tím Hospodinovo pozvání ke „slavení hostiny“, která má ráz nejen neutuchající radosti, veselí a tancování. Nastane totiž něco absolutně nemožného, co si žádná generace izraelského národa po staletí nedovolila vykonat. Hospodin při této hostině nejenže nasytí svůj lid tak, že nepocítí (nikdy) utrpení Hospodinových ran, při kterých umírali hladu, ale přizve k této hostině i ty, kteří ho zastupovali před jeho lidem. Budou to „kněží“<sup>211</sup>, kterým „ovlaží duši“. V těchto pár slovech musíme spatřovat nejen velké gesto, které učiní samotný Hospodin, ale také poznáváme jeho opravdovou lásku, kterou zahrne všechny a nikoho neopomene.

V další části verše shledáváme, že slovo „kněží“ se spojuje s „tukem“. Mnohé napadne, proč se v textu objevují takové podivuhodnosti, neboť jak může být z lidské stránky „duše kněží“ rozvlažená (ovlažená) tukem“. Jako první krok je nutné vyškrtnout jakékoliv nestandardní úvahy zasahující do černé magie. Smysl těchto slov je nutný hledat v historii samotných náboženských rituálů u izraelského národa. Tyto rituály mohli vykonávat pouze kněží.

<sup>210</sup> Srov. Dt 23,2-8

<sup>211</sup> Kněz je člověk, který ze svého zplnomocnění vykonává služby při oltáři, při kterých užívá posvátné předměty. V této své funkci je prostředníkem mezi člověkem a Hospodinem. Kněží odedávna tvořili zvláštní oddělenou třídu nejen u Židů, nýbrž i u pohanů např. v Egyptě, Mědii, atd. (Gn 14,17; 47,22; 1 S 6,2). Pokud nebylo ještě stálých svatyní organizovaného kněžství, konali jednotlivci sami za sebe nebo spíše za svou rodinu kněžské funkce, např. Kain, Abel (Gn 4,3n; Sd 6,18n). Za patriarchů hlavy rodů to byli: Noe, Abraham, Izák, Jákob, Jób. Stejně tomu bylo i u pohanů, kde hlava rodiny vykonávala oběti. Když později lid izraelský byl organizován u Sinaje a byl zřízen stánek úmluvy, nastala nutnost pověřit určité osoby pro službu při oltáři. Zvolen k tomu byl Arón a jeho synové, jimž se úřad kněžský přenesl na všechny potomky pokolení Levi (Ex 28,1; 40,12-15; Nu 16,3; 17; 18,1-8; Dt 33,8-11) s výjimkou těch, kteří nevyhovovali zákonným předpisům (Lv 21,16n; Nu 16,15). Původně nešlo vůbec o pokrevní příbuzenství, neboť Levitou byl každý, kdo zastával kněžskou funkci (Sd 17,7) anebo ten, kdo byl rodiči zasvěcen Bohu (1 S 1,1). Sz kněz byl svému lidu ustavičnou připomínkou svátosti Hospodina a jeho postavení bylo vyšší než u ostatních lidí. Kněžství bylo všeobecně dědičné. Čeledi kněžské u Danovců (Sd 18,30) a v Šílu (1 Kr 2,27n) kladly váhu na to, že jejich rodokmen sahá až k Mojžíšovi. Pozn. po rozdělení říše bylo Jaroboámem zřízeno i kněžstvo „z lidu obecného“ (1 Kr 12,31), které nebylo uznáváno pravověrnými kruhy z jihu a říkalo se jim tzv. „kněží výsosti“ (1 Kr 12,32).

Již proběhla zmínka o náboženských rituálech, které jsou tzv. klíčem k objasnění spojitosti slov „kněží – tukem“. Neboť kněží měli povinnost předkládat oběti<sup>212</sup> Hospodinovi a to nejen při uctívání a projevení chvály, ale také při usmiřování či provinění. Tento rituál měl svá jasná pravidla a význam<sup>213</sup> a nepocházel pouze od Izraelitů.<sup>214</sup> Do tohoto rituálu tudíž patřil „tuk“<sup>215</sup>, který byl jednou z forem zápalné oběti. Tím, že Hospodin pozve na „oslavu“ kněží, zruší tím i vykonávání smírcích obětí.<sup>216</sup>

Přesuneme-li se k překladům, tak pouze na okraj uvedu jisté podobnosti, které se nachází ve slově „ovlažení“. V (BKR) se setkáváme se slovem „rozvlažím“, u (ČEP) „zavlažím“, v (BHS) „ovlažím“ a u Hegera „dám okřátí“. Jinak posuneme-li se na další úroveň verše, tak po „ovlažení duší“ nastává přehodnocení tohoto pozvání a to ze strany Hospodina. Tento učiněný závěr Hospodinovo milosrdenství shrnují slova dle (BHS) „a můj lid se nasytí mojí dobrotou“. Toto slovo nasycení je odvozené z hebrejského kmene:  $\text{הקל}$ , v překladu: „pít dosyta“ či „napojit se“. Ve významu verše Jr 31,14 jde o vyjádření doslovného překladu tzv. „do sytosti se nasytí z tučnosti tvého domu“. Budou tudíž nasyceni i ti, kteří se zúčastňují bohoslužeb a mají podíl na duševních a duchovních darech, které Hospodin uděluje svým spolustolovníkům<sup>217</sup>, zavlažujících ho tukem svých obětí.<sup>218</sup>

Závěr celé perikopy Jr 31,1-14 je uzavřen opět slovním vyjádřením „tak praví Hospodin“. Je tak uzavřen celek, který nechtěl ani jednotlivci či celému národu Izraelskému učinit přesný harmonogram jeho konání v budoucnosti. V našem případě se ale prorok

<sup>212</sup> Zásada „to nejlepší patří Hospodinovi“ byla dodržována ve všem. Zákony o obětech nacházíme ve všech kodexech (Ex 20,24n; 34,25n; Lv 17; 19,5n; Nu 15 atd.), ale obětní „tůru“ par excellence zaznamenává kniha Lv 1-7. Kapitoly 1-5 se postupně zabývají obětí zápalnou, přídavnou, pokojnou, za hřích a za vinu, zatímco kap. 6-7 obsahují dodatečná ustanovení: 6,8-13 (zápalná), 6,14-18 (přídavná), 6,24-30 (za hřích), 7,1-10 (za vinu), 7,11n (pokojná). Dále k těmto typům obětím náležely materiály, které byly vhodné pro danou oběť. Dle našeho zkoumané verše mezi ně patřily nejen (obilí, mouka, olej, víno), čistá zvířata, ale i tuk, který byl hlavní při zapalování oběti (tj. nejen krev se zapalovala). Nejednalo se zde o „tuk“ obecně, ale o tuk z ledvin, jater a střev. Jednotlivé typy obětí měly své místo a čas vykonání a dělily se dále na individuální a celonárodní (např. svátky k jednotlivým ročním obdobím či obnově smlouvy, k jednotlivým týdnům, dnům apod.).

<sup>213</sup> Často uváděným účelem oběti je smír (Lv 1,4) a je převážně uvozen slovesem (hebrejsky) *kipper*. Použití tohoto slovesa lze vysvětlit tak, že je často používané pro různé účely a nejen v hebrejštině. Těmito různými způsoby jsou: „přikrýt“ z arab. *kafara* „vymazat“, z akkad. *kuppuru* „zástupně vykoupit“ a z hebr. podst.jména *kōpēr*. Avšak je možné užít i jinou formu oběti a k té se přiklání mnoho současných autorů zabývajících se těmito oblastmi. Jedná se o typ oběti (Lv 17,11), při které je uplatňován výběr obětního materiálu, který je v sounáležitěm „biotickém vztahu“ s danou obětí. Srov. HOOKE, S. H. *Myth, ritual and kingship: essays on the theory and practice of kingships in the ancient near east and in Israel*. Oxford: Clarendon Press, 1958.

<sup>214</sup> Obětování neznali ve starověku pouze Izraelci (Sd 16,23; 1 S 6,4; 2 Kr 3,27). Mnoho typů izraelských obětí se dalo vysvětlit různými paralelami z okolních národů.

<sup>215</sup> Není zde míněn „tuk“ v symbolice možnosti „tuční = mocní“ či odpůrci Hospodina. Také tento „tuk“ nesouvisí s obezitou u člověka. V daném kontextu zmiňovaný tuk není klasickým pokrmovým tukem, který se používal v domácnostech.

<sup>216</sup> Uvedený obřad uložil hříšnému člověku sám Hospodin (Lv 17,11). Oběti je třeba chápat tak, že působí ve sféře smlouvy a smluvní milosti, avšak zákon nestanovil žádné oběti pro případ porušení smlouvy (Ex 32,30n). A právě v tomto světle je třeba chápat i odmítání obětí v proroctvích a to ani ne za hříchy spáchané „zvednutou rukou“, jimiž se člověk dostával mimo smlouvu (Nu 15,30) ve formě odpadnutí a modlářství.

<sup>217</sup> Srov. Ž 23,5

<sup>218</sup> Srov. Iz 43,24; a dále pít tuk bylo pro orientálce živícího většinou rostlinnou stravou tím nejvyšším požítkem.

nemůže ubránit mocí oslovení<sup>219</sup> ani tentokrát, je-li on mezi lidmi vystaven k potupě a k posměchu.<sup>220</sup> Neboť slovo Hospodinovo působí v jeho srdci jako hořící oheň, uzavřené v kostech a musí být vysloveno a vyřízeno. Tím se právě liší od lidského slova.<sup>221</sup> Lidské slovo, ať už je oděné do snu a vidění nebo ukradené jiným prorokům, je jako pleva k pšenici k tomuto slovu. Zavrhne-li člověk takové slovo, nebo s ním pohrdá, přivolává na sebe Boží soud.<sup>222</sup>

Hospodin tudíž zasahuje svým slovem do událostí a do dějin.<sup>223</sup> Tím, že zůstává navěky, je nezrušitelné a vždy se splní.<sup>224</sup> Pravě podle toho se rozezná skutečné slovo Hospodinovo od domnělého.<sup>225</sup> Chybí-li, přichází neštěstí a umlkne-li, mizí s ním i veškerá životodárná síla spolu s milostí.

## 4 Historicko-kritická metoda

### 4.1 Textová kritika

#### 4.1.1 Prameny, rukopisy

Na samotném počátku práce v této sekci „textové kritiky“ je nutné ozřejmit, z jakých pramenů a rukopisů se pracuje na knize Jeremiáš, neboť tato práce mnohými badateli po mnoha staletí přináší nové poznatky na poli biblických věd, kterým je nutné při zkoumání, např. původnosti textu nejen v laickém prostředí, letmo přihlížet a aktualizovat již poznané vědomosti.

Knih Jeremiáš nám poskytuje jasný příklad střetu zájmů takzvané „nižší kritiky“ (textové kritiky) a „vyšší kritiky“ (historicko-kritické, literárně-kritické). Po generace se uznávalo, že v septuagintním textu Jeremiáše chybí asi 2 700 slov masoretského textu tj. zhruba sedmina z celkového počtu. Nejenže LXX je kratší, ale látka je uspořádána jinak.<sup>226</sup>

Čtvrtá kumránská jeskyně skrývala tři rukopisy Jeremiáše. Dva z nich (4Qjer<sup>a</sup>, 4Qjer<sup>c</sup>) představují text, který je velice podobný MT.<sup>227</sup> Jedná se o nejstarší svědectví pro MT v této knize. Avšak 4Qjer<sup>b</sup>, i když je velice fragmentární, je do velké míry shodný s typem he-

<sup>219</sup> Srov. Am 3,8; Jl 3,16

<sup>220</sup> Srov. Jr 20,7n

<sup>221</sup> Srov. Jr 23,28n

<sup>222</sup> Srov. 1 S 15,23.26; Iz 28,13; Jr 6,19; 8,9

<sup>223</sup> Srov. 1Kr 2,27

<sup>224</sup> Srov. Joz 21,45; 23,14n; Iz 31,3;

<sup>225</sup> Srov. Jr 28,9

<sup>226</sup> Výroky proti cizím národům (Jr 46-51 v MT) byly přemístěny za Jr 25,13 a pořadí, v němž jsou různé národy uvedeny, bylo také změněno. Badatelé se dlouhou dobu dohadovali, zda překladatelé LXX zkrátili a jinak uspořádali MT, nebo zda nedrželi odlišného znění. Diskuse zůstala nerozhodnuta až do objevů v kumránských jeskyních.

<sup>227</sup> Zkr. MT = Masoretský text



brejského textu, který použili překladatelé LXX.<sup>228</sup> Vykazuje zejména dva hlavní rysy, které odlišují zrekonstruovanou předlohu LXX od MT tzn. v kratší podobě textu a jeho uspořádání.

Rozdíly mezi dvěma verzemi knihy Jeremiáše nelze vysvětlit jenom obyčejnou dynamikou textového předávání, kdy pisatelé občas ztratí souvislost a vynechají slova<sup>229</sup> či nahodile je opakují,<sup>230</sup> špatně čtou nebo se jinak dopustí chyb při opisování např. vloží krátké vysvětlivky atd. Vystávají před námi otázky, které se týkají dějin kompozice knihy. V MT a LXX byla zachována dvě různá vydání a v kumránské knihovně zřejmě existovala vedle sebe. Po Kumránu se bádání zaměřilo na vztah mezi těmito dvěma textovými typy. Můžeme-li vidět konečnou podobu procesu literárního ztvárnění u Jeremiáše, je důležité se ptát, zda i jiné knihy Starého zákona nebyly redigovány a přepsány podobným způsobem, i když se dřívější edice nezachovaly.

Na první pohled je přirozené předpokládat, že kratší verze představuje starší podobu textu, kterou v další fázi rozšířili či upravili pozdější opisovači, kteří se snažili objasňovat, vysvětlovat nebo jinak pomáhat čtenáři. Ve většině případů je dodatečný materiál v delším textu (MT) výsledkem typických změn, jež písaři připojují ke svému dílu. Tov<sup>231</sup> (1981) je hodnotí většinou jako (1) redakční a (2) exegetické změny. Redakční změny zahrnují tzv. subkategorie jakými jsou: (a) uspořádání textu (např. umístění výroků proti cizím národům); (b) dodatečné nadpisy u prorocství (Jr 2,1-2 ; 7,1-2; 16,1; 27,1-2 ), které jsou do jisté míry obdobné jako připojení nadpisů k různým žalmům v LXX; (c) opakování odstavců (např. Jr 6,22-24 = 50,41-43; 10,12 -16 = 51,15-19); (d) přidání nových veršů a odstavců (viz níže); (e) přidání detailů (např. Jr 25,20.25.26); (f) modifikace textu nebo přeformulování (např. Jr 29,25; 35,18; 36,32). Tyto exegetické změny zahrnují subkategorie jako (a) harmonizující dodatky, jež doplňují rodové označení osobních jmen, rozšiřují Boží tituly a dávají podobným veršům stejnou textovou formu (harmonizující dodatky jsou nejčastějším a charakteristickým rysem MT oproti LXX); (b) souvislou exegezi, která připojuje materiál, aby objasnila slova a vazby (např. Jr 27,5.8; 28,3.15, zejména v prozaických pasážích); (c) vložení a rozšíření zkratkových výrazů, často na počátku nebo na konci prorockých projevů (např. obrat „praví Hospodin“ se objevuje na 109 místech v LXX, kromě toho na dalších 65 místech v MT). Tyto změny nejspíše pochopíme jako pozdější úpravy staršího textu spíše než jako krácení dříve

<sup>228</sup> 4Q Jer<sup>b</sup> - obsahoval části kapitol 9, 10, 43 a 50 a byl vydán Janzenem (1973), srov. JANZEN, J. G. *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6); Cambridge: Harvard University Press, 1973. Ačkoli většinou souhlasí se LXX oproti MT, v pěti případech odpovídá MT oproti LXX a rovněž obsahuje několik vlastních variant čtení.

<sup>229</sup> Tzn. haplografie

<sup>230</sup> Tzn. dittografie

<sup>231</sup> TOV, E. *The Septuagint translation of Jeremiah and Baruch: a discussion of an early revision of the LXX of Jeremiah 29-52 and Baruch 1:1-3:8*. Missoula, Mont., 1976.

existujícího delšího znění. I když se LXX od MT liší, v knize Jeremiáš je těchto změn mnohem více, než v jakékoliv jiné knize SZ. My bychom neměli tyto rozdíly přeceňovat. Poměrně málo rozdílných míst obsahují rozšířené oddíly<sup>232</sup> a většina z nich již představuje vysvětlující nebo objasňující látku, která byla v textu zahrnuta, nebo se její známost předpokládala.

Kdo byl odpovědný za pozdější rozšířenou verzi Jeremiáše, jak je představuje MT? Většina badatelů se domnívá, že vložená látka v MT má původ u pozdějších písařů a vykladačů a snaží se zjistit datum a prostředí, kdy byla tato látka přidána. Většina dodatků byla datována do poexilní doby. Na druhé straně se někteří domnívají, že tato dvě zachovaná vydání vytvořil Jeremiáš sám nebo jeho písař Bárúk. Víme, že vznikla nejméně dvě vydání knihy, kterou Jójakím zničil a která pak byla na Hospodinův příkaz obnovena (např. Jr 36). Je dobře možné, že kratší text LXX vychází z hebrejské předlohy, původně vytvořené Jeremiášem nebo Bárúkem během jejich pobytu v Egyptě (Jr 41,16-44,30). Toto vydání mohlo kolovat v Egyptě, kde se stalo základem septuagintního překladu knihy, který tam byl pořízen. Později pak mohl Jeremiáš knihu rozšířit nebo Bárúk mohl vložit další látku po smrti svého učitele, neboť některé texty jasně naznačují, že vznikly v pozdější době jinou rukou.<sup>233</sup>

#### 4.1.1.1 Způsob práce a cíl provedení textové kritiky

Bibličtí vědci pořádali staré opisy hebrejských textů i starých překladů a snažili se pomocí jejich srovnávání zrekonstruovat co nejlépe původní znění, což již bylo letmo nastíněné v sekci 4.1.1. Tyto texty byly právě podkladem pro další výzkum a pro všechny moderní překlady. Já v krátkém provedení textové kritiky budu zkoumat textový aparát uvedený v (BHS) a případné změny, které se v něm nalézejí, porovnávat s hebrejským zněním (BHS). Budou-li shledány určité rozdílnosti, tak se pokusím tyto odchylky ozřejmit.

Tato práce bude také spočívat na základech úvahy, zda-li slovo, které je zaznamenáno v textovém aparátu vhodně nahradí slovo z (BHS), je-li tudíž ve své podstatě původní, či převzaté z jiných opisů. Tato práce není vedena stylem, aby pátrala ve smyslu hledaných slov

<sup>232</sup> Příklady oddílů MT včetně přinejmenších celých veršů, jež nejsou zastoupeny v LXX, lze nalézt v Jr 10,6-8; 17,1-4; 46,26 (chybí v LXX 26,6); 51,45-58 (chybí v LXX 28,45-58); 48,40 (chybí v LXX 31,4); 33,14-26; 39,4-13 (LXX kap. 46); 29,16-20 (LXX kap.36). DILLARD, R. B. et al. *Úvod do Starého zákona*. Přel. P. Jartym et al. Praha: Návrat domů, 2003. Přel. z: An introduction to the Old Testament.

<sup>233</sup> Pro srovnání uvádím. Např. v Jr 25,15-32 prorok popisuje, jak všechny národy starověkého blízkého východu okoušejí kalich Božího hněvu ve válce a pohromách, jež na ně uvede babylónský král. V 25,26b však nacházíme malý problém: babylónský král přináší Boží soud nejen všem ostatním národům, nýbrž „Šéšaku“, což je šifrovaný název pro „Babylon“. Zní to poněkud zvláště, že by babylónský král, který vykonává soud dobýváním všech těchto národů, měl stejným způsobem vykonat soud i nad sebou. Septuagintní znění Jeremiáše neobsahuje žádné pasáže MT, které zmiňují „Šéšaku“ (25,26; 51,41). Vložením této krátké poznámky do Jeremiáše 25,26 se zdá být pozdější glosou, která narušuje kontext oddílu a je často chápána spíše jako dílo pozdějšího redaktora než původního autora.

v patřičných pramenech či opisech originálních materiálů, ale aby pracovala s dostupnými materiály.

Je samozřejmé, že předpokladem pro výklad textu je přezkoumání slovního znění. Když se laik zabývá kritickou studií SZ, je odkázán na překlady jeho mateřské řeči. Kdo srovná navzájem různá i česká vydání, snadno pozná rozdíly. Jsou rozdíly způsobeny nejprve tím, že (hebrejský, popř. řecký) text může být do češtiny přeložen různým způsobem a některé odchylky vznikají také v důsledku toho, že původní znění není vždy jednoznačně tradováno. Proto v naší situaci, se budu zabývat zkoumáním, zda text, který mám k dispozici, odpovídá patrně původnímu textu<sup>234</sup> a proto i jednotlivé verše jsou uvedeny po jednom v tabulce, kde jasně vidíme, jaké slovo je určeno z hebrejského znění ke zkoumání a co k němu výše uvedený textový aparát pod čarou sděluje. Výsledek práce je pod jednotlivou tabulkou krátce zhodnocen.

Při zkoumání textu je třeba nejen vzít v úvahu také politické, kulturní a náboženské poměry dané epochy Izraele a okolního světa, ale i vystavit toto zvažování ve světle biblického a staroorientálního myšlení tehdejší společnosti, které je důležité pro vyplývající úvahy při posuzování odchylek pravděpodobných v poznámkách pod textem kritického vydání Bibla Hebraica Stuttgartensia (BHS)<sup>235</sup> od Rudolpha W. a Elligera K, vydané 1987 ve Stuttgartu.

## 4.1.2 Provedení textové kritiky Jr 31,1-14

### 4.1.2.1 Verš Jr 31,1

BHS	Slovo ke zkoumání	Textový aparát sděluje
בַּעַת הָהִיא נִאֲמַרְיָהוּ אֲהִיָּה לְאֱלֹהִים לְכֹל מְשַׁפְּחוֹת יִשְׂרָאֵל וְהִמָּה יְהִי־לִי לְעַם: ם	לְכֹל מְשַׁפְּחוֹת	LXX: τῶ γενεῖ= למשפחת

<sup>234</sup> Pokud jde o nejstarší rukopisy SZ, je pozoruhodné, že nejsou zcela hebrejské, ale ve většině případů řecké. Snad až na pár výjimek je v hebrejském jazyce pouze kniha Daniel, která pochází cca ze 2 století př. n. l. Pokud jde o jiné, ty provází doposud nedostatečné prozkoumání, neboť hebrejské nejstarší knihy SZ získaly svou tzv. konečnou formu asi před 5. stol. n. l. Již však ale existovala textová tradice tzv. předmasoretská a také předsamaritánského typu a ze které vzešel i řecký překlad Septuaginty a mnoho nescíslně dalších překladů. Předmasoretský souhláskový text byl ustanoven před 5. stol. n. l., avšak vokalizování tzv. masority (slovo masora = tradice) bylo vymezeno až v pozdější době cca v 5. až 10. stol. n. l. Pokusů o vokalizaci bylo mnoho a mezi nejvýznamnější vokalizované hebrejské rukopisy Písma patří: kodex z Káhiry (z 9. století), kodex z Aleppa (z 10. stol.), kodex Leningradský (kolem r.1008) a kodex Petropolitanus (z 10. stol.). Z těchto kodexů bylo také čerpáno pro kritické vydání, se kterým v dnešní době pracujeme v (BHS).

<sup>235</sup> Je to ve skutečnosti přepracovaná Kittelova bible, která také předkládá jako základ text z Leningradského kodexu. Rudolf Kittel v první pol. 20. století použil jako základ pro (BHS) text z Leningradského kodexu (r.1008) a doplnil ho kritickým aparátem. V dnešní době je považován za jeden z nejkvalitnějších úplných rukopisů Písma.

**Objasnění:**

V tomto verši se jedná o slovní spojení dvou hebrejských slov ve znění: מְשֻׁפָּחֹת לְכָל, složených z částí:

- מְשֻׁפָּחֹת, ve tvaru: subs. f. pl.
- לְכָל, ve tvaru: subs. m. sg.
- לְ, ve tvaru: praep. (pro dativ),

přeložených v pracovním překladu „všem čeledím“. Textový aparát nám sděluje, že v LXX<sup>236</sup> se nalézá odkaz na (LXT – LXX Jr 38,1) a vyskytuje se v řeckém znění: τῷ γένει (subs. 3. n. sg.) a v českém překladu: „rod“, „původ“, „potomstvo“, „druh“ a že tato verze by měla odpovídat a rovnat se hebrejskému znění: לְמִשְׁפַּחַת, v překladu: „rodu“, „klanu“ a to ve 3. osobě sg.

**Zhodnocení:**

Nacházíme v LXX sice smysl obsahu slova „potomstvo“, které se musí nutně rovnat i obsahovému vyjádření daného kontextu „čeledím“ a k tomu je i obsahově shodný hebrejský ekvivalent, ale musíme se pozastavit nad smyslem toho, co vypovídá. Text LXX je kratší a mohlo by jít o nutně o starší verzi. Tato domněnka by nás mohla vést i k tomu, že se často nekriticky stavěl text LXX nad (BHS) čerpající z různých pramenů a to nejen pro své stáří, avšak i pro jeho různorodost. Je nutné mít na paměti, že rozdíly nejsou pouze v pořadí, ale i v názvech či slovech, z nichž některé (částečně i přes latinu) v církvi všeobecně zdomácněly.<sup>237</sup>

Pozastavíme-li se nad dějinami Izraele, tak v nás vystane myšlenka, jak je to s tím „potomstvem“ ve srovnání s „čeledí“. Je to slovo možné zaměnit ve své podobnosti? Ano či ne? Na první moment je to slovo téměř podobné ve slovním vyjádření. Ve SZ je často používáno ve vyjádření „kmene“ či „národa“, ale je zcela možné, že řecké slovo γένει, které se objevuje v LXX sice zahrnuje v sobě českých význam slova „pokolení“, ale v daném kontextu by mohlo označovat pouze jednu generaci,<sup>238</sup> neboť s touto variantou se setkáváme např. v Gn 17,7.9, kde se hovoří o Boží smlouvě s Abrahamem a jeho potomstvem. Mimo jiné

<sup>236</sup> Editována roce 1931 v postupném pořadí, jak vycházela a je považována za nejkvalitnější kritické vydání Septuaginty (*Vetus Testamentum Graecum. Auctoritata Academiae Scientiarum Göttingensis editum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931), avšak pro naši práci je využívána tzv. „druhá Septuaginta“, která je nejrozšířenějším a nejdostupnějším vydáním od A. Rahlfsa, 1935 (LXT-LXX). Je sestavena ne na základě jednoho rukopisu, ale na pozadí více majuskulních kodexů. V naší exegetické studii je označována zkratkou LXX.

<sup>237</sup> Více ohledně typů pramenů a kánonu starozákonního včetně jejich vývoje v knize: BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství, III. Řeč a písemnost*. Praha 1950. 148 -185 s.

<sup>238</sup> V akkad. *duru*. Označuje generaci v rozsahu od děda k vnukovi, cca 70 let.

se také může jednat i o „pokolení pokřivené“<sup>239</sup> či pokolení „spravedlivého“<sup>240</sup>. Patrně v našem případě se nejedná o soupis čeledí Noemových synů a potomků, ale o zdůraznění, že Hospodin mluví ke „všem čeledím“, jejichž původ sahá k 12-ti Jákobovým synům a kteří se podle něj nazývali Izraelem a tvořili jeden národ s výsadou zápasení s Hospodinem.

Nepřikláním se k neakceptování návrhu LXX, neboť zde sice nedochází k zamezení slovnímu chápání, ale vyvstává zde neurčitost, o koho se jedná v daném kontextu. (BHS) jasně vystihuje poselství Hospodinových slov ke svým přímým adresátům.<sup>241</sup>

#### 4.1.2.2 Verš Jr 31,2

BHS		Slovo ke zkoumání	Textový aparát sděluje
כֹּה אָמַר יְהוָה מִצָּא חֵן בַּמִּדְבָּר עִם שְׂרִירֵי חֶרֶב הַלֹּדֶד לְהַרְגֵי עוֹ יִשְׂרָאֵל:	a)	מִצָּא	LXX σ' 1 sg
	b)	חֵן	LXX θερμὸν = חם (VL lupinum = θερμὸν )
	c)	בַּמִּדְבָּר	1 prb כְּמוֹ
	d)	עִם	LXX α' μετά = עם
	e)	הַלֹּדֶד	הוֹלֵךְ cf α' σ
	f)	לְהַרְגֵי עוֹ	1 לְמַרְגֵּוֹ? cf TS a VUL et 6,16

#### Objasnění:

V následujícím verši je celkem 12 slov, z toho 6 slov je zařazeno v textovém aparátu, který nám jasně sděluje, že práce musí být zhodnocena jednorázově na konci po jednotlivém vysvětlení každého slova.

**2.a)** Jedná se o slovo v hebrejském znění מִצָּא, (ve tvaru: verb. Q 3. m. sg. pf.), vycházejícího z předpokládaného kořene: מִצָּא a přeložené v pracovním textu „nalezl (on)“. Textový aparát sděluje, že nalézá odkaz na LXX Jr 38,2, kde se nachází slovo v řeckém znění: εὑρον (ve tvaru: verb. ind. aorist akt. 1. sg.) a v českém překladu: „nalezl (já)“, ale toto sloveso je v jiné osobě oproti (BHS). A dále nalézáme upozornění, že shodně vypovídá ohledně označení osoby (tak jak je uveden v LXX Jr 38,2 tj. v 1. os. sg.) s opisem Symmachose.

<sup>239</sup> Srov. Dt 32,5

<sup>240</sup> Srov. Ž 14,5; či příbuzný výraz v aram. *dār* se objevuje v Da 4,3.3.34

<sup>241</sup> Srov. Nu 1,18.18-42

**2.b)** Jedná se o slovo v hebrejském znění: מִלּוּד (ve tvaru: subs. m. sg.) přeložené v pracovním textu „milost“. Textový aparát sděluje, že nalézá odkaz na LXX Jr 38,2, kde se dané slovo nachází v řeckém znění: θερμὸν (ve tvaru: adj. 4. m. sg) a v českém překladu: „vřelou“, „horkou“, „rozpálenou“ či „pramenitou“ a je totožné s hebrejským zněním: מִלּוּד, které znamená v českém překladu „horkost“, „teplo“, „žár“; a dále se setkáváme s tím, že se ve VL nachází latinské slovo *lupinum*<sup>242</sup>, které je shodné se slovem z LXX Jr 38,2.

**2.c)** Jedná se o slovo v hebrejském znění: בְּנִדְבָר, složeného z částí:

- ב, ve tvaru: praep. (určení: směru, místa apod.)
- נִדְבָר, ve tvaru: subs. m. sg.,

přeložené v pracovním textu „na (v) poušti“. Textový aparát sděluje, že pravděpodobně místo předložky v českém znění „na“ či „v“, by měla být na jejím místě jiná neodlučitelná předložka a to v hebrejském znění: כַּמֹּנִי a v překladu „jako“.

**2.d)** Jedná se o slovo v hebrejském znění: עַל (ve tvaru: subs. m. sg.) přeložené v pracovním textu „lid“. Textový aparát sděluje, že v LXX Jr 38,2 a v α' se vyskytuje slovo pouze ve formě řeckého znění: μετά (ve tvaru: praep. gen.) a v českém překladu tato předložka vázající se na gen. znamená „s“ či „s ... mající“, „při“, „mezi“ a v hebrejském znění tomu odpovídá slovo: עַל a to je odlišné od tvaru, který nabízí (BHS) v Jr 31,2, kde je uveden ve verši tvar hebrejského znění: עַל. Ale slovo „lid“ ve formě řeckého slova: το γένος se nevyskytuje v LXX Jr 38,2, pouze je zde zachyceno slovo ve formě předložky.

**2.e)** Jedná se o slovo v hebrejském znění: הִלְךְ (ve tvaru: verb. Q inf. abs.), vycházející z hebrejského kořene: הִלַךְ a v překladu pracovního textu „vyvázl“. Dle hebrejského kořene slovo הִלַךְ hlavně znamená v Q a v českém překladu: „chodit“, „docházet“, „jít“, „podstoupit“. Textový aparát však sděluje nepatrnou změnu v překladu, jak u Aquily<sup>243</sup> tak u

<sup>242</sup> Avšak v VL tento latinský název *lupinum* znamená spojení s „vlčím“. Mělo by se patrně jednat o symboliku šelmy (přišery), které se lidé báli a utíkali před ní. Patrně jim také naháněla horkost, tudíž je významově podobná s řeckým slovem θερμὸν.

<sup>243</sup> Aquila, proselyta a žák Akibův, vytvořil asi v třetině 2 stol. n. l. překlad, který byl otrocky doslovný v duchu učení svého učitele o nedotknutelnosti litery. Jeho snahou bylo přeložit vždy věrně každé hebrejské slovo přiměřeným řeckým slovem, často i za cenu smyslu textu. Příkladem jeho přeložení je (Gn 1), kde se uvádí dle LXX „že stvořil Bůh nebe a zemi“ a překlad Aquila je „že Bůh stvořil s nebem a zemí ještě jiné, totiž s nebem slunce, měsíc a hvězdy..“, tak jak to vykládal jeho učitel Akiba. Židům jeho překlad zcela nevyhovoval.

Symmachose<sup>244</sup> a to takovou, že oni činí přepis na verb. Q ptc., v hebrejském znění: הוֹלִיךְ  
a v českém překladu: „jdoucí“ či „vynesen“.

**2.f)** Jedná se o slovní spojení v hebrejském znění: לְהַרְגִיעוּ, složeného z částí:

- ל, ve tvaru: praep. dat.
- הַרְגִיעוּ, ve tvaru: verb. Hi inf. const. suff. 3. m. sg., vycházející z hebrejského kořene רגע,

přeložené v pracovním textu „způsobil počínutí“ či do doslovné vyjádření: „učinil“, „přinesl mír“. Textový aparát nám sděluje nepatrnou změnu a to takovou, že se jedná patrně o chybný přepis, nad kterým je otazník, zda-li opravdu se vztahuje k danému kontextu. V TS a VUL v části Jr 6,16 se nachází v hebrejském znění: מְרַגֵּעַ (ve tvaru: subs. m. sg.) a v českém překladu „odpočinutí“, „spochinout“, „odpočinek“, „oddech“.

### Zhodnocení:

V našem překladu pracovním z (BHS) celé znění verše 2 zní:

- tak promluvil Hospodin: „milost nalezl lid na poušti, který vyvázl před mečem, abych způsobil Izraeli odpočinutí“;

a dle výzkumu a práce, dle textového aparátu, by doslovně zněl:

- tak promluvil Hospodin: „nalezl jsem horlivé při, jako poušť, který vynesen před mečem, abych způsobil odpočinutí Izraeli.“

Z tohoto shrnutí bychom měli učinit konkrétní závěr. Otázkou však je, máme-li se přiklonit ke změnám, které jsme použili z textového aparátu, či ponechat text dle (BHS) bez uvedených změn. Text je z hlediska dějinného kontextu přijatelnější z (BHS), neboť čerpáním z odkazu na LXX, nám jasně nevystihuje přesnější vyjádření.

Budeme-li se zabývat nejdříve první částí verše, kde v (BHS) se vyskytuje, že „na poušti nalezl milost lid“, tak shledáváme, že oproti druhé možnosti, kde je text „nalezl<sup>245</sup> jsem horlivé při“, poznáváme, že varianta z textového aparátu je nepřesná. U možnosti textového aparátu totiž není přesně definována osoba, která měla nalézt „ty horlivé“. Podotkneme-li, že touto osobou je patrně Hospodin a ti „horliví“ jsou nejspíše „lid“ a „při“ nic konkrétního

<sup>244</sup> Symmachos byl překladatel ze 2 stol. n. l., který vycházel věrně z hebrejského znění, ale současně hledal přiměřený výraz v řečtině, na rozdíl od Aguilu.

<sup>245</sup> V případě použití tvaru 1. osoby v jednotném čísle, který máme u překladu textového aparátu - „nalezl jsem“, je nejspíše pravděpodobné, že překladatelé vycházeli z úměry přímé řeči Hospodina, neboť lid tam na poušti nalezl pouze Hospodin.

nevystihuje (pokud za ní nedosadíme slovo „spolu“ ve spojení „jako poušť“).

Celé spojení první části verše by dle naší hypotetické možnosti upravené pro pochopení znělo: „nalezl jsem lid mezi sebou jako poušť“. Na první pohled by tato provedená úprava vyjadřovala smysl vyprahlého a vykořeněného lidu bez vlasti, právě vycházejícího směrem z Egypta, cestou skrze poušť. Pokud však neuvažujeme v jiném hledisku a to takovém, že slovní spojení „jako poušť“ by mohlo také znamenat obrazné přirovnání, že izraelský lid stále nedosáhl zaslíbené země a díky ustavičnému putování (Nu – 40 let), které si zavinili sami, tak byli vyprahlí ve smyslu „poušť“. Ale použitím této varianty není možné, neboť nemůžeme pracovat pouze s jednou částí verše a neohlížet se na zbývající část.

Pokračujeme-li v utváření možnosti znění verše, dostáváme se k další části. Doposud jsme sestavili verš dle textového aparátu, který má tuto formu: „nalezl jsem horlivé jako na poušti (po čase) a dále pokračuje „kdy podstoupil cestu mečem“. Text se nám již zdá srozumitelnější, ale vycházíme-li ze zkoumání dle odkazu textového aparátu 2. verše d), tak předložka „μετά“ je spojena s genitivem a ne z akuzativem, kde v akuzativu vyjadřuje v překladu „po čase“, což ovšem je nepřijatelné a dostali bychom se s pochopením a výkladem textu do jiné roviny. A to do období působení na poušti, kde byli vydáni a odkázáni sami na sebe, bez Hospodinovy pomoci, který si jich „po čase“ všiml a zjistil, že se tam nalézají. Tato hypotéza se neuskutečnila, neboť se musíme přiklonit ke znění (BHS), kde „na poušti nalezl lid milost“. (BHS) přesně vystihuje Hospodinovu „milost“, kterou poskytl zotročenému izraelskému lidu v Egyptě.

Zbývající část verše z (BHS) je totožná s textovým aparátem. Není nutné poskytovat jiné možné vhodné porovnání smyslu zbývající části verše.

Na závěr konstatuji, že je možné ponechat text původní dle (BHS) bez nutnosti jakékoliv korektury a není nutné přihlížet ke sdělení textového aparátu, který nám nabízí vhodné doplnění či jiné domnělé obvyklosti od jiných překladů.

#### 4.1.2.3 Verš Jr 31,3

BHS		Slovo ke zkoumání	Textový aparát sděluje
מְרַחֵק יְהוָה נִרְאָה לִי וְאַהֲבַת עוֹלָם אֶהְבֵּתִיךָ עַל־כֵּן מִשְׁכַּתִּיךָ חֶסֶד:	a)	לִי	LXX <i>αὐτῶ</i> , 1 לִי
	b)	וְאַהֲבַת	nonn Mss LXX אִי
	c)	חֶסֶד	LXX <i>pr eic</i> cf S, TS



**Objasnění:**

V následujícím verši je celkem 11 slov, z toho 3 slova jsou zařazena v textovém aparátu, který nám jasně sděluje, že práce musí být zhodnocena jednorázově na konci po jednotlivém vysvětlení každého slova.

**3.a)** Jedná se o slovo v hebrejském znění: לִי (ve tvaru: předložka neodlučitelná spojená se zájmennou příponou, samotně označující předmět a účelovost či cíl) přeložené v pracovním textu „mně“. Textový aparát sděluje, že v LXX Jr 38,3 se vyskytuje v řeckém znění: αὐτῷ (ve tvaru: pronom. pers. dativ m. sg.) a v českém překladu: „sobě“, „si“, vycházející ze základu řeckého: αὐτός, ἡ, ὁ a dále sděluje, že s odkazem na verš 2., kde se hovoří k Izraeli, by se mělo dle vzoru LXX vypustit slovo v hebrejském znění: לִי, v překladu „mně“ a nahradit slovem v hebrejském znění: לְ v českém překladu „jemu“ tj. národu Izraelskému.

**3.b)** Jedná se o slovo v hebrejském znění: וְאֶהְבֵּת složeného z částí:

- וְ, ve tvaru: coniunc.
- אֶהְבֵּת, ve tvaru: subs. f. sg.,

přeložené v pracovním textu „a láskou“. Textový aparát sděluje, že několikrát se v Mss a v LXX vyskytuje jiná podoba hebrejského slova אֶהְבֵּת a to nejspíše začínající na: אֶ, což ovšem nemohu potvrdit, neboť nemohla jsem porovnat uvedený Mss z hlediska jeho nedostupnosti. Avšak z dostupných zdrojů odhaduji, že slovo „láska“ se ve SZ vyskytuje např. v Př 7,18, ale v jiné podobě hebrejského znění a to v אֶהְבֵּת. Stále se však ale jedná o smyslově stejné slovo „láska“ či „milování“, tak je hypoteticky zcela možné, že došlo k záměně interpunkce - אֶ na אֵ.

**3.c)** Jedná se o slovo v hebrejském znění: רַחֲמִים (ve tvaru: subs. m. sg.) přeložené v pracovním textu „dobrotou“. Také je možné toto slovo přeložit do jiného významu, vycházíme-li z hebrejského slova: רַחֲמִים, v českém překladu jako např. „milosrdenství“, „vděčnost“, „oddanost“. Textový aparát sděluje, že v LXX Jr 38,3 se nachází místo (BHS) slova „dobroty“ pravděpodobně a pouze v řeckém znění předložka s akuzativem: εἰς v českém překladu „do“, „na“, „v“, přičemž, přeložíme-li si LXX Jr 38,3 do českého jazyka, tak shledáme, že je shodný s (BHS). V odkazu na TS a S nejspíše nalézá totéž, jako v LXX, ovšem nemohu uvést místo nálezu v těchto překladech, neboť nebyly při práci využívány.

**Zhodnocení:**

Z provedeného zkoumání je nutné vyvodit závěr ohledně možnosti použití změn, které se nacházejí uvedené v textovém aparátu. Z jednotlivých objasnění daných slov, je nutné se pozastavit při tomto zhodnocení, pouze k první části našeho zkoumání.

Jedná se o upozornění na slovo ve 3. verši písm. a), kde bylo řešeno, zda-li Hospodin se ukázal „jemu“ či „mně“. Obě varianty jsou možné, neboť Hospodin mluvil jak k národu, tak k jednotlivým osobám<sup>246</sup>, chápeme-li ovšem smysl textu tímto způsobem. Ponecháme-li chápání významu a smyslu celkového porozumění na čtenáři, dostaneme se do situace, že jsme relativně nic neobjasnili. Při hledání vhodnosti či nevhodnosti užití slov z textového aparátu je nutné, nejenže vycházet z celkového úseku perikopy Jr 31,1-14, ale také z toho, že slovo se dostalo k prorokovi, v našem případě Jeremiášovi a ten má za úkol ho předat dál. Pro porovnání s jinými knihami SZ např. dle LXX Ex 3,16 - κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν ὤπταί μοι“ a to samé dle BHS - יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נִרְאָה אֵלַי, máme na uvedených příkladech jasný důkaz, že Hospodin se ukázal „mně“ tj. prorokovi (Mojžíšovi). Tímto tudíž se nepřikláním k možnosti použití a přihlédnutí k celkovému významu textového aparátu a ponechávám text dle BHS v jeho uvedení.

Zbylé části slov, které byly předmětem zkoumání 3. verše písm. b) a c), nemusí být předmětem dalšího zkoumání, neboť zde došlo patrně k drobným změnách při opisování originálních textů z hebrejského jazyka a tudíž i to, že jejich změna ve slovním chápání a vyjádření je nepatrná, není nutné je dále objasňovat.

**4.1.2.4 Verš Jr 31,4**

BHS	Slovo ke zkoumání	Textový aparát sděluje
<p>עוֹד אֲבַנֶּךָ וְנִבְנִיתָ  בְּתוֹלַת יִשְׂרָאֵל עוֹד תֵּעָדֵנִי  תִּפְיֶךָ וַיָּצֵאתָ בְּמַחֹל  מִשְׁחָקִים:</p>	<p>בְּמַחֹל</p>	<p>LXX (S, TS) μετὰ συναγωγῆς =  בְּקָהֶל cf 13<sup>a-a</sup></p>

**Objasnění:**

Jedná se o slovo v hebrejském בְּמַחֹל, složeného z části:

- ב, ve tvaru: praep. (určení: směru, místa apod.)
- מחול, ve tvaru: subs. m. sg.,

<sup>246</sup> Dle drobného úsudku je také možné vycházet z celé Bible, kde až na pár zmínek v NZ se slovo „jemu“ vyskytuje ve SZ cca 85 x, ale slovo „mně“ cca 940x.

přeložené v pracovním textu „v tanec“. Textový aparát sděluje, že v LXX Jr 38,4 se vyskytuje v řeckém znění: μετὰ συναγωγῆς (ve tvaru: praep. gen. + subs.gen. f. sg.), v českém překladu „na shromáždění“ či „v synagogu“ a tomu odpovídá hebrejské znění: בַּקְהָל = Nu 20,2 „shromáždění“. Základ slova je v hebrejském znění קָהַל. Dále dostáváme odkaz na 3. verš (BHS), který v případě porovnání s 13. veršem (BHS) téže kapitoly, jasně vysvětluje, že zde slovo, které právě objasňujeme, tak je opět v hebrejském znění: בַּמְחֹל, v překladu: „v tanec“. S a TS je shodný s LXX, kde nalézáme překlad „na“ či „v shromáždění“.

### Zhodnocení:

Ve výsledné práci nám zde dochází k nedorozumění či k chybnému přepisu ze strany překladu. Textový aparát nám sděluje, že 2 rozdílná slova by měla být dosazena do původního kontextu. Je patrné, že když se v celém verši mluví o tom, že si vyjdeš „v tanec“, tak všeobecně platilo dle tradice, že se jednalo o neobvyklou situaci, která byla slavnostní<sup>247</sup> a že nešlo pouze o „shromáždění“.

Shromáždění může mít formu slavnostního či obyčejného setkání. Problém je však v tom, zda-li vysvětlit vhodnost zvolení slov „v tanec“ či „v shromáždění“. Odpovědí na tuto otázku je to, že musíme přihlédnout ke správnému výběru překladu. Neboť vyjít si „v tanec s hrajícími“ či „v shromáždění s hrajícími“, není zase takový opodstatněný rozdíl. Je sice patrné, že označení „shromáždění“ se vyskytuje ve SZ vícekrát než „v tanec“, ale užití slova v „shromáždění“ se většinou vztahovalo ve SZ např. k válce<sup>248</sup> či k chystané vzpouře,<sup>249</sup> nebo k náboženským účelům<sup>250</sup>, např. k vyslyšení Božího slova.<sup>251</sup>

Pozastavíme-li se nad paralelním veršem z LXX Jr 38,13, kde máme v řeckém znění: συναγωγῆ νεανίσκων, v českém překladu: „shromáždění mladých mužů“, tak nemůžeme také opomenout to, že mladí mužové se sice shromažďovali, ale málokdy tančili, takže spojitost v hledání vhodnosti nahrazení slova z (BHS) je nemožné. Neboť i v otázce rodu v kontextu celého zkoumaného verše, se v (BHS) vyskytuje rod femininum, ale v LXX se nachází maskulinum.

Z daného kontextu verše vychází jistá patrnost, že bychom měli přihlédnout k situaci, ve které se národ vyvolený nacházel. Je tudíž dle této „patrnosti“ opodstatnělé dodržovat celkovou linii verše, který pokračuje „tancem“ a oslavou, jako poděkování Hospodinovi, za jejich záchranu.

<sup>247</sup> Srov. Výklad veršů Jr 31,1-6 (3.1.)

<sup>248</sup> Srov. 2 S 20,14

<sup>249</sup> Srov. Nu 16,3

<sup>250</sup> Srov. Nu 10,7

<sup>251</sup> Srov. Dt 5,22

Další poznámku textového aparátu, ohledně totožnosti LXX s S a MS je možné vysvětlit, že tyto opisy byly prováděny z LXX a tudíž došlo ke stejnému přepisu.

I když textový aparát nám sděluje jisté odlišnosti od (BHS), je nutné toto upozornění sice nepřehlížet, ale v našem případě se k nim nebudeme přiklánět. Ponecháme původní význam slov a znění z (BHS) bez jakýchkoliv oprav.

#### 4.1.2.5 Verš Jr 31,5

BHS		Slovo ke zkoumání	Textový aparát sděluje
עוֹד תִּטְעוּ כְרָמִים בְּהָרֵי שְׁמֶרֶן נִטְעוּ נִטְעִים וְחָלְלוּ:	a)	נִטְעוּ נִטְעִים וְחָלְלוּ	add? cf Dt 28,30b ; נִטְעִי נִטְעִים וְחָלְלוּ 1
	b)	וְחָלְלוּ	LXX καὶ αἰνέσατε = וְהִלְלוּ cf S

#### Objasnění:

V následujícím verši je celkem 8 slov, z toho 2 úseky slov jsou zařazeny v textovém aparátu, který nám jasně sděluje, že práce musí být zhodnocena jednorázově na konci po jednotlivém vysvětlení každého slova.

**5.a)** Jedná se o úsek slov v hebrejském znění נִטְעוּ נִטְעִים וְחָלְלוּ, složených z částí:

- נִטְעוּ, ve tvaru: verb. Q 3. pl. pf., z hebrejského kořene - נטע
- נִטְעִים, ve tvaru: verb. Q m. pl. ptc., z hebrejského kořene - נטע
- וְחָלְלוּ, ve tvaru: verb. Pi 3. pl. waw const. pf., z hebrejského kořene - חלל
- וְ, ve tvaru: coniunc.,

a celkově přeložených v pracovním textu „sázeli ti, kteří sázeli, budu sklízet“. Textový aparát sděluje, že patrně došlo k přidání a zkvalitnění textu verše přidáním z Dt 28,30b, kde máme v hebrejském znění: וְלֹא תַחֲלִלְנִי בְּיַמֵּי כְרִי שְׁמֶרֶן וְלֹא תִטְעוּ נִטְעִים וְחָלְלוּ, v českém překladu: „vinici vysázíš a nebudeš z ní sklízet“. V textovém aparátu navrhuje oprava tyto změny slov: נִטְעִי נִטְעִים וְחָלְלוּ, což je v překladu „sázející ze sázení bude sklízet“.

**5.b)** Jedná se slovo v hebrejském znění, které se vztahuje k slovnímu spojení zkoumaného slova z textového aparátu písmena a) a tudíž se jedná o slovo: וְחָלְלוּ (ve tvaru: verb. Pi 3. pl.

pf.), v překladu pracovního textu: „a budou sklízet“, vycházející z hebrejského kořene: **חלל** + **ל**. Textový aparát sděluje, že v LXX Jr 38,5 je slovo v řeckém znění: **καὶ αἰνέσατε** (ve tvaru: coniunc. + verb. aorist akt. 2. os. pl. impf.) a sloveso vychází ze základu: **αἰνέω**, v českém překladu „a vychvalte“, „velebte“. Dle LXX by mělo dle textového aparátu shodně odpovídat hebrejskému znění: **וַיְהַלְלוּ**, ale zde již dané slovo vychází z jiného kořene a to: **הלל**, což je jiný kořen, než jak jsme poznali u zkoumaného 5. verše písmena a), kde v českém překladu a tvaru pro Pi to znamenalo v překladu: „chválit“ či „vychvalovat“, „halekat“. Nacházíme zde záměnu hebrejských kořenů slov: **חלל** oproti **הלל**. Dále u verze S je provedena tatáž shoda jako u LXX.

### Zhodnocení:

Dle našeho zkoumání bylo zjištěno mnoho nových podnětů pro správné vyjádření textu. Na jedné straně stojí pracovní text verše z (BHS) a na druhé straně odlišné verze LXX + S. Jakému výsledku práce dát přednost a jaký text je považován vzhledem k pochopení smyslu verše za původní a bezchybný?

Nejdříve je nutné zhodnotit část slova dle 5. a), kde byly nalezeny patrné nesrovnalosti. Jedná se o slovní spojení dle (BHS) v českém překladu: „sázeli ti, kteří sázeli, budou sklízet“, ale textový aparát sděluje, že dle Dt 28,30 byl připojen konec verše „budou sklízet“, neboť jak se nachází v lidské činnosti, je patrné, že po sázení přichází logickým způsobem sklizeň. Tento způsob dosazení je možné doložit a to z Dt 28,30, kde máme i stejný kořen slova v hebrejském znění: **חלל** jako v Jr 31,5, ale neoznačuje shodně stejnou osobu a ani neoznačuje v českém překladu naše hledané slovo „sklízet“. Kořen slova v hebrejském znění: **חלל** znamená v českém překladu ve tvaru Pi „znesvětit“, „používat“, „probodnout“, avšak slovo pro české vyjádření: „sklízet“, zní v hebrejském znění dle kořene: **קצר**. My ovšem takové slovo vycházející z kořene: **קצר** v (BHS) Jr 31,5 nemáme. Překlad dle (BHS) u Jr 31,5<sup>252</sup> vycházející z kořene **חלל** by měl znít: „budou užívat“ a v celém kontextu: „sázeli ti, kteří sázeli, budou užívat“ (při užití doslovného překladu). Avšak jelikož se jedná v první řadě „o sázení“, tak je nutné i do pracovního překladu zařadit volnější způsob užití činnosti, která bude po ní následovat, tj. sklizení.

K bližšímu vysvětlení dané problematiky či obdobného způsobu zabarvení dynamičnosti slova „užití“ je možné hledat i u Am 5,11 či u Iz 65.21-22, kde je patrné z kontextu, že když

<sup>252</sup> Stejně tak srov. u Dt 28,30; 20,6

ti, kteří sázeli, si výsledky své práce „neužijí“. Proto není možné slovo, které jsme přeložili a použili pro náš pracovní překlad „sklízet“ hledat v hebrejském znění. Vychází totiž nutně z kontextu verše, kde ze „sázení“ přichází i „sklizení“, či „užitek sklizně“. Je pochopitelné, že při zamyšlení v teologickém aspektu, je slovo „sklizeň“ výraznější pro vyjádření smyslu a naděje izraelského národa i více ji ještě umocňuje. Tzv. v „užívání“ je možné také spatřovat obnovení jejich země, ale v našem kontextu se nejspíše jedná o personálně-teologický aspekt, vztahující se k obnově pospolitosti národa, než k užívání.

V druhém případě, kde bylo zkoumáno slovo z LXX Jr 38,5 v řeckém znění: καὶ αἰνέσατε a tomu odpovídající hebrejský ekvivalent הלל, bychom mohli učinit závěr, že by text zněl po dosazení tohoto slova v překladu: „sázeli ti, kteří sázeli a ty chvalte“, což jednoznačně neodpovídá smyslu a cílům národa, se kterým měl Hospodin obnovující záměr a dále není patrné, za co by měli být „ti sázející“ tzv. chváleni. Dochází zde patrně o chybu v přepisování, když se z původního textu hebrejského MT a který je i v (BHS), přepisovalo do LXX a také do S a zaměnilo se פ na ה a tím došlo k posunutí významu textu do jiné roviny chápání.

Na závěr tímto konstatuji, že nebudu přihlížet k poznámkám textového aparátu, který se vztahuje k danému verši, neboť neposkytuje diametrálně nové skutečnosti, pouze nepatrně ukazuje v jednotlivých případech na tzv. „zkvalitnění“ původního slova jednotlivými překladateli po mnoha staletích.

#### 4.1.2.6 Verš Jr 31,6

BHS	Slovo ke zkoumání	Textový aparát sděluje
כִּי יִשְׁיוּם קְרָאוּ נְצָרִים בְּהַר אֶפְרַיִם קוֹמוּ וְנַעֲלָה צִיּוֹן אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ: פ	קְרָאוּ נְצָרִים	LXX κλήσεως ἀπολογουμένων (-νου)

#### Objasnění:

Jedná se o spojení dvou slov v hebrejském znění: קְרָאוּ נְצָרִים, složených z částí:

- קְרָאוּ, ve tvaru: verb. Q 3. pl. pf., vycházející z hebrejského kořene - קרא
- נְצָרִים, ve tvaru: verb. Q m. pl. ptc., vycházející z hebrejského kořene - נצר,

a celkově přeložených v pracovním textu „zavolali hlídače“ (v doslovném překladu „zavolali ty, kteří byli hlídkující“). Textový aparát nám sděluje, že v LXX Jr 38,6 se nachází v řeckém znění: κλήσεως ἀπολογουμένων (ve tvaru: κλήσεως – subs. gen. f. sg.) a (ἀπολογουμένων –

verb. ptc. prez. md. 2. os.m.pl.), v českém překladu: „zatroubením hlídkujícími“ a dále se nabízí textovým aparát, že by se ve vztahu k (BHS) měl u řeckého slova ἀπολογουμένων změnit stav z pl. na sg. a to při zachování pádu tj. na ἀπολογουμένου. Jednalo by se o nepatrnou změnu v českém překladu „vyhlášením či oznámení těmi, kteří jsou hlídkující“.

### Zhodnocení:

Textový aparát nás pouze upozorňuje na překlad LXX Jr 38,6, že jde pouze o gramatické rozdíly čísla a jeho případného užití. Nic nového neozřejmuje, tudíž není nutné se sdělením textového aparátu zabývat detailním odkrýváním a zjišťováním pravosti slov ve verši či jeho pozdějšího doplňování. Ke sdělení pouze letmo přihlédneme.

Začneme-li tedy se zabývat veršem, tak (BHS) nám ho podává v tomto znění: „kdy zavolali hlídače“ (venku - strážce vinice) a dle LXX zní: „kdy oznámí hlídači“. Přeložíme-li si zbývající část verše do konce z LXX Jr 38,6, tak zjišťujeme, že text z LXX Jr 38,6 je rozdílný a to nejen ohledně časového plánu (budoucnost), ale hlavně, že tento „hlídkující“ nebude jeden, ale bude jich více „oznámí hlídači v horu...“. Tuto rozdílnost, která se nám zde vyskytla, mohu vysvětlit. Ve vztaznosti k celému kontextu celé perikopy Jr 31,1-14 a úmyslu jednající Hospodina, který je on sám tím „hlídačem“, tak není možné počítat s variantou, aby takových „hlídačů“ bylo více, neboť on je tím jediným, který má oprávnění přivolat jeho vyvolený národ zpátky k sobě. Toto oprávnění nepřísluší žádné lidské bytosti.

Textový aparát tudíž v této situaci vede čtenáře k pouhému zamyšlení. Není třeba slovo z (BHS) nahrazovat slovem z textového aparátu.

#### 4.1.2.7 Verš Jr 31,7

BHS		Slovo ke zkoumání	Textový aparát sděluje
פִּי־כָה אָמַר יְהוָה רָנּוּ לַיַּעֲקֹב שְׂמֵחָה וְצִהְלוּ בְּרֹאשׁ הַנוֹיִם הַשְּׂמִיעוּ הַלְלוּ וְאָמְרוּ הוֹשַׁע יְהוָה אֶת־עַמּוֹךְ אֵת שְׂאֲרֵית יִשְׂרָאֵל:	a)	שְׂמֵחָה	<sup>a</sup> > LXX *
	b)	הַנוֹיִם	prp הָרִים
	c)	הוֹשַׁע	LXX (TS) ἔσωσε, 1 הוֹשַׁע
	d)	אֶת־עַמּוֹךְ	LXX ,TS suff 3 sg, 1 עַמּוֹ
	e)	אֵת שְׂאֲרֵית יִשְׂרָאֵל	<sup>c-c</sup> add?

**Objasnění:**

V následujícím verši je celkem 20 slov, z toho 5 slovních úseků je zařazeno v textovém aparátu, který nám jasně sděluje, že práce musí být zhodnocena jednorázově na konci po jednotlivém vysvětlení každého slova.

**7.a)** Jedná se o slovo v hebrejském znění: שְׂמְחָה (ve tvaru: subs. f. sg.), přeložené v pracovním překladu „zvesela“. Textový aparát nám sděluje, že v LXX Jr 38,7 se nachází v přesném znění: ὅτι οὕτως εἶπεν κύριος τῷ Ἰακωβ εὐφράνθητε καὶ χρεμετίσατε ἐπὶ κεφαλῆν ἔθνων a tzn. v českém překladu celé věty a v kontextu: „...vždyť (neboť) takhle řekl Hospodin k Jákobovi: radujte se a (doslov. zařehťejte) zahlaholte hlavě národů...“, přičemž hebrejský text z (BHS) zní: כִּי־כֵן אָמַר יְהוָה רְנֵנּוּ לַיַּעֲקֹב שְׂמְחָה וְצַהֲלוּ וְצַהֲלוּ בְרֵאשֵׁי הַגּוֹיִם v českém překladu: „...toto zde praví Hospodin: zahlaholte k Jákobovi zvesela a jásejte k hlavě pronárodů...“. Na obou porovnáních vidíme, že v LXX Jr 38,7 bylo vypuštěno slovo „zvesela“, tzn. LXX vypouští slovní spojení dle (BHS) v překladu „zahlaholte zvesela“ a pouze sděluje svým posluchačům „radujte se“ tj. „k hlavě národů“.

**7.b)** Jedná se o slovo v hebrejském znění הַגּוֹיִם, složeného z částí:

- הַ, ve tvaru: člen určitý
- גּוֹיִם, ve tvaru: subs. m. pl.,

přeložené v pracovním textu „(těchto) pronárodů“. Textový aparát nám sděluje, že pravděpodobně by se mělo jednat o slovo v hebrejském znění: הַרְרִים tzn. dle českého překladu „ty hory“. Tento odkaz je patrně bez jakéhokoliv podpůrného důkazu, tudíž není možné dohledat, zda-li se nejedná pouze o chybný přepis vztahující se k jiné souvislosti.

**7.c)** Jedná se o slovo v hebrejském znění: הוֹשִׁיעַ (ve tvaru: verb. Hi m. sg. imp.), přeložené v pracovním textu „zachraň“ a vycházející z hebrejského kořene וָשַׁע, označující v překladu pro Hi: „přinést spásu“, „zachránit“, „spásou obdařit“. Textový aparát sděluje, že v LXX Jr 38,7 se nachází v řeckém znění: ἔσωσεν (ve tvaru: verb. aorist akt. 3. os. sg.), v českém překladu: „zachránil“. Toto sloveso by však mělo být v jiném mluvnickém tvaru a to: verb. 2. os. sg. imp., v překladu: „zachraň Hospodine“ v řeckém znění: ἔσωσε, jak doporučuje textový aparát. Avšak v LXX i v TS se nachází slovo ve 3. os. sg. ve tvaru aoristu a tomu je tudíž vhodné, aby se i slovo v (BHS) změnilo na tvar perfekta 3. os. sg. po vzoru LXX Jr 38,7 tj. na הוֹשִׁיעַ. Text v překladu by tedy zněl po dosazení slov z textového aparátu zvoláním:



„Pravte: zachránil Hospodin lid svůj, zbytek Izraele.“

**7.d)** Jedná se o slovo v hebrejském znění אֶת־עַמּוֹךְ, složeného z částí:

- אֶת, ve tvaru: partic., která označuje 4. pád
- עַמּוֹ, ve tvaru: subs. m. sg.
- ךְּ, ve tvaru: zájmenné přípony pro sg. podstatných jmen (2. os. m. sg.),

přeložené v pracovním textu „lid tvůj“. Textový aparát sděluje, že (BHS) by měla následovat opět LXX i TS a doporučuje pozměnit číslo přivlastňovacího zájmena (rod mužský musí být zachován) z původního druhého, v hebrejském znění עַמּוֹךְ - v překladu „lid tvůj“ na třetí osobu tj. v hebrejském znění: עַמּוֹ, v překladu „lid jeho“.

**7.e)** Jedná se o úsek slov v hebrejském znění אֶת שְׂאֵרֵי יִשְׂרָאֵל, složených z částí:

- אֶת, ve tvaru: partic., která označuje 4. pád
- שְׂאֵרֵי, ve tvaru: subs. f. sg.
- יִשְׂרָאֵל, ve tvaru: subs., které je geografické označení :místa, národu,

a celkově přeložených v pracovním textu „zbytek Izraele“. Textový aparát sděluje, že v (BHS) je patrně dodatečně dopsán tento přídavek, neboť text by měl končit volací prosbou „zachraň lid tvůj“ a o přidaném slovním spojení „zbytek Izraele“ neexistuje žádná dokumentace. Problém nastává, že v případě, mluvíme-li o hebrejském znění „zbytek“ či „zbytek“, tak ve většině textu SZ nacházíme pro toto slovní pojetí tento výraz: יִתֵּר .

### **Zhodnocení:**

Textový aparát nás upozorňoval na mnohé odchylky od znění (BHS). V první části nás odkazuje na LXX Jr 38,7, kde je vypuštěno slovo v překladu „zvesela“. Text zní dle (BHS) „zahlaholte zvesela“, přičemž pobídka v LXX se již nevyskytuje. Pouze LXX striktně přikazuje: „radujte se“. Na první pohled z dané situace je poznat, že židovský člověk tak nemohl uvažovat, neboť jeho jednání je vždy spojené s procítěností, které v něm vyvolávají mnohé emoce. A nám LXX nabízí pouze tuto činnost ve formě „radování“, ale po ní již nepřichází, jakým způsobem tato radost proběhne.

V případě další změny v tomto verši a to písmena b), tak se na první pohled setkáváme s výrazným přepisem, na který nejsou patrně žádné prokazatelné důkazy. I když nemáme po ruce žádné průkazné materiály, můžeme na první pohled usoudit, že záměna slova „pro-

národy“ za „hory“, je nemožná. Celou tuto hypotézu následně objasním.

Zněla by výpověď proroka věruhodně, když by oslovil vyvolené s prosbou „zahlaholte k Jákobovi zvesela a jásejte k hlavě hor“? Nejspíše asi ne. Neboť v celém SZ nenacházíme žádnou spojitost slovních spojení „hlava pronárodů“ a „hlava hor“. Jak uvádí historie, Jákob nebyl „hlavou hor“, ale „hlavou pronárodů“. Přisouzení výrazu „hlava hor“ je možné pouze k Hospodinovi. Patrně došlo k chybnému přeskočení řádků veršů u opisovatelů textů, neboť „hora“ se nachází v (BHS) 6. verši, v hebrejském znění: הַרְיָ (sg.), ale s porovnáním domnělymi hlídači dle (LXX Jr 38,6) a v hebrejském znění: הַרְיָ (pl.), je patrné, že tvar (pl.) byl připsán „hoře“ a vznikl tudíž chybný opis.

V další části textu daného verše, bylo nalezeno doporučení (po vzoru LXX), změnit formu způsobu jednání. Původně v (BHS) je text vykládán imperativně tj. „zachraň“, ale měl by být dle doporučení LXX převeden do tvaru perfekta a jiné osoby (3.) tj. „zachránil“. Celý smysl verše ve verzi opravené by zněl: „...pravte: zachránil Hospodin lid tvůj...“ a ne „... pravte: zachraň Hospodine lid tvůj...“. Při tomto porovnání jasně vyplývá, že není možné, aby slovo v hebrejském znění עָשָׂה bylo opraveno do jiného slovesného způsobu a osoby. Dostalo by se nám jakési plané konstatování v kruhu přátel, kteří lamentují nad svým utrpením a přitakávají „...zachránil Hospodin lid tvůj...“. Komu by to ale vyprávěli? Izraelský lid patřil jenom Hospodinovi a nikdy nemohl být osobním vlastnictvím pozemského vladaře. Není v lidských silách se na základě přivlastňování lidu prostřednictvím slova „tvůj“ poměřovat s Hospodinem.

A dále je nutné konstatovat, že dle (BHS) prorok Jeremiáš sděluje tzv. návod. Lidé by měli na základě vzpomínek si připomenout, kolikrát jim Hospodin po dobu dlouhých věků pomohl. Jedná se tudíž dle (BHS) o prosbu a o vyslyšení těch, kteří opravdu potřebují pomoc a nenacházíme zde pouhé vyprávění dějin záchran s neurčitostí hlavní postavy celého dějství. Je nutné si připomenout, že výpověď tohoto verše se vztahuje hlavně k Jákobovi, od kterého se vyvíjí celá řada takových záchran Hospodinových. Proto není možné reagovat v tomto případě na textový aparát.

Na základě předešlého uvažování ohledně správnosti a vhodnosti daného zkoumaného slova z textového aparátu bychom se měli rozhodnout, zda-li ponechat v překladu „lid tvůj (svůj)“ či „lid jeho“. Problém nám nastává, držíme-li se i předcházejícího slova dle textového aparátu tj. עָשָׂה, kde jsme řešili důležitostně vhodnost použití správného tvaru a osoby. V případě, že bychom text ponechali dle (BHS), tak by text zněl: „... zachraň lid tvůj“, kde jednoznačně se jedná o prosbu k Hospodinovi, jako i v jiných situacích, která byla často

opakována.<sup>253</sup> Pokud se však přidržíme doporučených změn na opravu dle LXX, tak by text zněl: „zachránil lid jeho“. Ona tato varianta dle LXX je možná, neboť ve SZ se často objevuje záchrana Hospodinova lidu“ a to nejen z tísně,<sup>254</sup> z moci Egypta,<sup>255</sup> ze spár soudců<sup>256</sup>, ale i pro své jméno.<sup>257</sup> Na první pohled však poznáváme, že když začneme odkrývat jednotlivé významy slov, noříme se do stále větších nesrovnalostí. Text tohoto verše nemůžeme vytrhovat z jeho linie, ale musíme ho chápat v celku jeho sdělení. I když je Hospodinův lid „jeho“, tak musíme však brát ohled na výrok prosby izraelského národa „zachraň lid tvůj“.

Poslední slovo ke zkoumání bylo patrně dle textového aparátu přidáno dodatečně a neexistuje pro tento zápis žádné vhodné doložení. Tento verš by měl tudíž končit bez přídavku „ostatek Izraele“. Problém je však v tom, že zde opravdu slovo v překladu „ostatek“ se vždy vztahuje k vyvolenému izraelskému národu. Tento přídavek stupňuje prosbu k Hospodinovi silněji a citelněji, neboť žádá o vyzdvižení lásky k těm, kteří v drobném počtu z národa zůstali a jsou rozptýleni do všech koutů světa. Přidání „ostatek Izraele“ znamená pro mnohé tzv. důstojné nezapomnění a vyslyšení u Hospodina, aby si všiml, že již nejedná každý z národa sám za sebe, ale za všechny.

Krátká připomínka k závěru. Slovo „ostatek“ či pozůstatek je v hebrejském znění:  $\text{שְׁאֵרִית}$ , ale označení pro zbytek je v hebrejském znění:  $\text{יִתְר}$ . Toto označení pro zbytek se ovšem vyskytuje mnohokrát, ale ve smyslu převažujícího k jednotkám, mírám<sup>258</sup> či k negativnímu vztahu nepřátel.<sup>259</sup> Nikdy tímto slovem  $\text{שְׁאֵרִית}$  není majestátným způsobem označován izraelský lid.

Při krátké rekapitulaci mého zkoumání vhodnosti či nevhodnosti nahrazení slov v (BHS), konstatuji, že se nepřikládáním a nepovažují tímto význam a sdělení textového aparátu za podstatný a nutně nevede k jinému pochopení významu uvedeného verše, než je nám ozřejměn v samotném (BHS).

<sup>253</sup> Srov. Ex 14,13; 1 S 4,3; 2 Kr 20,17

<sup>254</sup> Srov. Ž 107,13

<sup>255</sup> Srov. Ex 14,30

<sup>256</sup> Srov. Ž 109,31

<sup>257</sup> Srov. Ž 106,8

<sup>258</sup> Srov. Lv 2,3;

<sup>259</sup> Srov. 1 S 15,15

## 4.1.2.8 Verš 31,8

BHS		Slovo ke zkoumání	Textový aparát sděluje
הַנְּנִי מֵבִיא אוֹתָם מֵאֶרֶץ צָפוֹן וְקִבְצֹתֵיהֶם מִיַּרְכְּתֵי-אֶרֶץ בְּמִם עֵוֶר וּפְסָח הָרָה וְיִלְדָת יִחְדּוּ קָהָל גְּדוֹל יִשׁוּבוּ הַנְּהָ:	a)	בְּמִם עֵוֶר וּפְסָח	LXX ἐν ἑορτῇ πασκα = בְּמוֹעֵד פֶּסַח
	b)	הַנְּהָ:	1 הַנְּהָ et cj c 9

**Objasnění:**

V následujícím verši je celkem 18 slov, z toho 2 slovní úseky jsou zařazeny v textovém aparátu, který nám jasně sděluje, že práce musí být zhodnocena jednorázově na konci po jednotlivém vysvětlení každého slova.

**8.a)** Jedná se o úsek slov v hebrejském znění בְּמִם עֵוֶר וּפְסָח, složených z částí:

- בְּמִם, ve tvaru: praep., v hebrejském znění: בְּ určující tvar + zájmenná přípona pro podstatné jména – v hebrejském znění מִם,
- עֵוֶר, ve tvaru: adj. m. sg.
- פְּסָח, ve tvaru: adj. m. sg.
- וְ, ve tvaru: coniunc.,

celkově přeložených v pracovním textu „mezi nimi slepý a chromý“. Textový aparát nám sděluje, že výše uvedené slovní spojení v překladu „mezi nimi slepý a chromý“ se vůbec nevyskytuje v LXX Jr 38,8. Je vypuštěno a nahrazeno slovním spojení v řeckém znění: ἐν ἑορτῇ πασκα, v českém překladu: „v hostinu paschální“ a v hebrejském znění by mělo znít toto řecké spojení slov: בְּמוֹעֵד פֶּסַח a tudíž i náš pracovní text by měl znít dle využití textového aparátu: „shromáždím je ze zákoutí země k paschální oslavě (hostině)“.

**8. b)** Jedná se o slovo vyskytující v závěru verše, v hebrejském znění: הַנְּהָ (ve tvaru: adv.), v překladu: „sem“. Textový aparát nám sděluje, že tvar z (BHS) by měl být revokalizován na tvar v hebrejském znění: הַנְּהָ, v překladu „hle“, „aj“, „když“. Dále je vhodné hledat spojitost této změny v případě nahrazení v následujícím 9. verši. Tato případná změna by měla přinést rovnováhu navzájem každému jednotlivému verši uvozanému dvojtečkou. Problém je

v tom, že tyto verše však zbavuje jednotlivých předzvěstí, k čemuž jsou zacílené.

### Zhodnocení:

Textový aparát nás upozorňoval na vhodnost provedení oprav dle jeho doporučení a nahrazení příslušných změn v textu (BHS). V první části jde o velmi závažnou změnu v celkovém významu výpovědi tlumočnicka Hospodinových slov. Shledali jsme, že BHS nám sděluje, že zloba Hospodinova, která se obrazně vztahuje ve SZ na postižené a nečisté lidi, v našem případě „slepý a hluchý“, bude odstraněna a i oni budou moci přistoupit ke stolu a oltáři Hospodina. LXX toto obrazné určení zcela v Jr 38,8 vypouští a místo toho nabízí „paschánní oslavu“, v řeckém znění: ἐν ἑορτῇ φασκεκ, což významově ve spojitosti se slavením „paschy“ nás dostává do jiné roviny, nejen praktické a teoretické, ale i teologické. Neboť se LXX vůbec nezabývá situací těchto „nečistých“, mezi které patřili „slepý a hluchý“.

Zaměříme-li se na LXX Jr 38,8, tak nacházíme něco, co obnáší větší důležitost a výchozím bodem směřuje ke knize Ex kap.12. Patrně by bylo zbytečné se zabývat historií vztahující se ke knize Ex, ale v případě spojisti „slepý a chromý“, tento krok je podstatný. Jaký? Když měl izraelský národ opustit Egypt, tak slavila každá rodina v podvečer hostinu. Na důkaz této památné chvíle se ustanovilo její pravidelné slavení. S tímto slavením bylo zakázáno používání kvasu, který symbolizoval spěšný odchod oné památné noci a později i zasvěcení prvorozeného Hospodinovi (spolu s nařízenými oběťmi) a to na připomínku těch prvorozených, kteří byli ušetřeni v domech označených krví.<sup>260</sup> Až do roku 70 n. l. se tato připomínka slavila v každém domě ve městě a malých společenstvích. V chrámu se rituálně obětoval beránek.<sup>261</sup>

Doposud nám však toto objasnění za pomoci této významné události nic nového neřeklo. Proto je nutné se obrátit i na jiné materiály, kde danou spojitost mezi slovy „slavností“ a „slepým“ bychom mohli konkrétněji objasnit. Takovým dalším pramenem je traktát Mišny Pesahim, který ve svém obsahu odráží podobu tohoto obřadu v posledních dnech Herodova chrámu. Pro názornost dle tohoto traktátu předkládám, že lidé se shromáždili na vnějším chrámovým nádvoří, aby zabili velikonoční oběť a následně kněží vykonávali rituál za doprovodu písně Hallel (Ž 113 -118). Hlavně v Ž 113,7-8 vidíme jasnou spojitost s textem (BHS) „slepým a hluchým“ tj. „nuzného pozvedá z prachu, z kalu vytahuje ubožáka a pak ho posadí vedle knížat, vedle knížat svého lidu“.

<sup>260</sup> Mojžíš pravděpodobně spojil dva starší obřady: zemědělskou slavnost nekvašených chlebů a paschu, svátek ománský a pastevecký. Pascha možná byla původně spojena s obřízkou, démonismem, kultem plodnosti nebo s oběťmi prvorozenat. Mimo jiné na počest „národní vzpomínky“ odchodu z Egypta byl měsíc, ve které se událost stala, ustanoven prvním měsícem židovského roku a také v tuto dobu dozrávaly klasy. ROWLEY, H. H. *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*. Leiden: E. J. Brill, 1955. 47 s. a násl.

<sup>261</sup> Když došlo ke zničení chrámu a porážce národa, toto slavení se stalo nevyhnutelně domácím obřadem.

Proto při konečném dohledání se musí každý čtenář rozhodnout, zda-li ponechat text z (BHS) či se přiklonit k nabídce textového aparátu. Relativně jde o významovou podobnost. Pokud není slovní výraz dohledán a čtenář je odkázán na pouhé upozornění textového aparátu, těžce se vysvětluje vhodnost či nevhodnost použití. V tehdejší době, kdy docházelo k opisování hebrejských textů do řečtiny, byla jistě silná náboženská sounáležitost písařů ke svému národu a k počátku této historické události. Nejspíše se přepsali a tudíž i došlo k záměně písmen a podobnému pochopení, neboť dle (BHS) v hebrejském znění je text části verše:  $\text{בְּמִוֶּעַר וּפְסוֹחַ}$  a dle překladu z LXX do hebrejského znění je:  $\text{בְּמוֹעֵד פְּסוֹחַ}$ , proto je nutné počítat i s touto relativní hypotézou.

V druhém upozornění textového aparátu je naznačení případné změny a to nahrazením slova dle (BHS) v hebrejském znění:  $\text{הִנֵּה}$  v překladu „sem“, na revokalizované hebrejské znění:  $\text{הִנְה}$  a v překladu „hle“. Co by tato oprava znamenala pro správné pochopení výkladu textu. Text dle (BHS) zní: „shromáždění veliké se vrátí zpět sem“ a dle opravy by zněl: „shromáždění veliké se vrátí, hle“. Tato nepatrná korektura ve vokalizaci zcela posouvá význam sdělení zvěsti proroka Jeremiáše, k čemu bylo zacílené. Následující text ve verši 9. by již nebyl v jednotné linii obsahu sdělení. Patrně slovo „hle“ písaři zařadili při opisování po vzoru úvodní části tohoto verše také na konec verše. V případě, že bychom ponechali v daném verši dvakrát stejné slovo (na začátku a na konci), tak bychom narušili rovnováhu sdělení. Pro názorný příklad by verše 8 a 9 zněly dle (BHS) a textového aparátu:

- vypustíme-li slovo „sem“ (na konci 8. verše) a vložíme místo něj slovo „hle“, tak dostáváme znění veršů: (8) „Hle, přivedu je ze země severní a shromáždím je ze zákoutí země. Mezi nimi společně bude slepý a chromý, těhotná, i ta, která již porodila. Shromáždění veliké se vrátí, hle“ a (9) je ponechán bez oprav: „Přijdou plačící a v prosbách o smilování, já je povedu. Zavedu je k proudům vod cestou přímou, ne klopýtnout. Neboť se stanu Izraeli otcem a Efrajim, ten bude můj prvorozený“;
- dále při ponechání slova „sem“ na konci verše (8) a vložení „hle“ do verše (9) na začátek tohoto verše: (8) „Hle, přivedu je ze země severní a shromáždím je ze zákoutí země. Mezi nimi společně bude slepý a chromý, těhotná, i ta, která již porodila. Shromáždění veliké se vrátí zpět sem“ a (9) „Hle, přijdou plačící a v prosbách o smilování, já je povedu. Zavedu je k proudům vod cestou přímou, ne klopýtnou. Neboť se stanu Izraeli otcem a Efrajim, ten bude můj prvorozený“ a dále by verš (10) pokračoval „A slyšte..“.

Na první pohled je znát, že kdyby byl 8. verš přepracován dle textového aparátu, odpovídal by spolu i s 9. veršem na pouhé „hle“. Převážně zdůrazňuje slovo v hebrejském znění: הִלֵּךְ důležitou informaci, která bude následovat.<sup>262</sup> Ovšem v našem správném pochopení, by sice slovo „hle“ vyzdvihlo dané verše obsahově do tzv. „podiv se“ či čtenáři „zastav se“, sdělím ti důležitost, ale v případě dvojitého tohoto zdůraznění by čtenář rychle pozbyl soustředěnost na obsažnou stránku nadcházejících veršů.

Z tohoto závěru lze vyvodit, že v uvedeném verši se nemusí nutně přihlížet ke sdělení textového aparátu a případně i nahrazovat jednotlivá slova z (BHS), neboť by toto nahrazení čtenáři nejenže nepřineslo nic nového, ale odsunulo by jeho pochopení textu do jiné roviny.

#### 4.1.2.9 Verš Jr 31,9

BHS		Slovo ke zkoumání	Textový aparát sděluje
בְּבֹכֵי יִבְאוּ וּבְתַחֲנוּנִים אוֹבִילִם אוֹלֵיכֶם אֶל־נַחְלִי מִיָּם בְּדֶרֶךְ יִשְׂרָאֵל לֹא יִפְשְׁלוּ בָּהּ כִּי־הָיִיתִי לְיִשְׂרָאֵל לְאֵב וְאֶפְרַיִם בְּכָרִי הוּא: ס	a)	יִבְאוּ	LXX ἐξῆλθον = יִצְאוּ
	b)	וּבְתַחֲנוּנִים	LXX καὶ ἐν παρακλήσει, 1 וּבְתַחֲנוּמִים

#### Objasnění:

V následujícím verši je celkem 20 slov, z toho 2 slova jsou zařazena v textovém aparátu, který nám jasně sděluje, že práce musí být zhodnocena jednorázově na konci po jednotlivém vysvětlení každého slova.

**9.a)** Jedná se o slovo v hebrejském znění: יִבְאוּ (ve tvaru: verb. Q 3. m. pl. impf.), vycházející z hebrejského kořene: באו, přeložené v pracovním textu „přijdou“. Textový aparát sděluje, že v LXX Jr 38,9 se nachází toto slovo v jiné podobě a to ve významu: „odešel jsem“, v řeckém znění: ἐξῆλθον, (ve tvaru: verb. aorist ak. 1. os. sg.), vycházející ze základu v řeckém znění: ἐξέρχομαι a tomu odpovídá v hebrejském znění (základ kořene): יִצְאוּ a ve tvaru dle (BHS) v hebrejském znění: יִצְאוּ.

**9. b)** Jedná se o slovo v hebrejském znění וּבְתַחֲנוּנִים, složeného z částí:

<sup>262</sup> Srov. BHS Gn 47,23

- וְ, ve tvaru: coniunc.
- כִּי, ve tvaru: praep.
- וְבַתְּחִיבֵינוּ, ve tvaru: subs. m. pl.,

přeložené v pracovním textu „a v prosbách“. Textový aparát nám sděluje, že v LXX Jr 38,9 se vyskytuje v řeckém znění: καὶ ἐν παρακλήσει, v českém překladu: „a v útěše“ obdobně jako v (BHS) Jr 16,7 a LXX 16,7 ve stejných tvarech. Ale textový aparát následně sděluje, že existují dvě možnosti hebrejského slova „prosby“, tj. v tomto verši Jr 31,9, kde je dané slovo v hebrejském znění: וְבַתְּחִיבֵינוּ a dále by mělo existovat i v dalším tvaru tj. וְבַתְּחִיבֵינוּ.<sup>263</sup>

### Zhodnocení:

V první části verše se nám jedná dle textového aparátu o nahrazení slova z (BHS) v překladu: „přijdou“ za slovo z LXX Jr 38,9, v překladu: „odešel jsem“. Na první pohled je jasné, že se jedná o naprosto opačná slova „přijít/odejít“ a ještě se vyskytující v rozdílných osobách a mluvnickém času. Text dle (BHS) zní: „přijdou plačící a v prosbách o smilování, já je povedu“ a dle LXX Jr 38,9 zní text v překladu: „v pláči odešel jsem a k útěše je přivedu“. Jaký ovšem z těchto překladů vyvodit závěr? Je zde patrná na první pohled velká odlišnost a je těžké tuto odlišnost dokazovat. U LXX Jr 38,9 je celá první část verše vyjádřena v 1. osobě. Slovní spojení „a k útěše je přivedu“ (dle BHS „já je povedu“) pojednává o řeči Hospodina, neboť pouze on je může vést a vedl je celými dějinami. To, že se jedná o Hospodina a ne pouze o jinou osobou, je nutné vysvětlit nad tzv. „krédem“ Izraelitů, kterým je: „Hospodin nás vyvedl z domu otroctví a zachránil nás u Rákosového moře“.<sup>264</sup> Tato zkušenost dává dodnes věřícím Židům jistotu existence, která se zakládá na Hospodinově osvobozujícím činu, který s nimi putuje po cestách, na nichž je hlavním ukazatelem jejich Zákon.

Nacházíme-li tedy v LXX v Jr 38,9 mnoho rozporuplného a to nejen, že se místo slova „přijít“ vyskytuje varianta „odešel jsem“, ale i to, že nemůžeme jistotně určit, kdo je konkrétní jednající osoba. Pokud se tato výpověď vztahuje k Hospodinu, dal by se obrazně smysl verše pochopit, že Hospodin se od národa odvrátil s „pláčem“. Zde je nutné konstatovat, že vlastnost „plakat“ není vlastnost Hospodina, ale lidská. Ve SZ se vždy slovo „pláč“ vztahovalo k lidem a k jejich smutku<sup>265</sup> a lítosti. „Pláč“ není tedy vlastnost Hospodina, je pouze lidská a proto by se naskytla pouhá možnost, že daný úvod verše, vypráví nejspíše zprostředkovatel Hospodinova slova. Ovšem druhá část, která navazuje, je odlišná a nedává

<sup>263</sup> Srov. Jr 3,21- slovo „prosby“ = v hebrejském znění וְבַתְּחִיבֵינוּ

<sup>264</sup> Srov. Dt 26; Oz 24; Neh 9

<sup>265</sup> Srov. Ex 33,4



smysl. Jednalo by se o výpověď, že prorok (nebo jiná osoba) odešla s pláčem a v útěše je (izraelský národ) přivede zpět (z vyhnanství). Zde ale opět narážíme na situace, že v lidské síle jedné osoby, nelze takový rozměrný čin uskutečnit. To v tomto případě může docílit pouze Hospodin, který dle textu (BHS) to jednoznačně potvrzuje.

Z letného náznaku je naprosto vidět odlišnost, která vyvstává při sestavování a objasňování relativností slov, které nabízí textový aparát. Není opět možné reflektovat na využití textového aparátu. Závěrem je také možné předpokládat, že při opisování hebrejských textů, písaři přehlédli smysl počátečního verše a vyjádřili příslušené sloveso ve variantě první osoby, tak jak to nabízí verš (8), ale jak mohla nastat záměna významu slov „přišel/odešel“, to je záhadou. Jednou z alternativ je nejspíše ta, že došlo také k přepsání a k záměně. Avšak již se muselo jednat o řecké opisy, neboť při porovnání řeckých slov: ἔλθων / ἐξῆλθον docházíme k jistému vysvětlení.

Dalším slovo dle textového aparátu nám naznačuje pouhou informaci, že v různých částech knihy Jeremiáše, se můžeme setkat s různými podobami slova „prosby“. Sice nám předkládá v porovnání s LXX Jr 38,9, že slovo v řeckém znění: καὶ ἐν παρακλήσει je dle textového aparátu uvedené pouze ve tvaru čísla jednotného, přičemž v (BHS) je čísla množného, ale tyto rozdíly v množství, nám rapidně nezaměňují významové pochopení slova. Dle (BHS) je dané slovo uvedené: „a v prosbách“ a v LXX „a v útěše“, což je jedno a totéž. Vyslovi-li člověk nějaké přání v „útěše“ či v „prosbě“, tak očekává, že tímto vyjádřením požadavku, ho někdo vyslyší. Tím poslouchajícím je Hospodin, proto se také ve SZ objevují obě dvě verze slov (prosba) či (útěcha), které se vyskytují jak v čísle jednotném či množném.

Nemusí se tedy čtenář přiklánět k návrhu textového aparátu. V tomto verši jsou slova z textového aparátu spíše určena k doplnění již osvojených zkušeností.

#### 4.1.2.10 Verš Jr 31,10

BHS	Slovo ke zkoumání	Textový aparát sděluje
שְׁמַעוּ דְבַר־יְהוָה גּוֹיִם וְהִגִּידוּ בְּאָזְנוֹת מְמַרְחָק וְאָמְרוּ מִזֶּרֶחַ יִשְׂרָאֵל יִקְבְּצֵנוּ וְשָׂמְרוּ כְרַעַה עִדְרוֹ:	וְאָמְרוּ	add ?

#### Objasnění:

Jedná se o slovo v hebrejském znění: וְאָמְרוּ, složeného z částí:

- ו, ve tvaru: coniunc.
- אָמַרְוּ, ve tvaru: verb. Q m. pl. imp.,

přeložené v našem pracovním překladu „a pravte“. Textový aparát nám sděluje, že by toto sloveso by mělo být vypuštěno jako přídavek nadbytečného „slyšení“ či „oznámení“. Není však evidentní, že by tato změna, v případě vypuštění, znamenala zásadní obrat v celkové výpovědi textu.

### Zhodnocení:

Textový aparát tedy sděluje, že uvedené sloveso je v hebrejském znění: אָמַרְוּ přidáno, ovšem tato domněnka je nepodložená. Vypustíme-li dané slovo „a pravte“, verš by zněl: dle (BHS): Slyšte slovo Hospodina, pronárody a oznamte to na pobřežích odsud vzdálených. Ten, který rozptýlil Izrael, shromáždí jej a ochrání vás, jako ten, který pečuje o stádo své a text verše po ponechání daného slova dle (BHS): Slyšte slovo Hospodina, pronárody a oznamte to na pobřežích odsud vzdálených a pravte: *Ten, který rozptýlil Izrael, shromáždí jej a ochrání vás, jako ten, který pečuje o stádo své.*

Následně zjišťujeme, že v případě vypuštění slova „a pravte“ získáváme pouhý jednotlivý text, kde nemáme možnost poznat přímou řeč. Jelikož se ale jedná o přímou řeč, je nejspíše vhodné, ponechat sloveso na svém místě, neboť zesiluje úvodní Hospodinovo slovo, které připravuje čtenáře na důležité sdělení.

Je tudíž zbytečné reagovat na poznámku textového aparátu ohledně případného vypuštění slova v hebrejském znění: וְאָמַרְוּ, neboť verš by po vypuštění tohoto slova byl značně ochuzen o sdělení, které má být předáno k dalším adresátům.

#### 4.1.2.11 Verš Jr 31,12

BHS		Slovo ke zkoumání	Textový aparát sděluje
וּבְאֵר וְרַנְנִי בְמַרוֹם-צִיּוֹן וְנַהֲרֵוּ אֶל-טוֹב יְהוָה עַל-דָּגָן וְעַל-תִּירֵשׁ וְעַל-יִצְהָר וְעַל-בְּנֵי-צֹאן וּבִקְרַ וְהִיתָה נַפְשָׁם כְּגֵן רְוָה וְלֹא-יִוָּסְפוּ לְדָאֲבָה עוֹד:	a)	בְּמַרוֹם	LXX ἐν τῷ ὄρει cf TS, Vul; 1 prb בְּהָרִים (et dl צִיּוֹן )
	b)	וְנַהֲרֵוּ	ἀ καὶ ἐκοτήσονται
	c)	עַל-דָּגָן	LXX ἐπὶ γῆν σίτου (καὶ οἴνου ...)

	d)	כָּנַן רָיָה	LXX ὡσπερ ξύλον ἔγκαρπον cf Gn 1,11 Ps 148,9
--	----	--------------	---

### Objasnění:

V následujícím verši je celkem 26 slov, z toho 4 slovní úseky jsou zařazeny v textovém aparátu, který nám jasně sděluje, že práce musí být zhodnocena jednorázově na konci po jednotlivém vysvětlení každého slova.

**12.a)** Jedná se o slovo v hebrejském znění **בְּמִרְוֹם**, složeného z částí:

- **ב**, ve tvaru: praep.
- **מִרְוֹם**, ve tvaru: subs. m. sg.,

přeložené v pracovním překladu „na výšině“. Textový aparát nám sděluje, že v LXX Jr 38,12 se vyskytuje v řeckém znění: ἐν τῷ ὄρει (ve tvaru: subs. dat. n. sg.) a v překladu: „v horu“, které se také shodně se nalézá v TS a Vul (in monte) a doporučuje tímto, aby slovo v (BHS) **בְּמִרְוֹם** bylo opraveno na hebrejské znění: **בְּהַרִּים** včetně záměny čísla tohoto podstatného jména (ze sg. na pl.). Po tomto nahrazení by pak slovo znělo v překladu: „v horách“. Tím, že se dané slovo změnilo ve své osobě, bude moci tak nahradit slovo „výšiny síónské“.

**12.b)** Jedná se o slovo v hebrejském znění **וְנִהְרָוּ**, složeného z částí:

- **ו**, ve tvaru: coniunc.
- **נִהְרָוּ**, ve tvaru: verb.Q 3. pl. pf., vycházející z hebrejského kořene - נהר,

přeložené v pracovním překladu „pohrnou se“, jinak je možné také přeložit „budou proudit“. Textový aparát nám sděluje, že toto sloveso může být míněno „jako proudící řeka“ či „být zářivý“. V rukopisu **á** se nachází toto slovní spojení v řeckém znění: καὶ ἐκστήσονται a v překladu „a budou ohromeni“ či „budou žasnout“ a v LXX Jr 38,12 v řeckém znění: καὶ ἥξουσιν, v překladu: „a oni přijdou“.

**12.c)** Jedná se o slovo v hebrejském znění **עַל-דִּבְרָן**, složeného z částí:

- **עַל**, ve tvaru: praep.
- **דִּבְרָן**, ve tvaru: subs. m. sg.,

přeložené v pracovním překladu „za obilím“. Textový aparát nám sděluje, že v LXX Jr 38,12 mělo být vypuštěno slovní spojení v řeckém znění: ἐπὶ γῆν σίτου, v překladu: „k zemské pšenici“ a mělo být ponecháno pouze slovo: καὶ οἴνου, což je v překladu „a vína“.

**12.d)** Jedná se o slovo v hebrejském znění **כַּנְרַן**, složeného z částí:

- כ, ve tvaru: praep.
- נַרְנַ, ve tvaru: subs. sg.
- הַרְנַ, ve tvaru: adj. m. sg.,

přeložené v pracovním překladu „jako zahrada zavlažená“. Textový aparát sděluje, že v LXX Jr 38,12 se nachází dané slovo v řeckém znění: ὡσερ ξύλον ἔγκαρπον, v překladu: „jako strom plodný“ a které je možné porovnat s Gn 1,11 a Ž 148,9 (BHS = LXX).

### **Zhodnocení:**

K možnosti přihlednutí či odmítnutí textového aparátu u slova „na výšině“ a nahrazením slovem „v horách“ a vyškrtnutím „Sión“ se dostáváme k závěru, že takovému provedení nelze učinit. A to z důvodů, že „Sión“ nelze vymazat z verše, neboť upřesňuje místo, kde pobývá Hospodin, je to místo Hospodina, které se nenalézá v horách, i když „hory“ jsou symbolikou také „výšin“, ale v našem verši nejde o lokalizování. Slovní spojení „na výšině“ zároveň zjemňuje toto „tajuplné místo Hospodina“ a dává mu nádech tajemnosti, neboť není nikomu známo, kde Hospodin přímo přebývá. Při použití slova „na hoře“ či „v horách“ bez označení „Sión“, jakoby čtenáři nesděloval tento obecný název, že se bude konkrétně jednat o setkání s Hospodinem na určeném místě, kam mají přijít všichni poutníci.

Nepřikláním se k využití textového aparátu, neboť jak je patrné z kontextu, význam výkladové části verše by nedával smysl a mohlo by jít při opisování k domnělé chybě, neboť zmíněné „pohoří“ máme zachycené v 6. verši.

Ve druhém slově, které zní dle (BHS) „pohrnou se“, informuje textový aparát čtenáře, že výklad tohoto slova je možný vyjádřit a přirovnat k tzv. „proudící řece“ či „k ozáření“. První nabídku textového aparátu tj. přirovnání poutníků k „proudící řece“ nám podává jasný smysl, který není třeba vysvětlovat do podrobností. Dav poutníků či národů je přirovnán ke vzoru „řeky“, která se od svého pramene vlévá do ústí a tím je Hospodin. Druhá možnost „budou ozáření“ patrně souvisí s překladem rukopisu **á**, kde máme toto označení ve slovním spojení v řeckém jazyce: καὶ ἐκστήσονται a znamená v překladu „budou žasnout“ či „budou ohromeni“<sup>266</sup>. Tento způsob je ovšem v případě dosazení do kontextu našeho verše dosti nesrozumitelný. Tito poutníci mají „proudit“ či „se hrnout“ a ne zůstat stát v „ohromení“. Kdybychom reagovali na tento rukopis **á**, tak by mnozí z nás namítali, že zázrak, který má pro ně učinit Hospodin, nikdy v životě neviděli. Tato hypotéza je chybná, neboť v historii

<sup>266</sup> Srov. Jr 18,16

izraelského národa se objevuje nezčetné množství Hospodinových zázraků.

Pokračujeme-li dále, tak ve variantě, kterou nabízí LXX Jr 38,12 je vyjádřeno: „oni přijdou,“ v řeckém znění: καὶ ἔξουσιν, což ovšem je v případě pochopení celého verše dosti nedostačující vyjádření smyslu činnosti, neboť v LXX Jr 38,12 se dvakrát opakuje stejným způsobem slovo „oni přijdou“ – v řeckém znění verše: „καὶ ἔξουσιν καὶ εὐφρανθήσονται ἐν τῷ ὄρει Σιων καὶ ἔξουσιν ἐπ’ ἀγαθὰ κυρίου“. (BHS) nám nabízí znění: „oni se pohrnou“. Problém je v tom, že přikloníme-li se ke slovu dle LXX, tak toto slovo „přijít“ neumocňuje tolik danou slavnostní situaci, která má pro izraelský národ nastat a na kterou dlouho čekali. Ve způsobu slova „pohrnou se“ musíme spatřovat „velkou akci“, která čeká na izraelský národ. Při zhodnocení daných nabídek textového aparátu, musím jednoznačně říci, že pro dané slovo tohoto verše, nemohu na něj reflektovat.

Ve třetím slově textového aparátu dle (BHS) v hebrejském znění: עַל-דָּבָר se vyskytuje slovní spojení v překladu „za obilím“ s dalšími potravinami tj. „moštěm“ a „čerstvým olejem“ či „masem“. Textový aparát sděluje, že v LXX Jr 38,12 by měl být tento klasický zúžen o „obilí“<sup>267</sup> a zůstal by pouze „mošť“ a „olej“ či „maso“. Což je ovšem nepřijatelné. Neboť tyto potraviny, nejenže byly hlavní obživou tehdejšího člověka, ale také byly obětními materiály.<sup>268</sup> Není tedy přípustné, vyškrtnou „obilí“ a ponechat zbylé: „mošť“, „čerstvý olej“, „maso“. Ponecháme tudíž text dle (BHS) a nebude reagovat na textový aparát, i když jeho upozornění bylo pro nás přínosné a dovedlo nás k zamyšlení, jakým lidským způsobem se může vzdát Hospodinovi úcta.

V posledním slově uvedeného k objasnění se vyskytuje pojmová odlišnost mezi (BHS) Jr 31,12 a LXX Jr 38,12. V (BHS) je verš přeložen do formy „jako zahrada zavlažená“ a v LXX Jr 38,12 do významu „jako strom plodný“. LXX se uvádí sdělení, že údajně tento překlad je správný, neboť již v Gn 1,11 a Ž 148,9 se pojednává za daných okolností také o tzv. „plodných stromech“. Problém nastává, když si tyto možnosti dosadíme do vztáznosti s pojmem „duše“. Podíváme-li se podrobně na odkaz textového aparátu, zjistíme, že u Ž 148,9 je toto slovo vytržené z kontextu a shodně tomu je tak i u Gn 1,11.

Přirovnáme-li zahradu k izraelskému národu, tak tento národ je uvadající a usychající, tak jako je lidský život (duše) a ztrácí důvěru v cokoliv a čehokoliv. Hospodin ji „zavlaží“, „probudí“ ji opět k životu, aby byla rozkvetlá a přinášela druhému nejen radost a potěšení, ale i užitek. Je zde sice trochu vidět menší podobnost k tomuto „užitku ze zahrady“ a „plodnosti

<sup>267</sup> V LXX Jr 38,12 se nachází: ἐπὶ γῆν σίτου, v překladu: „k zemské pšenici“ a v případě (BHS) je uvedeno „obilí“. Je to však totéž jako „pšenice“, která se do něj zahrnovala, ale pojmem „obilí“ se ve SZ myslelo obvykle takové, které se pro danou oblast pěstovalo, ať šlo o ječmen či pšenici.

<sup>268</sup> Existovaly předpisy plynoucí ze zákona ve způsobu obětování a projevení úcty a vděčnosti Hospodinovi za jeho dobrotu. Zákony o obětech najdeme roztroušeny ve všech kodexech (Ex 20,24n; 34,25n; Lv 17; 19,5n; Nu 15; Dt 12 atd.).

stromu“, ale lépe je ponechat hebrejské označení: כָּנַן רִיָּה, tak jak ho máme v (BHS) Jr 31,12<sup>269</sup> a nepřihlížet ke sdělení textového aparátu.

#### 4.1.2.12 Verš Jr 31,13

BHS		Slovo ke zkoumání	Textový aparát sděluje
אִז תִּשְׂמַח בְּתוֹלָהּ בְּמַחֹל וּבַחֲרִים וּזְקֵנִים יַחְדָּו וְהִפְכֵתִי אֲבָלָם לְשִׁשׁוֹן וְנַחֲמֵתִים וּשְׂמַחֲתִים מִיָּגוֹנָם:	a)	בְּמַחֹל וּבַחֲרִים	LXX ἐν συναγωγῇ νεανίσκων = ב' בקהל cf 4 <sup>a</sup>
	b)	יַחְדָּו	LXX χαρήσονται (S = MT+LXX), 1 יחדו
	c)	וְנַחֲמֵתִים	>LXX*
	d)	מִיָּגוֹנָם	LXX μεγαλυῶν frt רביתי = quod versio duplex ad וריותי

#### Objasnění:

V následujícím verši je celkem 13 slov, z toho 4 slovní úseky jsou zařazeny v textovém aparátu, který nám jasně sděluje, že práce musí být zhodnocena jednorázově na konci po jednotlivém vysvětlení každého slova.

**13. a)** Jedná se o slovo v hebrejském znění וּבַחֲרִים בְּמַחֹל, složeného z částí:

- ב, ve tvaru: praep.
- מַחֹל, ve tvaru: subs. m. sg.
- ו, ve tvaru: coniunc.
- בַּחֲרִים, ve tvaru: subs. m. pl.,

přeložené v pracovním textu „v tanci s jinochy“. Textový aparát nám sděluje, že v LXX Jr 38,13 se nachází v řeckém znění: ἐν συναγωγῇ νεανίσκων, v překladu: „ve shromáždění mladých“. Část slova „ve shromáždění“ jsme již řešili ve verši LXX Jr 38,4 a tomu by měl odpovídat hebrejský ekvivalent ב' בקהל, který je také uváděn ve spojitosti s tancem.

<sup>269</sup> Srov. Iz 58,11

**13.b)** Jedná se o slovo v hebrejském znění יִרְדְּרָר (ve tvaru: adv.), přeložené v pracovním překladu „společně“. Textový aparát sděluje, že v LXX Jr 38,13 se nachází v řeckém znění: χαρήσονται, ale označuje místo adverbia tvar slovesa (verb. fut. pass. 3. os. pl.), v překladu „budou se radovat“ a tomu má odpovídat hebrejský ekvivalent: הָרַר, což je základní hebrejský kořen pro slovo v překladu: „budou se radovat“ či „těšit“. Ale v našem verši se nachází slovo, které označuje nejen jiný slovní druh, ale i jiný význam. Společnou shodu dle LXX Jr 38,12 slova: „budou se radovat“ nacházíme také v překladech MT a S.

**13.c)** Jedná se o slovo v hebrejském znění: וַיְנַחֲמֵתֵימָם, složeného z částí:

- וַ, ve tvaru: coniunc.
- וַיְנַחֲמֵתֵימָם, ve tvaru: verb. Pi waw const. 1. os. sg. pf., z hebrejského kořene: נחם a přípony ve 3. os. pl.,

přeložené v pracovním překladu: „utěším jich“. Textový aparát nám sděluje, že v LXX Jr 38,13 je oproti (BHS) neuvedeno toto slovo v překladu: „utěšení“.

**13.d)** Jedná se o slovo v hebrejském znění: מִיגִדְנָם, složeného z částí:

- מִן, ve tvaru: praep.
- יגדן, ve tvaru: subs. m. sg.,

přeložené v pracovním překladu „ze zármutku“. Textový aparát nám sděluje, že v LXX Jr 38,13 se nachází v řeckém znění: μεγαλυω, (ve tvaru: verb. fut. akt. 1. sg.), v českém překladu: „povznesu“ či „zvelebím“, ale jedná se o slovo, které patří již do dalšího 14. verše. Tento samý úsek slov je také přiřazen z LXX Jr 38,14 do LXX Jr 38,13; a zkoumané slovo z (BHS) se v LXX nenachází ani ve svém znění či podobném tvaru. Řeckému slovu μεγαλυω by mělo odpovídat snad slovo v hebrejském znění: רַבִּיתֵי, snad patrně v překladu: „rozmnožím“ či „zvednu“, vycházející z kořene רבה. Ale ve verši LXX Jr 38,14 tomu odpovídá hebrejské znění slova v (BHS) Jr 31,14 וַיְרִיטֵי, vycházející z kořene: ריט a ve stejném tvaru: (verb. Pi 1. os. m. sg.) a v překladu: „zavlažím“ či „nasytím“.

### **Zhodnocení:**

V prvním zkoumaném slově, které bylo označeno textovým aparátem, bylo zjištěno, že slovo se v (BHS) vyskytuje ve znění „v tanci s jinochy“, ovšem LXX Jr 38,12 nabízí shodně s LXX Jr 38,4 „ve shromáždění“ + „mladých“. Nepřikláním se k použití nabídky

textového aparátu a ponechávám při práci výkladu text z (BHS), neboť jednoduše shrnuji, že „shromáždění“ má charakter setkání, ve kterém nutně není v našem verši specifikován „tanec“, který byl hlavním příčinou důležitých oslav při těchto setkáních. Písař patrně, který opisoval LXX ponechal stejný smysl jako u 4. verše a zachoval tím jednotnou linii výkladu celé perikopy. V LXX nebylo slovo „v shromáždění“ nadneseně přizpůsobené takovéto slavnostní situaci. Slovo „s jinochy“ dle (BHS) je významově shodné s LXX, kde je uvedené „mladých“.

V druhém slově bylo v upozornění slovo z (BHS) Jr 31,13 „společně“, které ovšem má v LXX Jr 38,13 zcela jiný význam a je uvedené v jiném tvaru, ne jako v (BHS) ve tvaru adverbia. Slovo dle (BHS) „společně“ se v LXX nenachází, místo toho nacházíme v LXX Jr 38,13 „oni se budou radovat“ a to následného pokračování LXX Jr 38,12, kde máme „oni přijdou“. Z toho tudíž vyplývá, že v LXX se slovo nenachází v podobě adverbia, ale verba. Jelikož chápeme verš dle (BHS) ve významu, že „bude oslava a veselí“ společná a bude se týkat všech bez rozdílu věku, nemoci či pohlaví, neboť tuto „hostinu“ bude pořádat samotný Hospodin, tak musíme uvážit, že v běžném životě by takové „společné plesání“ nepřicházelo v úvahu, neboť mnohé bylo zakazováno Zákony. Tudíž nemůžeme přihlížet k odkazům textového aparátu, neboť dle LXX se sice „budou radovat“, ale „společně“, tak jak k tomu vybízejí slova proroka Jeremiáše.

Ve třetím sdělení textového aparátu shledáváme, že slovo v (BHS) v překladu: „utěším jich“, se v žádné obdobné formě v LXX Jr 38,13 nenachází. Cituji část verše z LXX Jr 38,13 „...καὶ στρέψω τὸ πένθος αὐτῶν εἰς χαρμονὴν καὶ ποιήσω αὐτοὺς εὐφραινομένους a v českém překladu: „a obrátím smutek v radost a budou se radovat.“ Z toho vyplývá, že upozornění nacházející v LXX sice vypouští slovo „utěším jich“, ale při přeložení zbývajících částí verše v LXX Jr 38,13 toto vynechání nedává smysl. To je možné zdůvodnit tak, že lidská činnost, ať fyzická či duševní, vychází z počátku a přetváří se (v našem případě to je vyvedení z obtížné a nelehké situace člověka) a je vždy doprovázena po fázi beznaděje a truchlení, útechou a radostí. Je to důležitý článek v každé lidské fázi konání, cítění. Není tudíž možné reagovat na LXX, kde přichází „radost“, ale tato radost má vždy spojitost i s její sestrou „útechou“.

Dále v poslední části zkoumaného slova shledáváme, že v (BHS) Jr 31,13 se vyskytuje výraz v hebrejském slově מִיָּגוֹן, v překladu: „ze zármutku“, což ovšem v LXX Jr 38,13 již nenacházíme. V konkrétní části v LXX Jr 38,13 se setkáváme s rozdílnostmi oproti (BHS), kde proti danému slovu, které je podstané jméno, se vyskytuje ve formě slovesa, v řeckém znění: μεγαλυω a v českém překladu: „pozvednu“ či „povýším“ a také se toto sloveso shodně objevuje i v LXX Jr 38,14 (stejná podoba tvaru, rodu, čísla a významu) a v (BHS) Jr 31,14



v hebrejském znění: ׀׀׀׀׀׀, v českém překladu: „ovlažím“. Toto hebrejské slovo ׀׀׀׀׀׀, které je shodné s řeckým slovem v LXX Jr 38,13 vychází z kořene ׀׀׀׀׀. Textový aparát však sděluje, že dle LXX Jr 38,13 by tomu slovu měl ale odpovídat jiný hebrejský kořen a to: ׀׀׀׀׀. Kdybychom však přeložili tento kořen, tak bychom zjistili, že pod uvedeným hebrejským kořenem se nenachází tvar slovesa, ale podstatného jména, které bychom mohli přeložit: „pomluva“ či „vrhání zla“. Patrně došlo k záměně konsonant při opisování, neboť zde máme patrnou změnu při opisování tj. zkrácené *bét* na *váv*. Dále se musíme ohlízet také na souvislost výpovědi textu, kde se „duše má ovlažit“ či „pozvednou“ a ne „očernit“ či na ni uvrhávat „zlo“.

Nepřikláním se k využití textového aparátu, neboť verš má jistou dynamiku a dějství, které se upíná daným směrem, tudíž „ze zármutku“ přichází „rozradostnění“ a také jak 14.verš pokračuje, nastává „ovlažení“. Což text v LXX Jr 38,13 toto očekávání zkracuje a také tím ochuzuje emoční prožívání čtenáře a naslouchajícího, který je v očekávání.

#### 4.1.2.13 Verš Jr 31,14

BHS		Slovo ke zkoumání	Textový aparát sděluje
וְרוּיִתִּי נַפֶּשׁ הַפְּהַנִּים דָּשָׁן וְעַמִּי אֶת־טוֹבִי יִשְׁבְּעוּ נֶאֱמַר־יְהוָה: ׀	a)	הַפְּהַנִּים	LXX + υἱῶν Λευι = בְּנֵי לְוִי
	b)	דָּשָׁן	>LXX *

#### Objasnění:

V následujícím verši je celkem 11 slov, z toho 2 slova jsou zařazena v textovém aparátu, který nám jasně sděluje, že práce musí být zhodnocena jednorázově na konci po jednotlivém vysvětlení každého slova.

**14.a)** Jedná se o slovo v hebrejském znění הַפְּהַנִּים, složeného z částí:

- הַ, ve tvaru: určitý člen
- פְּהַנִּים, ve tvaru: subs. m. pl.,

přeložené v pracovním překladu „kněží“. Textový aparát tímto sděluje, že v LXX Jr 38,14 je výskyt stejného slova τῶν ἱερέων (ve tvaru: subs. m. pl.), v českém překladu: „kněží“, ale v LXX Jr 38,14 je za tímto slovem přidán slovní úsek v řeckém znění: υἱῶν Λευι, v českém

překladu celého spojení „kněží synů Leviho“ a tomu by odpovídalo hebrejské vyjádření **בְּנֵי לֵוִי הַכֹּהֲנִים**, což ovšem v (BHS) již nemáme zachyceno. Místo „kněží synů Leviho“ se nachází v (BHS) text v překladu „kněží tukem“ a v hebrejském podání: **הַכֹּהֲנִים דָּשָׁן**.

**14.b)** Jedná se o slovo v hebrejském znění: **דָּשָׁן** (ve tvaru: subs. m. sg.), přeložené v pracovním překladu „tukem“. Textový aparát sděluje, že tento výraz pro dané slovo se v LXX Jr 38,14 nenachází.

### Zhodnocení:

Jelikož se slova doporučená slova z textového aparátu vztahují k sobě, je nutné je zhodnotit komplexně. V (BHS) se nachází slovní spojení „kněží tukem“ a textový aparát nám sděluje, že v LXX Jr 38,14 se nachází sice „kněží“, ale „kněží synů Leviho“ a chybí zde další slovo „tukem“. Jak máme tedy postupovat ve zdůvodňování, když obě dvě slova „kněží“ a „tukem“ patří k náboženským rituálům a není možné je od sebe oddělovat. Je namístě se přiklonit v malé míře k textovému aparátu, který v LXX Jr 38,14 rozvádí slovní spojení „kněží synů Leviho“ a tím směřuje ke starozákonním dějinám, kdy tyto obřadní funkce byly spojovány pouze s jedinými vykonavateli jediného kmene.<sup>270</sup>

Avšak každý mi dá za pravdu, že vysloví-li kdokoliv z nás slovo „kněží“, tak ho napadne jistá asociace s kmenem Levi. Takže ani není nutné označení tohoto kmene, se kterým jsou spojeny kultické obřady, uvádět za slovem „kněží“.

Přečteme-li si text v LXX Jr 38,14 a v LXX Jr 38,13, zjistíme, že tyto dva verše se do sebe prolínají. Jsou jako „úvod“ a „závěr“. Při detailním přeložení obou veršů z řeckého jazyka však zjistíme, že se v daných verších nenachází „tuk“, ale je místo něj uvedené slovo: **μεθύσω**. Je to na první rozdíl slov (LXX/BHS), které mají od sebe odlišné vlastnosti, ale při hlubším zamyšlení, zjistíme, že i toto „vinné opojení“ patří do vztahu kultického rituálu, při kterém se obětovalo i „vino“<sup>271</sup>. Proto nejspíš i písaři opomenuli připsat „tuk“ do verze LXX, i když se zapaloval nejdřív.<sup>272</sup>

Po tomto krátkém vysvětlení je možné konstatovat, že v daném verši nemusí nutně přihlížet k doporučení textového aparátu, neboť v obou případech máme mnoho argumentů pro vysvětlení. Text v (BHS) je však stylovější a zachovává rámec židovského Zákona.

<sup>270</sup> Pozn. bližší vysvětlení je uvedeno ve výkladové části tohoto verše v sekci této práce 3.3., kde je patřičný verš objasněn.

<sup>271</sup> Srov. Nu 28,7

<sup>272</sup> Srov. Gn 4,4; 1 S 2,16

## 4.2 EXEGEZE POJMŮ

Základním pracovním krokem exegeze pojmů je studium slovních polí. Specifičnost biblických jazyků nám obsáhle zpřístupňuje mnoho možností získávání takových informací, které jsou asociovány k jednotlivému slovu. Je pravdou, že občas se dohledává slovo a dochází se k jinému závěru, než čtenář by očekával, neboť si ho vybavuje a transformuje pod zcela jinou významovou zkušeností.

V této metodě se pokusím pouze přiblížit nepatrně odlišný způsob práci se slovem, na který jsme zvyklí, otevřeme-li biblické slovníky. Slovo – pojem, které se prezentuje, pochází z perikopy Jr 31,1-14 a bude se jednat konkrétně o tyto slova: „meč“ z 2. verše a „panna“ ze 4. verše.

Tato metoda si neklade za cíl doslovné zkoumání daného slova a slovních polí v jejich doslovných podobách, jak předkládají cizí komentáře a gramatické manuály týkající se vývoje a odvození slov, ale přehledné a stručné seřídění nalezených dat do pochopitelné formy pro čtenáře, bez učinění statistických závěrů.

### 4.2.1 Slovo – Meč<sup>273</sup>

#### 4.2.1.1 Označení

Zbraň bodná i sečná. Bodná měla podobu dýky a sečná srpovitě nebo mírně zahnutého nože s ostřím na vnější straně. Složení bylo z jilce a ostří o různých délkách. Jilce byly často ozdobeny různými ornamenty, ostří bylo zhotovováno obvykle z bronzu nebo ze železa. To však bylo podmíněno národem a dobou.<sup>274</sup>

#### 4.2.1.2 Příbuzné jazyky a výskyt ve SZ

Hebrejské slovo **חֶרֶב**, v překladu „meč“, „dýka“, vzácně také „nůž“ – „kudla“ či „sekáček“, je příbuzné s akkad. výrazem *ħarbu* a ugaritským *ħrb* (v překladu) „meč“, „nože“; s egyptským *ħrp* a arabským *ħarbatu* (v překladu) „oštep“; řeckým *ħarpē* a latinským *ħarpe* (v překladu) „srp“. Příbuznost s arabským *ħaraba* označuje (v překladu) „vyplenit“ či „vydrancovat“. Tento výraz se vyskytuje pouze v následující pasáži Jr 50,21.27 a to ve tvaru: Q a to smyslu „zabít“ (RSV)<sup>275</sup> a dále ve tvaru: Ni a to v úseku 2 Kr 3,23.<sup>276</sup> V hebrejském výskytu se slovo nachází celkem 407 x, avšak vycházíme-li ze tvaru ve **חֶרֶב**, tak jenom 183 x. Ve většině případech se ve SZ jedná o zbraň. LXX překládá ve 195 případech dané slovo jako

<sup>273</sup> V hebrejském znění: **חֶרֶב** (ħereb) a **חָרָב** (ħārab) II.

<sup>274</sup> Srov. typy mečů dle obrázku (příloha č. 8)

<sup>275</sup> Srov. RSV Jr 31,2

<sup>276</sup> Králové zcela jistě bojovali společně (RSV a KJV čte: králové jsou zabiti).

*rhomphaia* (v překladu) „meč“, 165 x jako *machaira* (v překladu) „krátký meč“ či „dýka“ i „nože“, 8 x jako *xiphos* (v překladu) „rovný meč“ a 4 x jako *egcheiridion* (v překladu) „být na nože“.

#### 4.2.1.3 Význam slova v historii SZ a u ostatních národů a jeho užití

Z archeologických a ikonografických důkazů, poznáváme, že běžně „meče“ na přelomu 3. a 2. tis. př. n. l. byly spíše „kratší“ a „přímé“, které se dělaly v době bronzové. Ve 2. tis. př. n. l. byly zakřivené srpovitě tvarované, nazývané egyptským způsobem *khopesh* (v překladu) „přední noha“ a byly velmi oblíbené. Při použití takového meče často platilo, co kraj to jiná technika a zacházení. Např. takový styl boje nám udává Jozue ve válečném tažení danou pro oblast Shechemu a Gezeru.<sup>277</sup>

Na konci 2. tis. př. n. l. Pelištejci a jiní obyvatelé národů zavedli „dlouhé a přímé meče“ ze železa,<sup>278</sup> které byly užívány k sekání a k probodnutí. Takové železné meče byly nalezeny v Belt Dagon a v Tell el-'Ajjul. Meče byly ukládány do „pouzdra“,<sup>279</sup> které drželo pevně u pasu. Vidíme již náznak podobnosti slov s hebrejským zněním, které označují „meč“ (*ḥāgar*) a jeho odvozeniny (*ḥāgôrâ*). Toto pouzdro bylo obvykle položené na levé straně.<sup>280</sup>

Výroba mečů byla u ostatních národů ze železa, avšak technologie byla před Izraelity a Hebrejci<sup>281</sup> až do doby královské utajena a až po této době si Izraelité od Pelišťjanců osvojili meče železné, které mohly probodnout srdce<sup>282</sup> a zabít.<sup>283</sup>

Důležité je se zmínit, že podoba „meče“ ve SZ měla různé označení a podoby. Např. v Ž 89,43 se přirovnává meč k tvrdosti „skály“ či „kamene“, kdy patrně se toto označení vztahuje do doby, kdy se čepel ostří dělala z kamene,<sup>284</sup> nebo v Ž 149,6 a v Př 5,4 se zase přirovnává ke „dvojímu vroubení“. V LXX se setkáváme s výrazem: *distomos* (v překladu) „dvouústý“, o kterém se říká, koho pohltní, ten je obět<sup>285</sup> či s výrazem pro tzv. „okraj meče“ - hebrejsky: *piḥereb* (v překladu) „ústa meče.“<sup>286</sup> Mimo jiné se také můžeme setkat s častým přirovnáním tohoto slova k „meči Hospodina“, např. v knize Ezechiel (kap.21),<sup>287</sup> který slouží

<sup>277</sup> Srov. YADIN, Y. *The art of warfare in Biblical lands: in the light of archaeological study*. Přel. M. Pearlman. 2. vyd. New York: McGraw-Hill, 1963.

<sup>278</sup> Srov. 1 S 13,19

<sup>279</sup> Srov. 1 S 17,51

<sup>280</sup> Ovšem mohl být i na druhé straně pasu. Srov. (Sd 3,15-22), kde levoruký Ehud, který byl schopný ukrýt zbraň do jeho podvazkového pásu na pravé straně.

<sup>281</sup> Tato výhoda podržela Pelišťjance před Davidovým dnem. V pasáži 1 S 13,19-22 udržuje velmi přesně analogii dne, kdy Pelišťjanci měli dlouhé zelené meče a Izraelité pouze krátké bronzové dýky.

<sup>282</sup> Srov. 1 S 17,5; 38, 51; 1 S 21,9

<sup>283</sup> Takový meč byl užít Saulem při spáchání jeho sebevraždy. Srov. 1 S 31,4.

<sup>284</sup> Srov. akkadsky *šurru, šurtu* = v překladu : „kamen“, „čepel“.

<sup>285</sup> Srov. Dt 32,42; 2 S 2,26; 2 S 11,25

<sup>286</sup> Srov. Ex 17,13; Num 21,24; Joz 6,21

<sup>287</sup> Srov. Dt 28,22 či Jb 5,15

k práci jako nástroj k jeho soudu<sup>288</sup> či se jedná o užité slovo, vzniklého z dřívějšího slova „boj“<sup>289</sup>. V Ž 22,21 je slovo hebr. בַּחַבֵּץ užito na závěr jako metafora pro násilí. Avšak nejen vždy výraz pro označení „meče“ v textu souvisí s „bojem“ či „válkou“. Setkáváme se ve SZ s přirovnáním „meče“ k vyřčení krutého slova či formě nabroušeného jazyka a podlosti, které je-li tímto jazykem vysloveno, působí jako „probodnutí mečem.“<sup>290</sup> Často se s tímto označením „meče“, které vychází od člověka, setkáváme u žalmistů, kteří přirovnávají zlomyslné slova k „vytaseným mečům“<sup>291</sup> a k „ostré břitvě“. Jsou známé i klasické vyjádření ze sz světa, kde „meč“ s tzv. „menší čepelí“ slouží k nezbytným hygienickým<sup>292</sup> a náboženským potřebám<sup>293</sup>, k pracovním pomůckám<sup>294</sup> a dokonce k „požírání“<sup>295</sup>.

## 4.2.2 Slovo - Panna <sup>296</sup>

### 4.2.2.1 Označení

Z hebr. בַּתִּוְלָה, pravděpodobně vycházející z následujícího kořene בָּתַל, ve významu „oddělit“. Běžně se tak označovala žena, která nikdy neměla pohlavní styk<sup>297</sup> (v řeckém jazyce: παρθένος). Obrazně se tohoto pojmu užívá ve spojení s národy a místními názvy, např. panna Izraele;<sup>298</sup> panenská dcera judská;<sup>299</sup> panna, dcera síónská;<sup>300</sup> babylónská;<sup>301</sup> egyptská.<sup>302</sup> Moderní hebrejský slovník a překlad vyjadřuje ve významu jako „panna“ charakter „mladé neprovdané dívky“.

### 4.2.2.2 Příbuznost s ostatními jazyky a texty

Slovo „panna“ v žádném jazyce či v textu není míněno výhradně či by mělo mít jistou převahu v daném významu nad ostatními jazyky. Můžeme se setkat obecně s těmito výrazy a označeními:

<sup>288</sup> Můžeme setkat s podobami v těchto úsecích veršů: ve v. (1-7) je jeho meč vytasen pro jednání (v zuřivosti písně meče); dále ve v. (8-17) je jeho meč vytříbený (naleštěný) a mávající a dokonce i určený k životním objektům; ve v. (18-27) mává mečem král Babylonie proti Judě a ve v. (28 -32) proti Ammónovcům.

<sup>289</sup> Srov. Lv 26,25; 2 Kr 29,9; Jr 14,15; Jr 24,10; Ez 7,15; Ez 33,2n

<sup>290</sup> Srov. Př 12,18

<sup>291</sup> Srov. Ž 64,3 (4)

<sup>292</sup> Např. k holení. Srov. Ez 5,1

<sup>293</sup> Např. k obřizce, kde nástroj užívaný pro obřizku byl „kamenný nůž“ (Joz 5,2-3; Ex4,25). Pro egyptské vyličení ceremoniálu obřezání je také užít nůž.

<sup>294</sup> Srov. Ex 20,25; Dt 27,5

<sup>295</sup> Srov. Iz 1,20

<sup>296</sup> V hebrejském znění: בַּתִּוְלָה (*b<sup>c</sup>túlá*) a בַּתִּוְלִים (*b<sup>c</sup>túlím*).

<sup>297</sup> Míněna dívka pohlavně nedotčená, tj. nevinná (srov. Lv 21,13n; Dt 22,19; Ez 44,22) a to důrazně potvrzuje, že *b<sup>c</sup>túlá* nemůže být odvozena z *‘almá* (srov. Iz 7,14), avšak u východních jazyků slovním významem *b<sup>c</sup>túlá* není míněna „panna nedotčená“.

<sup>298</sup> Srov. Jr 18,13; 31,4.21; Am 5,2

<sup>299</sup> Srov. Pl 1,15

<sup>300</sup> Srov. Iz 37,22

<sup>301</sup> Srov. Iz 47,1

<sup>302</sup> Srov. Jr 46,11

- a) v egyptštině je slovo výjimečně paralelní k našemu hebrejskému. Jeho podoba je stejná jako z hebrejského základu: *ḥwn.t*. Zatímco slovo může symbolizovat „dívku“, „pannu“, také však může ukazovat na „mladou vdanou ženu“, která má sexuální zkušenosti. Takto je slovo užíváno v pyramidových textech, kde tím je označována ochránkyně plodnosti jménem Isis;<sup>303</sup>
- b) v akkadštině je toto slovo ve tvaru *batultu* a co do významu shodně ukazuje především věkovou skupinu (jen specificky se předpokládá a zdůrazňuje význam panna), avšak v normálním pochopení stále označuje „mladou (neprovdanou) dívku“. V sumerských či akkadských listech není žádný záznam, že slovo „panna“ by mělo souviset s označením, jako té, která tzv. „nebyla zbavena panenství“;
- c) v ugaritských listech nacházíme toto slovo ve tvaru *btlt* a je často používáno pro přídomek ženy Anatóna a Baala, která opakovaně měla sexuální zkušenosti.<sup>304</sup>

#### 4.2.2.3 Význam a výskyt ve SZ

Ačkoliv je *b<sup>e</sup>tûlá* užívána ve hlavní spojitosti „mladá žena či dívka“, nebo více konkrétně ve smyslu „panna“, nemůžeme usuzovat z veršů: Ex 22,16, Dt 22,28-29, Lv 21,2-3, ale z Lv 21,13-14 a Ez 44,22, kde *b<sup>e</sup>tûlá* je v kontrastu s různými třídami žen, které mají či nemají sexuální zkušenosti. Je zde tedy namístě, že v konceptu „panna“ se nám otvírá mnoho nových pohledů, které ji klasifikují podle stavu (provdané/neprovdané či sexualně nezkušené).

Taková to klasifikace mnoho znamená, i když v dnešní době se označení „panny“ dává do přímeru té, která „nepoznala muže“, tj. bez sexuální zkušenosti. Avšak hledat vysvětlení ve sz textech je velmi obtížné. Relativně nenajdeme přímý důkaz ve SZ, co dané slovo samo o sobě vypovídá. Neboť v textech se může jednat na prvním místě o biologický věk dívky či o její sexuální zkušenosti,<sup>305</sup> protože se nám nabízí předpoklad základního názoru, že dívka tzv. „dospívá“; nebo na druhém místě by mohlo označení *b<sup>e</sup>tûlîm* znázorňovat tzv. „symbolickou pannu“,<sup>306</sup> což je morfologicky nazýváno pro pravidelnou formu abstraktních podstatných jmen hebrejských ustanovující věkové skupiny: *n<sup>e</sup>’ûrîm* „mladí“ a *z<sup>e</sup>qûnîm* „starší“. Mimo toho to může být označení pro „symbolické panenství“, jak pro pochopení svatební noci,

<sup>303</sup> Eg. bohyně Isis, manželka Osirida, který byl zavražděn a rozsekán na kusy svým zlým bratrem Setlem. Isis posbírala části mrtvoly, spojila je obvazy dohromady, oživila je kouzlem a počala s Osiridem Hora. In FINK, G. *Encyklopedie antické mytologie*. Přel. J. Horák. Praha: Votobia, 1996. 175 s.; a často je tím také řečeno, že se nejedná o biologickou panu, ale v užití pro tzv. potenciální mateřství.

<sup>304</sup> Srov. SELMS, A. V. *Marriage and Family Life in Ugaritic*. London, 1954, str. 69 s. a 109 s.

<sup>305</sup> Srov. Gn 24,16; Lv 21,2-3; Dt 22,12-13

<sup>306</sup> Srov. Dt 22,14

ale i pro části oděvu znečištění krví během této noci a to v případech dokazování rodičů dívky manželovi, že dívka nepoznala jiného, než si ji odvedl do svého domu<sup>307</sup> a tím i nemohla být gravidní. Jestliže tato interpretace ohledně *b<sup>e</sup>tûlîm* je správná, tehdy tak by se dalo říci, že slovo *b<sup>e</sup>tûlâ* je „panna“ zralá ke sňatku.<sup>308</sup>

Na několika jiných místech ve SZ slovo *b<sup>e</sup>tûlâ* se vyskytuje zcela v odlišném významu a to v takovém, že jsou tím označováni společně mladí muži a ženy,<sup>309</sup> ale také je míněné ve smyslu pravidelně se opakujícího slova v Joelovi (1,8), kde je tím označen „manžel“ či obvyklý překlad pro „ženicha“. Podobně jako v Es 2,17 se používá termín *b<sup>e</sup>tûlôt*, který je charakteristický pro dívky, buď které tráví noc s králem Ahasuerem a nejsou panny (vyjma toho, že by se jednalo o svatební noc či o dívky, které jsou určené pro krále a doposud nebyly zbaveny panenství), nebo je to označení pro dívky „prostitutky“, které si hrají se svými „panenskými bradavkami“ a o kterých se zmiňuje v podobenství Ezechiel (23,3), což v obou případech je jako vysvětlení tohoto slova a označení nepřesné.

Tak jako u jiných překladů, např. u řeckých a latinských a německých, se setkáváme s původním určením „mladé neprovdané ženy“, která pro provdání byla pouze již „normální dívkou“, není tedy obtížné pochopit, že patrně jediným kritériem při hledání bližšího slovního pole a rozlišení je, zda-li dívka měla sexuální styk s mužem či nikoliv, nezávisle na svém biologickém věku. Nelze tedy usuzovat se slov „dívka“, „mladice“, „děvče“, zda se v textu opravdu jedná o ženu, která poznala muže, či nikoliv. Rozhodnutí může v našich myšlenkách učinit až když se v textu dozvíme, že opravdu neměla muže. Jiné možné rozlišení není možné, i když se toto slovo prošlo a prochází neustálými změnami v uchopení správného pojmového významu.

## 5 Metoda vykládání textu jako dění řeči a jako událost slova

Na samý úvod je nutné ozřejmit, že v této metodě se budu zaměřovat čistě na problematiku výkladu textu perikopy Jr 31,1-14 metodou „jako dění řeči a jako událost slova“. Nejspíše je to exegetická metoda, která nepřináší zprvu nic nového pro čtenáře, neboť způsob a obsah podání, který je dán v uvedené perikopě, už nám vše řekl a naznačil a proto není nutné ho dále rozpracovávat a vnořovat se do jeho větších obzorových hlubin. Avšak je možné vyzískat více z obsahu této perikopy a to za pomoci filozofických prostředků a výrazů, bez kterých tuto metodu nelze vyjádřit a popsat. I když by bylo nutné začít u samého slova,

<sup>307</sup> V Izraeli by dívka, která nebyla provdána a poznala před svatbou jiného v domě otcova, hrozil trest smrti (Srovn. Dt 22,21).

<sup>308</sup> Tzn. Počátek menstruace byla znamením, že dosáhla tohoto věku. Tato možnost přezkušování nemělo označovat „panenství“ ale „cudnost“.

<sup>309</sup> Srov. Dt 32,25; 2 Kr 36:17; Ž 148,12; Iz 62,5; Jr 51,22

neboť slovo jako „řeč“ je nutnost pro člověka a jeho bytí, tak musím přednostně stanovit linii práce, která bude provázet celou exegetickou metodu. Ta bude cca procházet těmito pojmy a osnovou, kterými jsou a které budu blíže specifikovat: (1) lidská řeč: evropská a sz, (2) a starozákonní myšlení a Hospodinovo slovo k člověku a v Bibli, (3) slovo k prorokovi Jeremiášovi, (4) řeč jako podstata bytí a skrytý děj, (5) aplikace metody „děni řeči a událost slova“ na Jr 31,1-14, (6) shrnutí celé metody „děni řeči a událost slova“ do diagramu, (7) shrnutí a přisun metody. Dle této osnovy:

1) Lidská řeč není chladnou matematikou, nýbrž je mnohvrstevným pokusem o vyjádření myšlenek; odtud máme zcela různé formy (tzv. literární druhy), v nichž lze vyjádřit jednu a tutéž skutečnost podle dějinné, místní, sociální a jiné situace, též podle vzdělání hovořícího. Kdo uváží, že obsah starozákonního poselství byl nejen zapsán v určité době, nýbrž i během tisíců let několikrát přepracován, tomu bude samozřejmé, že nebude docela snadné chápat lidský šat Hospodinova slova.<sup>310</sup> Do formulace Božího poselství vplývaly různé podněty, např. dějinný vývoj lidského myšlení o Bohu, dějinně proměnlivé lidské představy o světě a kosmu, situačně stále nové otázky věřících o mravních i náboženských problémech a jiné. Není zde však důležité řešit kvalitu tehdejšího sdělení, neboť semitské řeči mají sice drastické výrazy v lecjakých vyjádření, ale nespecifikují blíže, pochází-li z vnitřní či vnější formy.

Nám Evropanům činí značné potíže chápání tohoto národa, neboť klademe velký důraz na logické myšlení s hlavní a vedlejší větou, s „chemicky“ čistými pojmy a přesnými dějepisnými údaji. Avšak jejich prvky řeči spojuje tzv. „volná kompozice“, která je řízená vůlí a nehledá myšlenkové důkazy Boží existence, ale dialogické formulace, ve kterých znovu se nacházejí nové prvky pravdy a přemýšlení ve vzájemném hovoru, který je dynamický a symbolický, vycházející nejdříve z vnitřního smyslu události, který nás může zušlechtit a posílit.

2) Zvykli jsem si označovat a používat termín ve SZ „slovo Hospodinovo“, jedná-li se o vznešené či liturgické vyjádření nějakého důležitého poselství. Nevědomky anebo přinejmenším nereflktovaně tím přepokládáme, že Hospodin je „mluvící“, že se člověku sděluje ve slově. „Řeč“ nebo sdělování<sup>311</sup> je však především děj: událost, která se uskutečňuje

<sup>310</sup> Dle Husserla je funkcí slova probudit v nás akt myšlení, propůjčující výrazu význam, avšak aby tyto slova dávaly smysluplný význam, musí posluchač znát záměr hovořícího. HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. I/II. Hamburg: Meiner, 1992.

<sup>311</sup> Pro Wittgensteina samotného je smysl každého sdělení dán způsobem jeho použití v chápání jeho smyslu výrazu, při kterých v případech špatného pochopení našich řečových forem, může docházet k mylnému vznikání nedorozumění stavějící až do roviny pseudoprobémů. WITTEGENSTEIN, L. *Filosofická zkoumání*. Přel. J. Pechar. Praha: Filosofie [FÚ AV ČR]. 111§, 116 §



od mluvícího k naslouchajícímu. Když nyní označujeme psané slovo Bible jako Boží slovo, pak tím ovšem nemíníme především děj – událost slova, nýbrž objektivizovaně obsah toho, co slovo řeklo, co sděluje.<sup>312</sup> Narážíme zde na důležitý a lehce přehlédnutelný posun akcentu. Když SZ mluví o „slově“, kterého se člověku „dostává“,<sup>313</sup> které něco „vyřizuje“, které trvá nebo „nepomíjí“, pak se jeví při svém použití „slovo“ především jako dynamický děj, jako něco, co vyvolá účinek a reakci u „dotyčného“; přirozeně to neznámá, že by byl obsah lhostejný nebo mohl být zlehčován. Avšak obsah slova, jeho „poselství“ nebo jeho „pojmem“ nelze oddělit od děje jeho zprostředkování. To vytváří podstatnou zvláštnost biblického „pojmu slova“, která se zrcadlí i v biblické řeči o Bohu: neděje se abstraktními větami vyjádřené v nauce, nýbrž v živé řeči, zaměřené na určitého adresáta a proto se vyslovuje i v určité situaci.

Ve SZ se zcela nepředpojatě hovoří o tom, že Hospodin mluvil k člověku. Boží řeč patří k Božím dějinám s jeho národem, s lidmi a světem. Neexistuje Hospodinův čin, kterému by nepřistoupilo také slovo. To se ukazuje už na tom, že SZ sotva jedenkrát mluví o „zjevení“ v samotném nazírání, ale spíše každé Hospodinovo setkání s lidmi se dovršuje ve slově, nebo přinejmenším do slova vyústuje. Řeč, o které mluví SZ je proto děj mnohotvárný, který má mnoho vrstev. Mluvíme-li teď o různých funkcích řeči, není tím dána žádná klasifikace, žádné „rozčlenění“ na vzájemně se vylučující kategorie, nýbrž jsou zdůrazněny různé aspekty, ve kterých se „Hospodinovo slovo“ ve SZ objevuje. V tomto smyslu můžeme hovořit o: (a) přísluhujícím slově zvěstování, (b) příkazujícím, nebo-li požadujícím slově, (c) účinném nebo-li dynamickém slově, (d) odpovědi vyžadující, nebo-li dialogickém slově.

3) Vráťm-li se do doby proroka Jeremiáše, tak je nutné ozřejmit, že i byli mnozí, kteří věřili, že to, co prorok Jeremiáš říká a sděluje slovy Hospodinovy ke králi Jóšijášovi ohledně nápravy nejen duchovní, že přinese a bude mít za trvalý duchovní ozdravení, neboť prorok Jeremiáš byl povolán Hospodinem k prorockému úřadu, v třináctém roce Jóšijášova panování. Jako Levita, předurčený ke kněžství, byl Jeremiáš vychováván od dětství ke svatě službě. V těch radostných letech připrav si Jeremiáš sotva uvědomoval, že je od narození

<sup>312</sup> Napětí mezi slovem psaným (písmem) a mluveným (živým) mistrně vystihuje Platón v dialogu *Faidros*. V uvedeném dialogu Sokrates připomíná Faidrovi mýtus o egyptském bohu Teutovi, který vynalezl písmo. Tento bůh, nazývaný vědci Thovt, znázorňovaný s hlavou vodního ptáka Ibise, nebyl ovšem toliko božstvem – vynálezcem písma, ale spíše bůh moudrosti a písmo je zde vidět na pozadí mudroslovně-magickém jako technika pro dosažení božského, která se nemá zapomenout. Z tohoto příkladu Sokrates vyvozuje Faidrovi, že psané výklady jsou jen „prostředek, aby upamatovaly toho, kdo věc zná, na látku, která je předmětem spisu“. PLATÓN, *Faidros*. Přel. F. Novotný et al. Praha: ISE, 1993.

<sup>313</sup> Proces poslouchání řeči proniká prostřednictvím materiálních znaků ke sdělovanému významu. Poslouchající tím, že vnímá znak, přejímá myšlenku hovořícího a rozumí tomu, co hovořící míní. „Slova v sobě nesou signifikantence, slouží jako mosty, abychom pronikli k významům, k tomu, co je slovy míněno“. HUSSER, E. *Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis: Text nach Husserliana XVII*. Hamburg: Meiner, 1992. 26 s.

určen k tomu, aby byl za proroka národům a když přišlo božské povolání, pocítil svou nehodnost.<sup>314</sup> Avšak v mladistvém Jeremiášovi viděl Bůh toho, jenž podstatně zůstane věrný svému úkolu a jenž bude stát za správnou věcí proti všemu protivenství. V dětství prokázal věrnost a nyní měl podstoupit svízele jako dobrý voják kříže. „*Neříkej, chlapec jsem,*“ přikázal Hospodin svému vyvolenému poslu, „*všude, kam tě pošlu, půjdeš, a všechno, co ti přikážu, řekneš. Neboj se jich, já budu s tebou a vysvobodím tě*“, „*přepaž bedra svá*“ (Jr 1,7.8.17-19). Avšak není možné spatřovat v prorokovi pouhého „natěrače“, který povrchně zakrývá škvíry ve zdi,<sup>315</sup> nýbrž radikální buzení lidu z mravních strnulostí, protože poznávají „znamení časů“, tj. nutnost obrácení od nesociálních postojů potřebných od zesvětštělé bohoslužby, od směšování Boží smlouvy s občanskými názory a nemravnostmi a od odpadu od Boha.

4) Na předešlém příkladu u proroka Jeremiáše, spatřujeme, že řeč je tedy „obydlím bytí, veškeré bytí, jemuž lze porozumět, je řeč.“<sup>316</sup> Řeč proto jako obydlí bytí získává mimořádný význam, i to co existuje nezávisle na řeči, se totiž stává bytím pouze skrze řeč a v řeči. Řeči se tak dostává bezmála sakrálního náboje. Bytí přechází z transcendence do imanence v řeči, s řečí a při řeči. Zaměřením této metody je možné používat řeč jako nástroj, který na naší perikopě splňuje tři funkce: Je (a) vyličením vnějšího světa, (b) vyjádřením vnitřního světa a nakonec (c) výzvou.

Tato exegetická metoda „události slova a dění řeči“ nám rozpoznává nové hranice objektivizovatelné skutečností nového objektivního zjištění. V perikopě v Jr 31,1-14 se nám odkrývá mnoho vyjádření, které si čtenář a i dřívější člověk mohl vysvětlovat různými způsoby. Izraelskému národu se dostávalo logos, které mělo schopnost vzájemného sdělení, ale také uchopení tohoto logosu ze strany prospěšnosti a škodlivosti. Cokoliv bylo mluveno a vypovězeno, tj.: může svým mluvením nepřítomné činit zjevným, takže je i někdo jiný vidí před sebou. Cokoli míní, může sdělovat, ba může ještě více: tím, že se dovede takto dorozumívat, existuje vůbec mezi lidmi nějaké mínění společného tj. společné pojmy a to především ty společné pojmy, které umožňují lidské spolužití bez vražd a zabíjení v podobě společenského života, nebo v podobě nějakého politického zřízení a hospodářského života rozčleněnou dělbu práce. To vše může vést v prosté výpovědi, že i tehdejších člověk, měl řeč, kterou ucho-  
poval.

Toto u-chopení bylo ve SZ avšak dosti problematické. K podstatě řeči náleží její přímá propastná ne-vědomost o sobě samé. Slovo logos neznamená pouze myšlení a řeč tj. Jr 31,2

<sup>314</sup> Srov. Jr 1,5.6

<sup>315</sup> Srov. Ez 13,10-15; 22,28

<sup>316</sup> GADAMER, H. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen*. 2 vydání. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965.

„*toto praví Hospodin*“. Nemůžeme zde posuzovat pouze „praví“ – myslíme si něco, co vyplývá v řeči, je to od nositele „proroka“, myšlení nás směřuje k Hospodinovi, vystávají nutné asociace, které máme v mysli zafixované pod pojmy a zákony. Pokud prorok pronese toto slovo „výrok Hospodinův“, nutně v našem vědomí vyvstávají nutné reflexe o těchto obrazech. Historie izraelského národa a tradice je neustále ve vědomí, které často při vyslovení „pravil“, „výrok“ je spojováno s tímto záhadným skrytým dějem<sup>317</sup> a díky těmto slovům, které se i mimo jiné vyskytují v perikopě Jr 31,1-14, nám nabízejí předporozumění k dějinám Izraelského národa. Kdo tudíž mluví v textu, není svými výpovědi připoután ke svému já. Nepatří v tomto případě do sféry já, nýbrž do sféry my.

Nutné se pozastavit ale nad myšlenou, je-li to možné, aby jednotlivý člověk pochopil, že nikdo, kdo mluví, si uvědomil své mluvení? Jak můžeme pochopit bytí řeči, které na nás mluví v cizí řeči a pramení do našeho nevědomí? Ozřejmuje naše poznání. Shledáváme, že se nacházíme v novém světě, kterou přinesl Hospodin nejen Jeremiášovi, ale i dalším generacím, v hledisku této výpovědi. Máme těmto výrokům porozumět. To co se vypovídá, je „pravdivý děj“, ve kterém se „bytnost“ představuje a který je neskrytý („alétheia“). U Heideggera se tato „neskrytost“ odvrátila a otevřela se k sebeukazování jsoícího.<sup>318</sup> Tuto Heideggerovu „světlinu“ můžeme použít i na tuto perikopu, neboť zde neustále se pohybujeme v kruhu celku, z něhož objasňujeme jednotlivost a z jednotlivosti celek. Mohou v nás ovšem zanechat i „předsudky“, zaměřené na celek smyslu (izraelský národ/Hospodin), které jsou tedy nutné si je uvědomit a korigovat je.

5) V našem případě tedy každé slovo, které se nachází v perikopě, musíme pokládat za nejmenší jednotku smyslu, k němuž dospěje rozklad řeči jako k poslední složce. Nesmíme ale tuto nejmenší jednotku vnímat ve smyslu, že si budeme vytvářet ve spojování s danými slovy, jmény a mluvením tzv. falešné asociace. Právě tento způsob uvažování a jednání není náš základní řečový vztah. Musíme si uvědomit, že tím, budeme-li ho zavádět nejen v mysli, ale i v jednání svévolným pojmenováním slov spojené s naší řečí, že se nejedná o absolutně první slovo. Řeč o prvním slově odporuje sama sobě. Smysl každého slova se vždy už zakládá na celé soustavě slov a tudíž ani není vůbec možné říci např. „zavádím určité slovo“ ve formě „*toto praví Hospodin*“. Někteří lidé to znovu a znovu říkají, jenže se nesmírně přeceňují.

<sup>317</sup> Osud v každém případě je nesouměřitelný, který dějiny „rasy vzešlé z knihy“ zasazuje do radikálního původního smyslu jakožto litery, tj. do dějinnosti jako takové. Hlas se zde nemění ani se neopouští záměr, avšak prohlubuje se důraz. Je odkrýván mocný a prastarý kořen a na něm obnažena nestárnoucí rána. Cit. JABÈS, E. [*Le livre des questions. English*] *The book of questions: El, or, The last book*. Conn.: Wesleyan University Press, 1984.

<sup>318</sup> Heidegger tento obrat nazval později „světlinou“ bytí, tj. „světlina“ jest oním „tu“, které se v sobě samém otvírá. HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík et al. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996. Přel. z. Sein und Zeit.

Nejsou to oni, kdo slovo zavádějí. V nejlepším případě navrhnou nějaký výraz nebo razi odborný termín, který definují. Ale zda se stane slovem, nezáleží na nich. Slovo se zavádí, až když přijde do komunikativního užívání. To se neděje zaváděcím aktem toho, kdo je navrhl, nýbrž očividně až a pokud „se zavedlo“.

Dokonce i obrat „užívání řeči“, navozuje představy, které se s podstatou naší řečové zkušenosti světa míjejí. Tento obrat stále ještě vyvolává dojem, jako bychom slova měli v kapse a tahali je odtud, když je potřebujeme, jako kdyby „užívání řeči bylo na vůli toho, kdo řeči užívá.“<sup>319</sup> Ale ono na něm právě nezávisí. Úzus nejen že znamená, jak se řeč užívá, ale ve skutečnosti také to, že se řeč vzpírá proti zneužití. Sama řeč předepisuje, co je v řeči zvykem. To není žádné mytologizování řeči, nýbrž nárok řeči, který nikdy nelze redukovat na subjektivní mínění. Že to jsme my, kdo mluvíme, žádný z nás a přece my všichni, to je způsob, jak „jazyk“ jest.

Význam slova nemá nic společného s reálně psychologickými představami,<sup>320</sup> jež se při použití slova ustavují. Idealizace, která je slovu vlastní, neboť slovo má jeden – a vždy tentýž – význam, je odlišuje od každého jiného smyslu „významu“, třeba významu znaku. Ačkoli je skutečně základní, že význam nějakého slova není prostě psychické povahy,<sup>321</sup> tak je také nedostatečné mluvit o ideální jednotě významu nějakého slova. Řeč se zjevně zakládá na tom, že slova nejsou navzdory svým určitým významům jednoznačná, nýbrž mají kolísavou šíři významů a právě toto kolísání činí mluvení tak podivuhodně krkolomným. Teprve v průběhu řeči samé, když se mluví dál, při výstavbě určitého řečového kontextu jsou významově nosné momenty řeči fixovány tím, jak se navzájem upřesňují, uvádějí na pravou míru.

<sup>319</sup> Srov. HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. II. Teil. Hamburg: Meiner, 1992. 7 §, kde vyjadřuje, že smyslově vnímatelné fenomény jsou ožívovány výkony subjektu, jenž jim dává smysl, přičemž této intenci může současně porozumět jiný subjekt. „Toto sdělení je ovšem možné pouze proto, že naslouchající také rozumí intenci mluvčího. A rozumí ji tehdy, pokud mluvčího chápe jako osobu, jež nevydává pouhé zvuky, nýbrž jež k němu mluví, tedy jež současně se zvuky vykonává určité smyslu propůjčující akty, které mu chce projevit, resp. jejichž smysl mu chce sdělit. To, co vůbec umožňuje duchovní dorozumívání a co tuto řeč, která spojuje osoby, teprve dělá řečí, to spočívá v této fyzické stránce řeči zprostředkované korelaci mezi fyzickými a k nim příslušnými psychickými prožitky navzájem spolu komunikujících osob.“

<sup>320</sup> Proti tomu srov. HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 5. vydání. Tübingen: Max Niemeyer, 1995: „Ve vnitřním monologu má být slovo pouze představované. Jeho místem je představivost (Phantasie). Spokojujeme se s tím, že si slovo představujeme, takže jeho existence je následkem toho neutralizována. V tomto představování slova, v této imaginární reprezentaci (Phantasievorstellung) nemáme již zapotřebí empirické události slova. Jeho existence či neexistence je nám lhostejná, neboť co existuje, je pouze fantazijní představa slova, která je jakožto prožitek absolutně jistá a sobě přítomná.“

<sup>321</sup> Srov. HUSSERL, E. *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hamburg: Meiner, 1985; Posluchač zde vnímá, že mluvčí vyjevuje jisté psychické prožitky a pokud vnímá i tyto prožitky, sám je však neprožívá, nemá o nich žádný vnitřní vjem, nýbrž pouze vjem vnější. Mezi skutečným uchopením nějakého bytí v adekvátním názoru či na základě názorného uchopení takového bytí prostřednictvím mínění je velký rozdíl. V prvním případě běží o bytí prožívané, v druhém o bytí pouze supponované (supponiertes), jemuž vůbec neodpovídá pravda. Ke vzájemnému chápání je zapotřebí jisté korelace psychických aktů, odehrávajících se, jak na straně projevování, tak na straně recipování tohoto projevu, avšak nikoliv jejich plná identita.

To je zvlášť vidět na rozumění cizojazyčným textům. Je obecně známo, jak se kolísání významu slov při reprodukci jednotného smyslu cizojazyčné věty pomalu ustaluje. I to je ovšem velice nedokonalý popis. Stačí pomyslet na postup překládání, který tkví v tom, že jednota smyslu nějaké věty se nedá vystihnou pouhým přiřazováním větných členů k větným členům druhého jazyka. Tak vznikají právě ty ohavné útvary, jež se nám běžně v přeložených knihách předkládají tzv. písmena bez ducha. Co tam chybí a jedině dělá řeč řečí je, že jedno slovo dává druhé, jedno je druhým jaksi vyvoláno a samo zase dál udržuje otevřený běh řeči. Přeložená věta, pokud ji nějaký mistr překladatelského umění proměnil tak důkladně, že už není vidět, jak za ní stála jiná živá věta, je jako mapa ve srovnání s krajinou samou. Nejenže je význam nějakého slova přítomen jen v systému a kontextu, ale toto bytí v kontextu zároveň znamená, že se slovo své vlastní víceznačnosti plně nezbaví ani tehdy, když souvislost příslušný smysl jednoznačně určí. Smysl, který připadne slovu v řeči, kde se vyskytuje, zřejmě není to jediné. Spolu s ním je zde přítomno ještě cosi jiného a přítomnost všeho tohoto spolu-přítomného vytváří teprve evokační sílu živé řeči.<sup>322</sup> Proto lze říci, že každé mluvení poukazuje do otevřeného prostoru další mluvení. V tom směru, jímž se mluvení vydalo, je vždycky možné víc a víc co říci. V tom se zakládá pravda tvrzení, že řeč se uskutečňuje v živlu „rozhovoru“.<sup>323</sup>

Pokud přistoupíme k fenoménu řeči nikoli tak, že budeme vycházet z izolovaného výroku, nýbrž z totality našeho vztahu ke světu, jenž je zároveň životem rozhovoru, snáze pochopíme, proč je fenomén řeči tak záhadný, přitažlivý i vzdorovitý zároveň. Mluvení je to nejhluběji sebezapomenuté jednání, jaké jako rozumné bytosti vůbec konáme. Každý zná ze zkušenosti, jak se v řeči zarazí a jak mu slova dojdou právě v okamžiku, kdy si na ně začneme dávat bdělý pozor.

V uvedené perikopě nacházíme dle (BHS) dynamiku v řeči. Dle následujícího diagramu zařazeného do úseku (6) shledáváme, že zaznamenaná slova jsou podstatná pro porozumění dané perikopy Jr 31,1-14. Slova, které jsou zde uvedena v nás mohou zanechat i mnoho zdánlivých protipříkladů. Nutné si položit otázku, co v nás tato řeč, která byla zanechána

<sup>322</sup> Zde platí, že slova, které jsou zachycené adresantem, se stávají jakýmsi produktivním aparátem, který funguje i po jeho budoucím zániku a vždy se bude otevírat k novému čtení a opětnému přepisování, tzn. musí psaný projev „působit“ a být čitelný i potom, kdy již tak zvaný autor psaného projevu nezodpovídá za to, co napsal, co sám i případně i podepsal a nestojí již svou přítomnou intencí či pozorností za plností významové intence, co by se jako by psalo pod „jeho jménem“. Cit. DERRIDA, J. *Texty k dekonstrukci: práce z let 1967 – 72*. Přel. M. Peříček. Bratislava: Archa, 1993. 286 s.

<sup>323</sup> Tento rozhovor je nutný ke sdělení Hospodina, který je v Bibli pojímán jako „osoba“. Nejen v Genesis, ale téměř v každém verši se mluví o Hospodinu v antropomorfických a antropopatických výrazech a čtenáři je tedy vnímán personalisticky. Osoba je tudíž ústředním jádrem pochopení božského a ten kdo chce vážně mluvit o Hospodinovi nemůže tudíž opustit kategorii osoby. Nesmí se ovšem slovo „osoba“ zaměňovat s „osobností“, která se používá obvykle pro rysy a chování jednotlivých lidí. Jak to naznačil Abraham Josua Heschel: „Žid se musí snažit být vtělenou tórou“, ztělesnit pravou přítomnost božského. *Slovník židovsko-křesťanského dialogu*, Přel. M. Lyčka. Praha: ISE, 1994. Přel. z: A dictionary of the jewish-christian dialogue. 96-98 s.

před tisíci lety vyvolává, čím nás osloví, neboť ať si to nepřipouštíme, je v ní zachycen transcendentální požadavek a výpověď bytí sama sebe. Přeformulováním jiných překladů, ať už (ČEP), LXX atd., získáme opět na základě slov představu celku, co tím mělo být vyjádřeno a posluchači by měl a má přinést výpověď o světě, má ho přitáhnout k naslouchání k vyhaslému hlasu psaného písma.<sup>324</sup> Samozřejmě, že každý čtenář si to vysvětluje a chápe dle svých vlastních zkušeností a autor, který nám zanechal pro někoho již neživé své výpovědi, může namítat, že vznikne mnoho nových předpokladů, které jsou chápány nezávisle na textu.

Ale událost slova je zde plynulá a lineární, plyne v přímce, není možné si asociovat jiné zkušenosti než daný text nabízí. Můžeme si ovšem představit po strukturním rozvrstvení slovo, které v naši mysl utkvělo s příhodou, avšak nevzpomeneme-li si na původní význam slova a to na základě jiné asociace z vnějšího světa našeho myšlení, tak se dostaneme do sporu s vnitřním světem. Avšak i toto pronikání ale pro nás může znamenat výzvu i pro zdánlivou odpověď, neboť text je možné vystihnout v jednotlivých slovech, které tvoří řeč, námi obvyklou v běžném bytí. Na příkladu diagramu si můžeme zkontrolovat pravdivost tohoto tvrzení, kterou zachycuje tehdejší autor v události, kde se vzájemně prolíná vnitřní svět autora<sup>325</sup> s vnějším světem (každý posluchač poznal na základě dějin izraelského národa, že slova, o kterých prorok vypráví, se skutečně staly např. v Jr 2,3.11 a přináší výzvu, která je pro tehdejší dobu i pro dnešní dobu podstatná). Vystává tu slovo – naděje, pro tehdejší dobu jako východisko z nepřehledné a beznadějně situace, která postihla mysl každého jednotlivce. Tento každý jedinec se obrací k celku a z něho objasňuje jednotlivosti a znovu se zpátky navrácí. Je to proces neustálého koloběhu, který mu v jeho pobytu ve světě, otevírá a i případně zavírá svět. Podrobněji je tento proces nastíněn v úseku (6) níže uvedeném diagramu.

6) Diagram<sup>326</sup> jasně provází čtenáře jednotlivými úseky perikopy Jr 31,1-14 jako forma metody vykládání textu jako dění řeči a událost slova. Jednotlivé šipky po vnitřním okruhu znázorňují návaznost jednotlivých veršů (působení navzájem, vycházení apod.) a po vnějším okruhu neustálý koloběh. Na nich prostřednictvím šipek můžeme sledovat, že dějiny v jednání Hospodina jsou ve vztaznosti k národu izraelskému v neustálém koloběhu, neustále z něj vybíhají a vracejí se nazpět zpátky. Pro pochopení tohoto níže uvedeného diagramu je nutné sledovat jednotlivé šipky, které určují a naznačují proces jednání, kde hlavní roli v jednání má Hospodin a od kterého vycházejí pro národ izraelský tři velmi důležitá slova: milost, láska

<sup>324</sup> I takové rozumění je řečovým dějem, který má podobu vnitřního rozhovoru duše se sebou samou, jak Platón charakterizoval podstatu myšlení.

<sup>325</sup> Srov. sekci 1.2.7, kde k němu promlouvá Hospodin

<sup>326</sup> Diagram - příloha č. 9

(slitování, útěcha, jednání) a naděje. Tyto tři slova protínají celou perikopu Jr 31,1-14 prostřednictvím jednotlivých veršů a nejen jí.

Jak spatřujeme, řeč této perikopy, která je vyjádřena pomocí tohoto diagramu, je v neustálém koloběhu, to nacházíme po vnější stránce tohoto diagramu. My to můžeme tak nazývat a pojmenovat jako svět, ve kterém je izraelský národ postaven ve svém celku. Jednotlivosti, které přicházejí od Hospodina jsou jakési vnitřní výzvy a jsou to události slov: milost, láska (slitování, útěcha, jednání) a naděje. Vnitřní stavba se navzájem propojuje a je v neustálém koloběhu s jednotlivým. Toto jednotlivé pobývá v dějinách a času a přetváří se do stejné podoby. Tak jak je nám známo u jiných proroků, vždy u každého nositele se setkáváme s tezí, že Izrael je vyvoleným národem a byl vázán smlouvou s Hospodinem, až po tu dobu, kdy tuto smlouvu pozastavil a pomalu vystupoval z tohoto vnitřního kruhu. Ocitl se mimo dosah svého bytí a postupně byl vyčleněn i ve svém pobytu. Hospodin jako vnitřní podstata všeho poskytl nástroj včlenění a to na základě poslušnosti ne-poslušného. Připomínkou minulosti a velikosti, která ony vyvrhla do nad-průměrnosti, se vzchopí a postaví do onoho kruhu zpátky, posílením a oslavou Hospodina, nebudou již dotknutelní a zranitelní. Je to výzva doplňující mezeru, kterou je nutné chápat nejen jako určité smyslové chtění jednotlivého, které chce patřit společně do trvalého a věčného království a žít „v tomto domě“<sup>327</sup>, ale především v ní spatřovat hlavní podstatu této exegetické metody „událost slova a dění řeči“.

7) Závěrem je nutné říci pár slov ke zvolené metodě, byla-li vůbec přínosná a otevřela nám nepoznané. Na první pohled je nutné vyjádřit ohledně zaznamenání nějaké nové podstaty, že pokaždé, když se na tuto perikopu zadívá kdokoliv z nás, že bude o míru vysvětlení a nazírání odlišná. Každý z nás má jiný pohled a důležitosti, které staví ke svému já. Jedním slovem či vícero slovy to nevyjádřím a mnohé napadne, že relativně tím nebylo nic vyjádřené, neboť člověk který je vtažen do tohoto tzv. starozákonního procesu vyplývající z řeči slov, neustále utváří jakési „tradované dění“ spojované mezi minulostí a přítomností.

Rozumění tradici představuje „rozhovor“, neboť její svědectví vznášejí pravdivostní nároky, jež musí interpret nově aktualizovat jako možnou odpověď na svou otázku. Setkáním se o-ním (textem) se tak mění jeho vlastní horizont a právě tak i dílo v průběhu dějin o-noho nabírá díky časovému odstupu nový smysl. A pokud však „ve světě“, v němž nic není židovské, tak jedině hebrejský text odráží a zmnožuje ozvěnu učení, kterému žádná katedrála či výtvarná forma ani žádná specifická společenská struktura neodcizuje jeho abstrakci.

<sup>327</sup> Srov. 2 S 7,16

Je vhodné se k němu neustále vracet jako k inspirované a vzácné „řeči“<sup>328</sup> a nezne-  
možňovat dorozumění s logem a rozumem pod záminkou, že je k hebrejským slovům hluchý  
a lhostejný vůči jejich „vytrhující síle“ a ponechávat ho frivolnosti a zoufalství tohoto světa a  
veškerou naději ve smyslu pohlčené nelidskosti a nelítostné nenávisti vůči druhému člověku,  
neboť poukazuje na nebezpečí demise našeho myšlení a na povinnost, aby v tom, kdo je pro-  
následován, zůstala uchována jeho lidská podstata.<sup>329</sup>

Avšak tento výklad již musíme ponechat ke zpracování jiné exegetické metodě a to  
existenciální, kterou v této studii také předkládám. Dalo by se říci, že i tyto dvě exegetické  
metody se sebou vzájemně souvisí a to proto, že slovem se šíří a stěhuje národ Hospodinův  
z místa na místa na této zemi. Toto místo není jen lokální umístění na mapách, provincie či  
ghetto, ale připomíná nám z druhé strany paměti, že toto „místo“ této země jsou vždy TAM.  
Místo není ani empirické a národní „zde“ určitého území. Je nepamětné a tedy je rovněž  
budoucností. Je to tradice jako dobrodružná cesta a snáší se s ne-pohanskou „zemí“, jen je-li  
od ní oddělena „pouští slibu“.

A proto to, co nacházíme v tomto dění slova a které se děje v řeči, neznamená, že by  
bylo pouhou niterností řeči vynášeno ven, ba naopak. Je tu již venku při svém vyslovení a  
sděluje nám, co ve své nitru zakusilo, tzn. je existenciálně stejně původní jako jeho vynachá-  
zení se a rozumění,<sup>330</sup> neboť Bůh nestvořil nás jako nástroje, žádné nepotřebuje; stvořil si  
však partnery rozhovoru v čase světa, partnery, kteří jsou schopni dialogu.<sup>331</sup>

## 6 Metoda existenciální interpretace

Úkolem porozumění z pohledu exegeze dějin působení či existenciální interpretace je  
možné postihnout a rozpracovat způsoby čtení, které se od biblických textů odvíjejí.  
Interpretace biblických textů vycházející z postulátů existenciální filozofie se opírá o  
přesvědčení, že se v každém textu Bible nachází základní struktury lidského bytí.<sup>332</sup> Úkolem  
interpretace je prolomení historicky velmi odlišné svrchní struktury textu a proniknout k jeho  
hlubinným strukturám a k výkladům lidské existence, jenž jsou v nich pevně zachyceny. Toto  
porozumění se může uskutečnit pouze díky tomu, že autor i čtenář mají společný „životní

<sup>328</sup> Žádné slovo Hospodina nebylo a nestalo se prázdným či klamným (Iz 55, 11n). Hospodin je Bůh pravdivý a bez klamu, ba je „Pravda sama“, to říká už Jr 10, 10, kde stojí v hebrejské znění „Hospodin je Bůh - Pravda (tj. Pravda sama), je Bůh - Život (tj. Život sám) a král věčnosti...“

<sup>329</sup> Avšak proti tomu rodinné vzpomínky civilizaci dlouhodobě nenahradí.

<sup>330</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík et al. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996. Přel. z: Sein und Zeit. 195-197 s.

<sup>331</sup> Cit. BUBER, M. *Názory: výběr z myšlenek Martina Bubera*. Přel. A. Bláhová. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. Přel. z: Einsichten. 16 s.

<sup>332</sup> Smyslem ani úlohou biblických veršů není dokazovat, nýbrž podávat svědectví o určité tradici a určité zkušenosti s jistotou, že bez nich by se ztratil neocenitelný poklad významů.



vztah k věci“, „která v textu přichází ke slovu“<sup>333</sup> a výklad textu a jeho existenciální interpretace a jeho současná aplikace probíhají ve stejném okamžiku.

Tato metoda má mnohostranné použití, záleží opět z jaké strany výkladu je možné ji uchopit a tomu přizpůsobit její rozpracování. Jelikož každý z nás může mít tzv. odlišný pohled výkladu, tak i rozpracování této metody „existenciální interpretace“ po stránce filozofického náhledu, si neklade za cíl, ba ani nemůže, vyčerpat vše, co sama filozofie přináší a čím obohacuje naše vnímání.<sup>334</sup>

Díváme-li se na slova proroka Jeremiáše, poznáváme na nich, že existence jednotlivého člověka jakožto jednoty myšlení,<sup>335</sup> chtění, cítění a především jednání, dává přednost s ohledem na bytí. Existence musí být v každém okamžiku znovu tvořena tj. vytvářena a vztahována sama k sobě, ke světu, ke svému Hospodinovi, neboť člověk je proces, který se skládá z rozporů, jako takto složený však ještě nemá žádné vlastní já. Tím se stává teprve na základě vztahování k tomuto vztahu. Protikladnou strukturu, určující jeho existenci, nemůžeme snášet a překonávat reflexí, nýbrž praxí každodenního jednání. Ke skutečnosti je třeba vztahovat se jinak než myšlením, neboť obsahem myšlení může být pouze pojem reality, nikoli však realita sama, protože reflexe je „nezaujetí“, bez interese. Avšak já jakožto vědomí<sup>336</sup> je zainteresované: je mezi protiklady a vztahuje se k tomuto svému bytí na hranici. Je směrodatné, že člověk sám bez jakéhokoliv vztahu nic neznamená.<sup>337</sup> Takový vztah se může buď klást sám, anebo musí být něčím jiným. Podle Kierkegaarda Já má svým základem Boha. Já může buď Boha uznat ve víře, anebo může svůj vztah k Bohu negovat, pak se ale mívá svou existencí, protože bez vztahu k Bohu nemá již existování žádný smysl.

Proto Jeremiáš, který viděl zánik všeho, oč po celý dlouhý život usiloval, když jeho země byla ztracena a poslední zbytky jeho lidu se zřekly víry v Hospodina a obětovaly se

<sup>333</sup> Základní slova neoznačují věci, nýbrž poměry, ze kterých člověk zakouší svůj svět tím, že si ohmatává povrch věci a čerpá z tohoto vědění o jejich povaze a zakouší je navenek a zakouší něco. Ten, kdo zakouší, se neúčastní světa. Vždyť zkušenost je „v něm“ a ne mezi ním a světem. BUBER, M. *Já a Ty*. Přel. J. Navrátil. Olomouc: Votobia, 1995. Přel. z: *Ich und Du*. 7-8 s.

<sup>334</sup> Proto na počátek této studie ještě uvádím, že uvedená perikopa Jr 31,1-14 nebude rozpracována touto metodou po jednotlivých verších, ale bude na ni pohlíženo v její celistvé formě a cílům ke kterým směřuje: kdo je hlavním nositelem, ke komu směřuje a koho a čeho se to týká, kde a kdy se děj odehrává, proč je tomu tak a co z toho vyplývá pro jednotlivce a pro národ nejen z pohledu tehdejší doby.

<sup>335</sup> Heidegger „Když se myšlení vydá za věci, která je oslovila, může se mu stát, že se cestou promění. Proto je radno dávat napříště pozornost na cestu, méně na obsah.“ Srov. BEIERWALTESE, W. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.

<sup>336</sup> Vědomí Boží nitrosvětské přítomnosti a citlivost na ni vedou k jistým závěrům. Žid nemá pojímat osobní bolest a utrpení jakou soukromou záležitostí, neboť je ponořen do svého Hospodina a Hospodin do Žida. Blizkost božské přítomnosti a její léčivá, utěšující moc jsou každodenní židovskou zkušeností. *Slovník židovsko-křesťanského dialogu*, Přel. M. Lyčka. Praha: ISE, 1994. Přel. z: *A dictionary of the jewish-christian dialogue*. 25 s.

<sup>337</sup> Kierkegaard – „Člověk je duch. Co je duch? Duch je já. Já je vztah, který vtahuje k sobě samému, nebo je to onen fakt na tomto vztahu, že se vztahuje k sobě. Člověk je syntéza nekonečnosti a konečnosti, časného a věčného, svobody a nutnosti, stručně řečeno syntéza. Syntéza je vztah mezi dvojím.“

Isidě<sup>338</sup>, vyhlásoval taková slova (i marným způsobem), která znamenaly pouhé „Bůh jest a to stačí“. Otázkou zde není, zda je „nesmrtelnost“ či Bůh „odpouští“ a nejde již vůbec o člověka, neboť jeho vlastní vůle stejně jako jeho starost o vlastní blaženost a věčnost zašly. Není už také možné, aby svět<sup>339</sup> jakožto celek měl sobě zavržitelný smysl a aby v nějaké podobě trval věčně, neboť je stvořen Bohem z ničeho a vše je v jeho rukou. Ztratíme-li vše, zůstává nám jedině: Bůh jest. Jestliže se určitý život ve světě důvěřující také Božím vedení<sup>340</sup> pokusí o to nejlepší a přesto ztroskotá, zůstává přece jedna nesmírná skutečnost: Bůh jest, avšak izraelskému národu tato skutečnost nestačí a neustále se ptá v těchto otázkách: (a) jak mohu věřit v Boha, vždyť budoucnost je pro nás cosi abstraktního, je to vymezování přítomnosti, kterou jsme bez užitku poztráceli a nyní jsme stínem minulosti, (b) čím se máme přičinit ve své existenci.

Takové otázky byly patrné v době, do které byla zasazena i daná perikopa Jr 31,1-14, která slibuje svými slovy návrat do existenciálního neklidu lidské víry. Nastává zde tzv. rozervanost<sup>341</sup> a problematičnost pobytu ve světě. Jaspers tvrdí, že naše bytí „zakouší hranice“. A ve vztahu k jedinci je jeho bytí „všude postiženo hranicemi“<sup>342</sup>. To v čem tu jsme, je svět, to čím se stáváme sebou samými a svobodnými, je transcendence. V krizi svobody dochází naráz k transcensu od pobytu k existenci a od světa k bytí. Skok z imanence uskutečňují lidé a to najednou: od světa k božstvu a od pobytu vědomého ducha k existenci. Existence je bytí sebou, které se vtahuje k sobě samému a tím k transcenci, skrze kterou o sobě ví jako o darovaném a na které se zakládá.<sup>343</sup>

Avšak nikdy nemohu říci o sobě samém – jako bych byl nějaký trvalý stav, co jsem, neboť vyjasňování existence je „myšlení bez specifického předmětu“<sup>344</sup>, protože to, co je promyšleno, zůstává něčím nepředmětným, co se nikdy nemůže stát objektem uchopeným v pojmu. Avšak, existence není pojem, nýbrž ručička, která ukazuje na rub (jenseits) jakékoli předmětnosti.<sup>345</sup> A pokud jde o bytí-sebou, není také možná žádná filozoficky konečná orientace.

<sup>338</sup> Bohyně Isida - egypt. bohyně, viz. odkaz 313

<sup>339</sup> Svět „je úhrn všeho toho, co mně může být orientací poznání zpřístupněno jako obsah vědění každému s nutností poznatelného.“ JASPERS, K. *Philosophie. Bd. 2., Philosophische Weltorientierung*. Berlin: Springer-Verlag, 1932.

<sup>340</sup> Proti tomuto „Božím vedení“ vystupuje okrajově již Epikuros, který cit. „... vynakládá všechno úsilí, aby zbavil bohy jejich moci nad skutečností. Nepopírá sice jejich existenci, ale vytlačuje je na okraj existence. Přikazuje jim takové místo pobytu, odkud nejsou pro člověka nebezpeční. Přebývají v prostorách mezi světy, neboť odtamtud nemají žádnou možnost zasahovat do pozemských událostí a proto se ani člověk nemusí o ně starat.“ WEISCHEDL, W. *Zadní schodiště filosofie*. Přel. J. Horák. vyd. Praha: Votobia, 1992. Přel. z: *Die philosophische Hintertreppe*. 49 s.

<sup>341</sup> „Rozervanost pobytu“ se otevírá na hranicích orientace ve světě. JASPERS, K. *Philosophie. Bd. 1, Philosophische Weltorientierung*. Berlin: Springer-Verlag, 1932. 81 s.

<sup>342</sup> JASPERS, K. *Philosophie. Bd. 2, Existenzerhellung*. Berlin: Springer-Verlag, 1932. 8 s.

<sup>343</sup> ŠESTOV, L. *Kierkegaard a existenciální filosofie*. Přel. A. Červenková. Praha: OIKOYMENH, 1997. Přel. z: Kirgegard i ekzistencijalnaja filosofija: glas vopijuščego v pustyně.

<sup>344</sup> JASPERS, K. *Philosophie. Bd. 1, Philosophische Weltorientierung*. Berlin: Springer-Verlag, 1932. 44 s.

<sup>345</sup> Tamtéž, 26 s.

Na existencialitě pobytu troskotá kategoriální logos, pokud závazně vykládá uzpůsobenost a to v souvislosti: co a jak „nějakého“ základu a „daného“ subjektu. „Bytí existence není žádná objektivní kategorie.“<sup>346</sup> Proto jsou věty jako „já sem existence“ doslova nesmyslné. Existence je nedefinovatelná a filozofie existence, která ví a určujícím způsobem stanoví, co je to člověk, je rozpor. Z toho ale neplyne, že bytí existence nelze vůbec vyjasňovat a sdělovat. Svoboda a bytí-sebou se ovšem nedají nikdy přidemonstrovat. Jejich skutečnost se zpřístupňuje jedině tomu, kdo existování uskutečňuje.<sup>347</sup> Určité nepřímé sdělení mluví z uskutečněného transcendování pobytu do zkušenosti mezních situací člověka a přitom používá snahu dospět k apelujícímu předmětnému myšlení.

Mezní situací je v tomto případě propastná beznaděj národa při ztrátě své zaslíbené země, která probíhá tzv. termínovanými soudy, které byly několikrát ohlašovány a je možné ji přirovnat k „vyhasnutí“ či „smrti“<sup>348</sup>, kterou přerušil život toho, co jim bylo dáno jako život. Odsunutím ze své země<sup>349</sup> a následné „vyhasnutí“, je postavilo do tzv. „mezní situace. Jejich existence se rozpadá a stojí sami před sebou osamoceny v tváři v tvář této trýzni v přerušené „existenciální komunikaci“<sup>350</sup> s druhým, kde již každý sám za sebe již „nemůže být sebou samým, aniž by vstoupil do komunikace, a nemůže vstoupit do komunikace, aniž by byl sám.“<sup>351</sup> Takový pobyt v izolované existenci je neskutečný, komunikace bez samoty jako zdroje jsou vnější. Proti každé komunikaci rušící samotu vyrůstá nová samota, která nemůže zmizet z našeho skutečného existování, jakožto podmínka existenciální vzájemnosti. Zdá se, že ve smrti druhého zbyla sama. Avšak – smrt milovaného člověka představuje zároveň zabraňující a odkazující hranici.<sup>352</sup> Končí pouze vnější pospolitost pobytu, přičemž se přžívající člověk časem utiňuje a upokojuje. V niterné komunikaci však pojímá existující

<sup>346</sup> JASPERS, K. *Philosophie. Bd. 2, Existenzerhellung*. Berlin: Springer-Verlag, 1932. 22 s.

<sup>347</sup> Proti tomu HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 5. vydání. Tübingen: Max Niemeyer, 1995. 82 s.: tvrdí, že „ani zážitek nelze nikdy vnímat v jeho úplnosti. Nelze jej plně a evidentně postihnout. Svou podstatou to je tok, po jehož proudu – obrátíme-li na něj svůj reflexivní pohled - můžeme dodatečně plavat... Ale úseky proudu, jež leží za námi, jsou pro vnímání ztraceny...“ tzn. časový sled původního prožívání je absolutně dán, je vyrván vůli mého „já“. Teprve když si dodatečně vzpomínám na už minulý zážitek, mohu sám pro své vzpomínání inscenovat jiné časové tempo, ba i jiný sled minulých událostí, než jaký byl dán v originálním proudu prožívání přítomnosti.

<sup>348</sup> Proti tomu srov. „smrt se nás netýká, pravil Epikuros, „protože když jsme, smrt zde není; když je smrt zde, již nejsme. DIOGENES, L. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Přel. A. Kolář. 2. vydav. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1995. Přel. z: Diógenú Laertiú Peri bíon gnómón apofthegmatón tón en filosofía eudokimésantón biblia deka.

<sup>349</sup> Exil ve svém primárním smyslu znamená odchod Hospodina z chrámu a odvrácení fyzické boží přítomnosti z židovské moci. Takovou jednou z nebolestivějších pasáží je např. Ezechielův příběh v kap. 10 a 11. Jinak exil také znamená ztrátu klíčových náboženských forem např. obětní kult, zemědělské zákony, zákony rituální čistoty a používání Hospodinova jména a život lze i přirovnat tzv. ponořením do nečistoty.

<sup>350</sup> Antagonistická konfundace samoty a komunikace dělá nepochybně život člověka lidským.

<sup>351</sup> JASPERS, K. *Philosophie. Bd. 2, Existenzerhellung*. Berlin: Springer-Verlag, 1932. 61 s.

<sup>352</sup> Odpovědnost za bližního, která není něčím náhodně přístupujícím k nějakému Subjektu, nýbrž předchází v něm jeho Podstatu, nečekala na svobodu, v níž by byl přijat závazek vůči bližnímu. Slovo Já znamená zde jsem a odpovídám za vše a za všechny. Odpovědnost za druhé nebyla návratem k sobě, ale nezhojitelnou konvulzí, kterou hranici identity nemohou udržet.

zesnulého navždy neztratitelně do svého života. Máme zde rozhodnutí, které staví člověka tudíž do „buď/anebo“<sup>353</sup> a to v tom smyslu, že se pobyt člověka v této historické krizi bude zakládat na paradoxním vztahu k Bohu ve víře nebo na absolutní svébytnosti svobody.

Problém, který nastává je v tom, budeme-li se zaobírat myšlenkou, zda-li situace jednotlivce odpovídá za celek, platí-li, zřeknu-li se bližního tak jsem nejméně významným či i tak nejvýznamněji tvořím stejný díl celku a platí tím axiom: „dav je pravda“, nebo „dav je nepravda“, neboť dav existuje v anonymitě a nezodpovědnosti. V davu už nemá jednotlivce vlastní jméno, jeho jméno nahradilo číslo. Být bezejmenný a anonymní však znamená existovat nepravdivě a „neautenticky“. Anonymita je přitom příjemná. Zbavuje nás břemene, že musíme sami nést odpovědnost. Poukazuje-li každý denně na „ty druhé“, mění se celý lidský život v jedinou velkou omluvu a pobyt se utíká do davu jako do pralesa výmluv, avšak Hospodin tento „dav“ neodsuzuje v zapomnění. Dav přirovnává k „jednotlivci“ – je uvozen slovem „ty“.<sup>354</sup> Slovo „ty“ zde používá pro označení také vztahovosti a to vztah, kterým „já“ a „toto praví Hospodin“ – a „ty“ „národe izraelský“, tzn. jednotlivec je sám, sám v celém světě, sám vůči Bohu.

Jednotlivec zde opět neznamená nějakého skutečně jednotlivě existujícího člověka, nýbrž existenciální možnost.<sup>355</sup> Tato možnost je jedním z hlavních témat Starého zákona a to ve formě: opust' co máš; osvobod' se od všech okovů; buď! Forma se nám prolíná celou historií židovských kmenů, např. u Abrahama, který opustil svou zemi a svůj kmen do země, kterou mu Hospodin ukázal<sup>356</sup> a která vedla ještě k většímu otroctví, kde se jim stali páni bohové bohatých; dále u Mojžíše, který byl pověřen osvobodit svůj lid, vyvést ho ze země do pouště, která se stala jeho domovem (byť domovem otroků), a „slavit“. Shledáváme v tomto příběhu, že s odporem a značnými pochybnostmi ho následují a poušť se stává tudíž základním symbolem v tomto osvobození, ale není domovem v pravém slova smyslu, nejsou v ní města ani bohatí.

Tato možnost v symbolice pouště je jakási příprava na život ve svobodě.<sup>357</sup> Tato

<sup>353</sup> Základní koncepce existence podle Kierkegaarda.

<sup>354</sup> Není zde myšleno „ty“ jako u M. Bubera ve vztahu Já a Ty, kde mezi tímto vztahem není žádná chtivost předjímání a není tomu, kdo říká „ty“ předmětem „něco“. Není zde tudíž myšlen vztah k Hospodinu, jako „ztělesněné lásky“; a dále starozákonní svatopisci stále poukazují na to, že Bůh jako nejvyšší „Já“ oslovil svobodně Izraele „ty“ a vyvolil si ho za svůj lid. Proroci se sami označovali jen za „ústa“ Boží a volali lid před Boží „já“ (Oz 5,3; Iz 43,11).

<sup>355</sup> Taková existenciální možnost, která je ve skutečnosti (actualistas) tím, čím je „bytnost“ již podle své umožňující možnosti (possibilitas), tj. jsoucno každé bytnosti od Boha až po zrnko pisku. Takovému esencialismu odporuje „existencialismus“ v Sartrově stylu, který obrací vztahy analogie, kde u člověka se přinejmenším esence určuje z rozvrhu existence, která překračuje principiálně svou faktickou bytnost a zůstává tak v rámci myšlení a myslí na základě analogie a uvnitř nedotazované diference skutečnosti a bytnosti.

<sup>356</sup> Srov. Gn 12,1

<sup>357</sup> Avšak proti tomu srov. Fichte, G. J. „Kdo sestoupí k základům svobody, musí svobodu nechat za sebou. Ta se musí přeměnit ve svědectví svého původu. Musí vzít na sebe zánik své sebemocnosti, aby v umírání ukázala pravou životní realitu, svůj základ. Je to „osud, který nikdy nezmenšuje konečnost, je prostřednictvím smrti

svoboda člověka v poušti osvobodí od veškeré chtivosti a obrací ho k radosti, od „truchlení se změni ve veselí, místo strasti jim dám útěchu a radost“ (Jr 31,13). S tím i souvisí myšlenka: „nesmíš se neustále trápit tím, co jsi udělal špatně, ale právě tu duševní sílu, již používáš k takovému sebeobviňování, musíš nasměrovat k činnosti ve světě, pro kterou jsi povolán, neobírej se sebou, ale světem“<sup>358</sup>. Toto konstatování, že judaismus se nesoustředí na správnou víru, ale na správné jednání, neznamená, že SZ a pozdější tradice jsou bez vztahu k pojmu Hospodina.

V Mišně se nachází zajímavý zákon: „Jestliže je nutno volit mezi vlastní škodou a škodou otcovou, tu musí člověk raději volit vlastní osobní ztrátu; učitele nutno však cenit ještě více než otce, protože otec ho přivedl na svět, avšak učitel, který ho zasvětil do moudrosti, přivádí ho do světa budoucího. Jedině pokud otec je mudrcem, možno spíše chránit jej samotného. Jestliže otec a učitel nesou břemeno, musí člověk dříve složit břemeno učitelovo a pak pomoci otcí. Jestliže otec a učitel jsou v zajetí, musí nejprve vyplatit učitele a pak otce, je-li však otec mudrcem, musí (nejprve) vykoupit otce a pak učitele“ (Baba Mecia,11).<sup>359</sup>

Jak tento zákon můžeme sloučit s perikopou ohledně izraelského národa. Ukazuje tento „zákon“, jak se židovská tradice vyvinula od biblického požadavku poslušnosti otce k pozici, kdy pokrevní příbuzenství s otcem se stalo sekundárním vůči duchovnímu příbuzenství s učitelem. Duchovní autorita<sup>360</sup> učitele nahradila přírodní autoritu otce, ačkoliv biblické přikázání ctít rodiče nebylo zrušeno. Touto duchovní autoritou je v míněn „Hospodin“. Člověk je po celý život nejistý a projevuje se to také v jeho poznání, které je útržkovité.

Ve své této nejistotě vzhlíží po absolutním, jenž slibuje jistotu, kterou by mohl následovat, s nímž by se mohl identifikovat. Může však činit něco takového bez takových jistot a absoluten? SZ a pozdější židovské tradice k tomu se zdají být ve svých odpovědích takové, že konstatují, že člověk je opravdu skutečně slabý, ale je otevřeným pro poznání, které se může vyvíjet až do vrcholu, kdy je svobodný. Potřebuje být poslušný svému Hospodinu, aby

proniká k životu. Smrtné musí zemřít a nic je neosvobodí od násilí její bytnosti.“ A právě když člověk vezme na sebe toto umrtvení svémocnosti, dospěje k vyšší pravdě o sobě. Kdo se v posledním smyslu vzdá absolutnosti svobody, ten objeví, že se sama ze sebe nevytvořila. Spatří v základu jí samé skutečně absolutní božství a když se „člověk“ vzdá pro vyšší svobodu své vlastní svobody a samostatnosti a ztratí ji, bude se podílet na jediném, pravém Božském bytí“. WEISCHEDEL, W. *Zadní schodiště filosofie*. Přel. J. Horák. Praha: Votobia, 1992. Přel. z: Die philosophische Hintertreppe. 164 s.

<sup>358</sup> Cit. BUBER, M. *Cesta člověka podle chasidského učení*. Přel. M. Schwingerová. Olomouc: Votobia, 1994. Přel. z: Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre. 57 s.

<sup>359</sup> Cit. FROMM, E. *Budete jako bohové. Radikální interpretace SZ a jeho tradice*. Přel. Z. Fišer. Praha: Nakladatelství lidových novin, 1993. Přel. z: You shall be as gods. 59 s.

<sup>360</sup> Srov. FLAVIUS, J. *Válka židovská*. Přel. J. Havelka et al. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1965. Přel. z: Flavii Josephi Opera omnia I-VI. „Dávno jsme se rozhodli, že nebudeme poddanými ani Římanům ani kohokoliv jiného vyjma Boha samého, protože ten jediný je pravým a spravedlivým pánem člověka“. Z toho vyplývá, že v cit. úryvku byla tzv. idea služebnosti Bohu v židovské tradici přeměněna v základnu pro svobodu člověka od člověka. Autorita Boha tak zaručuje nezávislost člověka na autoritě lidské.

mohl zlomit svoji fixaci na primitivní vazby a nepodřizovat se člověku.<sup>361</sup> Neboť člověk člověka může omezovat ve svém jednání a člověka tím odtahovat od jeho nekonečného úsilí. Vyčerpává se v nezávazném experimentování s možnostmi v honbě za zajímavým a rozptylujícím. Kdo tímto způsobem žije pouze „esteticky“<sup>362</sup>, ten se propadá do exkrece prázdnoty a zůstává v podstatném smyslu neskutečným. Dalo by se shrnout, že každé drama v lidských dějinách tohoto národa se odehrávalo ve formě úzkosti,<sup>363</sup> ve které člověk se osvobodí a oprostí ve své vnitřní podstatě od všech vnějších vlivů, kterého skličují a teprve od této chvíle, která nastává v úzkosti, která má podobu utrpení, dosahuje možnosti svobodného rozhodování sám za sebe.

V dané chvíli bychom mohli konstatovat, že tento model lidského jednání a chování úzce souvisí ke zkoumání na jiném poli vědních oborů, převážně psychologie. Neboť je naprosto samozřejmé, že sice „lidské utrpení“ neříká kam má jít a co udělat, ale vytváří touhu v mysli každého, aby toto utrpení přestalo.<sup>364</sup> Toto přání je prvním a nutným impulsem pro osvobození. Je to drama, které se odehrává v každé době, od života existence každého člověka, který existuje a existoval. Filozofie může postihnout tento jev pouze tázáním „co“, „proč“, „jak“ existujeme, ale danosti a reflexi chování nelze tímto „jazykem“ popsat a blíže specifikovat, proč tomu je „tak“. Pozastavíme-li se nad celými dějinami lidstva, ale i v dnešní době, kdy ve světě kolem nás je nesčíslné množství lidského neštěstí a utrpení, každou minutu někdo umírá, zhodnotíme tyto poznatky výrokem „stalo se“. Posuzujeme totiž pouze vjemy, které kolem nás míhají, dokud se nás to nedotkne osobně a na vlastní kůži nezakusíme toto „utrpení“. Dnešní doba je tomu příhodná.

Budeme-li nahlížet při této existenciální metodě do větších a hlubších sfér poznání v oblasti filozofie, můžeme se ocitnou v jiném světě. Stále platí, že člověk je a bude nespokojený a svým jednáním vůči Bohu i klamným.<sup>365</sup> Proto i prorok, který byť i jen na okamžik postaví do centra sebe, ukazuje, že není připraven být vůdcem ve svobodě, ale jenom ke svobodě a to je konání na poli lidském a politickém. Nemůžeme mu však upřít, že jeho proroctví není předpověď na budoucnost. On říká cosi o budoucnosti, ne však o budoucí události, ale

<sup>361</sup> Srov. Jr 17,5 (*Proklet buď muž, který doufá v člověka, opírá se o pouhé tělo a srdcem se odvrací od Hospodina*)

<sup>362</sup> Kierkegaard S. a jeho „stádia existence“ viz. KUNZMANN, P. et al. *Encyklopedický atlas filosofie*. Přel. P. Pokorný. Praha: NLN, 2001. Přel. z: Atlas Philosophie. 163 s.

<sup>363</sup> Úzkost rozkládá skutečnost člověka na spleť stísnujících možností, vůči kterým se musí rozhodnout.

<sup>364</sup> Odpovídá tomu, co bychom nazvali „puď“ či „puzení“. Významné je, že hebrejské slovo vyznačuje důležitý fakt, že zlé či dobré podněty jsou možné jen na bázi, které jsou specificky lidské tzv. imaginace. Právě z toho důvodu pouze člověk a nikoliv zvíře může být zlé nebo dobré. Zvíře může jednat způsobem, který se nám zdá krutý (např. kočka s myší), ale není v tom nic zlého, než projev instinktů zvířete. Problém zla a dobra povstává pouze tehdy, existuje-li představivost. Co se živí, to roste a tak dobré či zlé vzrůstá nebo se umenšuje.

<sup>365</sup> SZ nenechává na pochybách o tom, že nepojímá člověka jako buď dobrého, nebo zlého, nýbrž jako bytost vybavenou sklonem k obojímu. Člověk je vybaven „zlými představami“ a má sklon ke zlu (Gn 6,5), avšak na žádném místě se nemluví o člověku jako o v podstatě „zkaženém“, ale jako o někom, kdo „usiluje“ o zlo.

fixní události a to ještě ve formě alternativ, které se mohou nezávisle na něm časem změnit do úplné podoby. Člověk se ptá a chce něco poznat, to je přirozeně lidské, ale Písmo je věčné a každá doba, pokolení a člověk jsou již v něm obsaženi a tudíž člověk by se měl zamyslet sám nad sebou, kde on se nachází ve svém světě. Problém však nastává, když člověk v sobě najde to, co nikde jinde ve světě nenalézá, něco nepoznatelného, nedokazatelného, nikdy předmětného, tj. něco, co uniká každé zkoumající vědě a tím je „svoboda“. To platí nejen pro jednotlivce, ale i pro lidstvo v jeho dějinách. Dle Jaspersa „neexistuje žádný dějinný zákon, který určuje v celku chod věcí. Je to zodpovědnost rozhodnutí a činů lidí, na čem závisí budoucnost.“<sup>366</sup> Na této základní myšlence všechno stojí a padá.

Ale namítneme, co je svoboda? Pro Jasperse znamenala, že se člověk v situacích, v nichž je, může rozhodnout pro to nebo ono. Ale svoboda má ještě hlubší rozměr. V ní může člověk uchopit sám sebe nebo sebe samého minout. Může se získat nebo ztratit. Jde zde o „hlubší, existenciální svobodu a volbu, o volbu mého já, o rozhodnutí být v existenci sebou, neboť na čem rozhodně záleží, je to, že člověk sám sebe pravdivě uchopí, že sám sebe zvolí, že se osamostatní a stane se sám sebou a k tomuto sebe-existování, je třeba mít prostředek jako nástroj pro jeho sebe-vykonání.

V biblickém a pobiblickém stanovisku je takovým nástrojem lidská vůle, která je svobodná a člověk v ní vyvstává ven ze sebe samého a vydáváme se onomu „se“. Ono<sup>367</sup> „se“ je možné pojmenovat slovem Bůh, který nečiní člověku ani dobře, ani zle.<sup>368</sup> Maimonides ve své klasické kodifikaci židovského práva to shrnul takto: „Svobodná vůle je vložena v každou lidskou bytost. Jestliže někdo touží obrátit se na cestu dobrou a spravedlivou, má moc tak učinit. Jestliže někdo se chce obrátit na cestu zlou či být špatný, je mu svobodno tak učinit. Nedejte ani projít vaší myslí představě vyslovované pošetilými pohany a mnohým nerozumným lidem z Izraele, že na počátku existence každé osoby určuje Všemohoucí, že má být buď spravedlivou nebo špatnou; tak tomu není; každá lidská bytost se může stát spravedlivou jako Mojžíš, náš učitel, nebo špatnou jako Jarobeám; moudrou či pošetilou; milosrdnou nebo ukrutnou; skoupou nebo šlechetnou; a tak je tomu se všemi ostatními vlastnostmi. Není nikoho, kdo by člověka nutil co musí dělat, nebo ho obrátil na jednu z obou cest; leč každá osoba se obrací na cesty, které si přeje, spontánně a z vlastní vůle“ (Mišna Tóra, Zákony

<sup>366</sup> Cit. WEISCHEDEL, W. Zadní schodiště filosofie. Přel. J. Horák. Praha: Votobia, 1992. Přel. z: Die philosophische Hintertreppe. 222 s.

<sup>367</sup> Není tím míněn Heideggerovský význam „ono“ – pojem bytí nějakého boha či základ světa, ale je to výraz pro označení Bůh.

<sup>368</sup> Z židovského hlediska je člověk zrozen se schopností hřešit, může klesnout, ale také se navrátit. Talmud to označuje tímto způsobem: „Stvořil-li Bůh zlé náklonnosti, stvořil též Tóru jako jejich protijed [dosl.: léčivé koření]“ (Baba Batra 16 a), cit. FROMM, E. *Budete jako bohové. Radikální interpretace SZ a jeho tradice*. Přel. Z. Fišer. Praha: Nakladatelství lidových novin, 1993. Přel. z: You shall be as gods. 120 s.

kajícnosti, 87a)<sup>369</sup> a nebo ve výroku rabína Ismaele: „Vše je předvídáno, avšak svoboda volby je přece dána“ (Pirke Avot, III, 19).<sup>370</sup>

Na pár těchto řádcích, jsme zjistili, že člověk, který se dal chybnou cestou, má možnost se navrátit.<sup>371</sup> Tento aspekt „návratu“, který souvisí s atmosférou vnitřní aktivity, je absence zármutku nebo úzkosti v souvislosti s kajícností. Den pokání, dle naší perikopy, ačkoli je dnem půstu, není v žádném z projevů dnem smutku, který by mohl být vyvoláván tvrdým a obviňujícím nad-já. Kdokoliv byl přítomen tradičním obřadům tohoto dne, potvrdí, že je to den naprosté vážnosti a sebezpytování a je naplněn spíše určitým druhem radosti než smutkem. To odpovídá zásadě, která prochází celou židovskou tradicí, krátce formulovanou. Říká: „smutek je špatný, radost je dobrá“. Často se věřilo, že tato zásada radosti byla zdůrazňována pouze chasidským hnutím, jehož příznačným motivem byl verš žalmu (100,2) „Radostně služ Hospodinu“<sup>372</sup>, což ovšem nemusí být příznačné v dnešní době.

Neboť podoba současného izraelského státu se ne o mnoho neliší s dobou, kdy byl hlavním duchovním i geografickým střediskem střední Asie. Řekneme-li si známe rčení, že „doba je jiná a lidé stejní“, nebudeme tak daleko od pravdy. Na kulturní a politické úspěchy tohoto centra národního života, obnoveného po roce 1948, jsou hrdí příslušníci židovského národa po celém světě. Náboženský život Izraele, který vlastně představuje skutečný mikrokosmos židovské rozmanitosti, tak nejednou inspiroval k znovuobjevení osobní židovské identity. Moderní židovský člověk, ať už jakkoliv tradiční nebo zesvětštělý, pojímá všechny tyto věci nábožensky a pocity, které se v něm vyvolávají, jako náboženskou zkušenost, kterou vnímali i jeho předkové před tisíci lety. Avšak musíme se pozastavit na tím, že zde vyvstává jakési nebezpečí, že je-li tato zkušenost mrtvá, stává se jakousi „věcí“ více odciženější a ztrácí tím i vidění reálných problémů lidské existence, o které se již nebude zajímat. Jestliže člověk bude pokračovat v tomto směru, bude sám pro sebe mrtev a Hospodin jako symbol nejvyšší hodnoty nebude už stát v jeho následné zkušenosti vůbec.

I když tento způsob „ztrácející se zkušenosti“ ještě vrcholí současnými spory mezi zpolitizovanými náboženskými skupinami a nepřiměřeným nárůstem vrchního rabinátu, přesto ale tento národ potomků Abrahamových a jeho náboženství se stále obnovuje a znovu rodí a mnoho Židů dnes věří, že metahalachické hodnoty jakými jsou: spravedlnost, milosrdenství a „ahavat Jisra'el“, budou ve velké míře určovat budoucí osud staronového náboženství vyvoleného národu. Hlavním smyslem je tedy rozpoznat tyto hodnoty a přisoudit

<sup>369</sup> Tamtéž 122 s.

<sup>370</sup> Tamtéž 122 s.

<sup>371</sup> Chce-li se takový člověk „vrátit“, nikdo jiný mu nemůže pomoci. Musí dokázat být plně při sobě a nespolehat na nikoho kromě sebe. Tzn. „návrat“ vyžaduje neodvislost jako podmínkou a neznamená podrobit se, ale je to výraz svobody.

<sup>372</sup> A nejen tam. Srov. Dt 28,47



je ke každému životu, neboť životu, jenž zakouší svět, předchází život, v němž se všechny platnosti světa teprve vytvářejí.<sup>373</sup>

## Závěr

Na několika stránkách jsme se setkali s krátkým vhladem do problematiky prorockého úřadu a samotné knihy Jeremiáš, výkladem jednotlivých veršů a následně i s rozpracováním perikopy Jr 31,1-14 různými metodami: historicko-kritické (a jejími částmi), dění řeči a událost slova či existencionální a poznali jsme, že existuje nekonečně mnoho rozmanitostí a různorodých myšlenek, které nás neustále vtahovaly do stále větších tajemností a které nejsou v lidských silách popsateľné, neboť příběh lásky mezi lidem a jeho Bohem je nekonečný.

Proto tato exegetická studie je tudíž otevřená pro další práci, která se může odvíjet zcela jiným směrem a zabývat se jinými úkoly pohledu a hledání. Neboť položíme si na závěr otázky tohoto typu: co nám říká tento příběh pro dnešní dobu, je Starý zákon jen neživým zápisem událostí, které pro moderní dobu nemají žádný význam či je v tomto příběhu nějaký nadčasový prvek, který dokáže promlouvat s velkou silou i k lidstvu na počátku 21. století, tak odpovědi na tyto otázky najdeme pouze tehdy, budeme-li přistupovat ke Starému zákonu stejně jako přistupuje žalmista ke své každodenní modlitbě: hledáním tváře živého Boha.

A toto „hledání“ můžeme učinit i my za pomoci exegetického výkladu Písma, který nám vydává jednu z forem poznání Slova Božího, tak jak ho kdysi chápal žalmista. Abychom ale porozuměli Starému zákonu, musíme nejen přistupovat k němu ve stejném modlitební duchu, který inspiroval žalmistu, ale musíme také mít hluboko ve svém nitru touhu poznat co nejlépe tohoto Jediného, který může utišit náš neklid a přinést nám plnost a brzkou odpověď na otázky pro moderní dobu:

*„Jestliže přivoláš porozumění,  
a hlasitě zavoláš na rozumnost,  
budeš-li ji hledat jako stříbro  
a pátrat po ní jako po skrytých pokladech,  
tehdy pochopíš, co je bázeň před Hospodinem,  
a přijdeš k poznání Boha.“ (Př 2,3-5)*

A těmito posledními slovy uzavírám setkání s příběhem věrnosti ve Starém zákoně.

<sup>373</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět: předběžné otázky k pojmu "fenomén"*. Přel. J. Čapek. Praha: OIKOYMENH, 1996. Přel. z: Sein, Wahrheit, Welt.

## SEZNAM LITERATURY

### I. Biblické texty

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad [1992], 6. vydání. Přel. ekumenická komise pro Starý a Nový zákon. Praha: Česká biblická společnost, 1995. ISBN 80-900881-0-4

Bible svatá: Bible svatá [text podle Kralického vydání z r. 1613]. Praha: Česká biblická společnost, 1991. ISBN neuvedeno

### II. Texty původní a jejich překlady

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. Rudolph, W.; Elliger, K. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.4. vyd. ISBN 3-438-05219-9

*Septuaginta*, ed. Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. ISBN 3-438-05121-4

*Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem*, ed. Edit. Robert Weber. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983. 3. uprav. vydání. ISBN 3-438-05303-9

### III. Biblické komentáře, konkordace, studijní texty, počítačové programy

CALVIN, J. *A commentary on Jeremiah*. Carlisle: The Banner of truth trust, 1989. ISBN 0-85151-550-9

CLEMENTS, R. E. *Jeremiah*. Atlanta, Georgia: John Knox, 1988. ISBN 0-8042-3127-3

DELITZSCH, F. *Biblical Commentary on The Old Testament*. Edinburgh, 1872. ISBN neuvedeno

DILLARD, R. B. et al. *Úvod do Starého zákona*. Přel. P. Jartym et al. Praha: Návrat domů, 2003. Přel. z: An introduction to the Old Testament. ISBN 80-7255-078-0

*Jeremiah: a new translation / with introduction and commentary by John Bright*. York: Doubleday, 1965. ISBN 0-385-00823-6

MAYS, J. L. *Harper's Bible Comentary*. San Francisco: Harper & Row, 1988. ISBN 0-06-065541-0

LESLIE, E. A. *Jeremiah: chronologically aranged, translated and interpreted*. New York: Abingdon, 1954. ISBN neuvedeno

STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE. *Jeremjáš, Pláč*. Praha: Kalich, 1983. ISBN neuvedeno

STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE. *Výklady ke Starému zákonu. IV., Knihy prorocké: Izajáš až Malachiáš*. 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998. ISBN 80-7192-274-9

*Studijní texty ke Starému zákonu*. Sešit I., Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 1995. ISBN neuvedeno

RIEBL, M. et al. *Studijní texty ke Starému zákonu*. Sešit II. Přel. P. Chalupa. 2. vyd. Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 1995. Přel. z: Kleine Bibelkunde zum Alten Testament. ISBN neuvedeno

[BibleWorks for Windows.98/XP Release.Version 6.0.005y.2003]

#### **IV. Jazykové slovníky, gramatika**

DOUGLAS, J. D. et al. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 1996. ISBN 80-85495-65-1

KLÍMA, O. et al. *Mluvnice hebrejštiny a aramejštiny*. Dotisk 1. vydání. Praha: Nakladatelství ČSAV, 1956. ISBN neuvedeno

NOSEK, B. *Aramejštiny babylónského Talmudu: praktická gramatika*. Praha: Karolinum, 2001. ISBN 80-246-0079-X

PÍPAL, B. *Hebrejsko-český slovník ke SZ*. 3. vyd. Praha: Kalich, 1997. ISBN 80-7017-121-9

PRACH, V. *Řecko-český slovník*. Praha: Scriptorium, 1993. ISBN 80-85528-22-3

ŠENKOVÁ, S. *Latinsko-český, česko-latinský slovník*. 2. vyd. Olomouc: Olomouc, 1999. ISBN 80-7182-087-3

TICHÝ, L. *Slovník novozákonní řečtiny*. Olomouc: Nakladatelství Burget, 2001. ISBN 80-902798-5-6

WEINGREEN, J. *Učebnice biblické hebrejštiny*. Přel. M. Mikulicová et al. Praha: Karolinum, 1997. Přel. z: A Practical Grammar for Classical Hebrew. ISBN 80-7184-345-8

#### **V. Pojmové slovníky**

ALLMEN, J - J. V. *Biblický slovník*. Přel. J. Miřejovský. 2. vyd. Praha: Kalich, 1987. Přel. z: Vocabulaire biblique. ISBN 8017-180-4

ELIADE, M. et al. *Slovník náboženství*. Přel. M. Lyčka. Praha: Český spisovatel, 1993. Přel. z orig. Le dictionnaire des religions. ISBN 80-202-0438-5

FINK, G. *Encyklopedie antické mytologie*. Přel. J. Horák. Praha: Votobia, 1996. Přel. z: Who's who in der Antiken Mythologie. ISBN 80-85885-99

HELLER, J. *Biblický slovník sedmi jazyků: hebrejsko-řecko-latinsko-anglicko-německomadžarsko-český*. 4. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-388-4

HELLER, J. *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha: Advent-Orion/Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7172-865-9/ 80-7021-725-1

JENI, E. et al. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. 4. vyd. München / Zürich: Chr. Kaiser/Theologischer Verlag. ISBN (Kaiser)/ 3-290-11259-4 / (Theologischer Verlag)

KOSÁKOVÁ, E. et al. *Slovník judaik*. Praha: Židovské muzeum v Praze, 2004. ISBN 80-85608-64-2

KUNZMANN, P. et al. *Encyklopedický atlas filosofie*. Přel. P. Pokorný. Praha: NLN, 2001. Přel. z: Atlas Philosophie. ISBN 80-7106-339-8

NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník. A – P*. 3. vyd. Praha: Kalich/ Česká biblická společnost, 1992. ISBN 80-900881-1-2 (Česká biblická společnost)/ 80-7017-528-1 (Kalich)

NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník. R – Ž*. 3. vyd. Praha: Kalich/ Česká biblická společnost, 1992. ISBN 80-900881-1-2 (Česká biblická společnost)/ 80-7017-528-1 (Kalich)

PAVLINCOVÁ, H. et al. *Judaismus, křesťanství, islám*. 2. vyd. Olomouc: Olomouc, 2003. ISBN 80-7182-165-9

RINGGREN, H. et al. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Band I. Stuttgart: Kohlhammer, 1973. ISBN 3-17-001209-6

RINGGREN, H. et al. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Band II. Stuttgart: Kohlhammer, 1977. ISBN 3-17-004160-6

*Slovník židovsko-křesťanského dialogu*, Přel. M. Lyčka. Praha: ISE, 1994. Přel. z: A dictionary of the jewish-christian dialogue. ISBN 80-85241-59-5

## **VI. Speciální práce a monografie**

AUSTIN, L. J. *Jak udělat něco slovy*. Přel. J. Pechar a kol. Praha: Filosofia (FÚ AV ČR), 2000. Přel. z: How to do things with words. ISBN 80-7007-133-8

BALABÁN, M. *Víra - osud*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. ISBN 80-85241-11-0

BALABÁN, M. *Tázání po budoucím*. Praha: Herman & synové, 1998. ISBN neuvedeno

BALABÁN, M. *Hebrejské člověkosloví*. Praha: Herman & synové, 1996. ISBN neuvedeno

BALABÁN, M. et al. *Cesty vzhůru*, Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-38-0

BALABÁN, M. *Bojovníci a trpitelé*, Brno: EMAN, 1994. ISBN 80-900696-5-6

BALABÁN, M. *Hebrejské myšlení*, Praha: Herman & synové, 1993. ISBN neuvedeno

BEEGLE, D. M. *The inspiration of scripture*. Philadelphia: The Westminster Press, 1963. ISBN neuvedeno

BEIERWALTESE, W. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980. ISBN 3-465-01344-1/ 3-465-01346-8

BEYERLIN, W. *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1961. ISBN neuvedeno

BIBRA, O. S. V. *Izrael ve světle biblických prorocství, pět přednášek*, Havlíčkův: Ichthys, 1991. ISBN 80-85397-03 X

BIČ, M. *Při řekách babylónských: dějiny a kultura starověkých říší předního orientu*, Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-032-X

BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství. II., Kult a náboženství*. Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1949. ISBN neuvedeno

BIČ, M. *Ze světa starého zákona II*. Praha: Kalich, 1989. ISBN neuvedeno

BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství, [Díl] III., Řeč a písemnosti*. Praha: Husova čes. evang. fakulta bohoslovecká, 1950. ISBN neuvedeno

BIEMEL, W. *Martin Heidegger*. Přel. J. Loužil. Praha: Mladá fronta, 1995. ISBN 80-204-0268-3

BUBER, M. *Problém člověka*. Přel. M. Skovajsa. Praha: Kalich, 1997. Přel. z: Das Problem des Menschen. ISBN 80-7017-109-X

BUBER, M. *Cesta člověka podle chasidského učení*. Přel. M. Schwingerová. Olomouc: Votobia, 1994. Přel. z: Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre. ISBN 80-85885-08-5

- BUBER, M. *Temnota Boží*. Přel. T. Janíček. Praha: Vyšehrad, 2002. Přel. z: Gottesfinsternis: Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie. ISBN 80-7021-515-1
- BUBER, M. *Názory: výběr z myšlenek Martina Bubera*. Přel. A. Bláhová. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. Přel. z: Einsichten. ISBN 80-85844-25-7
- BUBER, M. *Já a Ty*. Přel. J. Navrátil. Olomouc: Votobia, 1995. Přel. z: Ich und Du. ISBN 80-7198-042-1
- CARROLL, R. P. *The Book of Jeremiah*. Philadelphia: The Westminster Press, 1986. ISBN 0-664-21835-0
- CIBULKA, J. *Smysl a fakticita: polarita a prolínání transcendentální a hermeneutické filosofie*. Bratislava: VEDA, 1996. ISBN 80-224-0446-2
- COL, R. *Biblická hermeneutika: pravidla k správnému výkladu bible*. Olomouc: Lidové knihkupectví, 1938. ISBN neuvedeno
- COL, R. *Symbolické úkony proroka Oseáše: exegetická studie k Os. 1 a 3*. Olomouc: Jednota katolického duchovenstva, 1936. ISBN neuvedeno
- DERRIDA, J. *Síla zákona: "Mystický základ autority"*. Přel. M. Petříček. Praha: OIKOYMENH, 2002. Přel. z orig. Force de loi: le "foulement mystique de l'autorité". ISBN 80-7298-049-1
- DERRIDA, J. *Texty k dekonstrukci: práce z let 1967 – 72*. Přel. M. Petříček. Bratislava: Archa, 1993. ISBN 80-7115-046-0
- DIOGENES, L. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Přel. A. Kolář. 2. vyd. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1995. Přel. z: Díogenú Laertiú Peri bíon gnómón apofthegmatón tón en filosofíá eudokimésantón biblia deka. ISBN 80-901916-3-0
- FINKELSTEIN, I. *The Bible unearthed: archeology's new vision of ancient Israel and the origin of its sacred texts*. New York: The Free Press, 2001. ISBN 0-684-86912-8
- FISHBANE, M. A. *Judaismus: zjevení a tradice*. Přel. P. Kolmačka. 3. vyd. Praha: Prostor, 2003. Přel. z: Judaism: revelation and traditions. ISBN 80-7260-086-9
- FLAVIUS, J. *Válka židovská*. Přel. J. Havelka et al. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1965. Přel. z: Flavii Josephi Opera omnia I-VI. ISBN neuvedeno.
- FINK, E. *Bytí, pravda, svět: předběžné otázky k pojmu "fenomén"*. Přel. J. Čapek. Praha: OIKOYMENH, 1996. Přel. z: Sein, Wahrheit, Welt. ISBN neuvedeno
- FRANEK, J. *Judaismus: kniha o židovské kultúre, histórii a náboženstve*. Bratislava: Archa, 1991. ISBN 80-7115-023-1
- FRYE, N. *Velký kód: bible a literatura*. Přel. S. Filcová et. al. Brno: Host, 2000. Přel. z: The great code. ISBN 80-86055-68-X
- FROMM, E. *Mít, nebo být?* Přel. V. Žihlová. Praha: Naše vojsko, 2001. Přel. z: To have or to be? ISBN 80-206-0181-3
- FROMM, E. *Budete jako bohové. Radikální interpretace SZ a jeho tradice*. Přel. Z. Fišer. Praha: Nakladatelství lidových novin, 1993. Přel. z: You shall be as gods. ISBN 80-7106-075-5
- FÜRST, M. *Filozofie*. Přel. A. Pakešová et. al. Praha: Fortuna, 1994. Přel. z: Philosophie.

ISBN 80-7168-161-X

GADAMER, H. G. *Člověk a řeč: (výbor textů)*. Přel. J. Čapek et. al. Praha: OIKOYMENH, 1999. Přel. z: ISBN 80-86005-76-3

GADAMER, H. G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen*. 2. vydání. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. ISBN neuvedeno

GILBERT, M. *Izrael: dějiny*. Přel. J. Orel. Praha: BB Art, 2002. Přel. z: Israel - a history. ISBN 80-7257-740-9

GILLES, A. E. *Lidé Smlouvy, příběh věrnosti ve Starém zákoně*. Přel. H. Kašparovská. Praha: Portál, 1993. Přel. z: The people of the book. ISBN 80-85282-46-1

GORDON, C. H. *Ugaritic literature: a comprehensive translation of the poetic and prose texts*. Roma: Pontifical biblical institute, 1949. ISBN neuvedeno

GORDON, C. H. *Introduction to Old Testament times*. Ventnor: Ventnor, 1953. ISBN neuvedeno

GYNZ, R. G. *Symbole des Weiblichen in Gottesbild und Kult des Alten Testament*. Zürich, 1963. ISBN neuvedeno

HÁJEK, V. et al. *Biblická dějprava*. 3. vyd. Praha: Kalich, 1985. ISBN 80-7017-252-5

HJELM, I. *The Samaritans and early Judaism*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. ISBN 1-84127-072-5

HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík et al. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996. Přel. z: Sein und Zeit. ISBN 80-7298-048-3

HELLER, J. *Bůh sestupující: pokus o christologii Starého zákona*. Praha: Kalich, 1994. ISBN 80-7017-780-2

HELLER, J. *Pozdní sklizeň*. Praha: Advent-Orion, 2000. ISBN 80-7172-456-4

HELLER, J. *Tři svědkové: Mojžiš - Izaiáš - žalmista*. Praha: ISE, 1995. ISBN 80-85241-73-0

HELLER, J. et al. *Poutní písně: výklad žalmů 120-134*. Praha: Advent-Orion, 2001. ISBN 80-7172-660-5

HOBLÍK, J. *Pouštěj svůj chléb po vodě... : sborník pro Milana Balabána*. Praha: CDK, 1999. ISBN 80-85959-51-8

HOCHMANN, F. *Když mluvili proroci: rozdělený Davidův dům na království judské a izraelské*. Praha: Česká katolická charita, 1990. ISBN 80-7113-027-3

HOOKE, S. H. *Myth, ritual and kingship: essays on the theory and practice of kingships in the ancient near east and in Israel*. Oxford: Clarendon Press, 1958. ISBN neuvedeno

HOLLADAY, W. L. *Jeremiah. 2, A commentary on the book of the prophet Jeremiah Ch. 26-52*. Philadelphia: Fortress, 1989. ISBN neuvedeno

HRBATA, J. *Klíč ke starému zákonu*. 2. vyd. Brno: Cesta, 1993. ISBN 80-85319-28-4

HŘEBÍK, J. *Lest cestou k požehnání: pokus o nalezení hermeneutického klíče ke Gn 2,1-45 pomocí komplexní exegetické analýzy*. Praha: Karolinum, 2001. ISBN 80-246-0280-6

HUSSERL, E. *Erste Philosophie. 1. Teil, Kritische Ideengeschichte. 2. Teil, Theorie der*

*phänomenologischen Reduktion: Text nach Husserliana 7 und 8.* Hamburg: Meiner, 1992. ISBN 3-7873-1094-0

HUSSERL, E. *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins.* Hamburg: Meiner, 1985. ISBN 3-7873-0597-1

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen. 2. Band. 1. Teil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis: Text nach Husserliana. 19/1 / Edmund Husserl.* Hamburg: Meiner, 1992. ISBN 3-7873-1094-0

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen. 2. Band. 2. Teil, Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis : Text nach Husserliana XIX/2/ Edmund Husserl.* Hamburg: Meiner, 1992. ISBN 3-7873-1094-0

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* 5. vydání. Tübingen: Max Niemeyer, 1995. ISBN 3-484-70118-8

HUSSERL, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. I.* Překl. A. Retová et al. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-085-8

CHALIEROVÁ, C. *Židovská jedinečnost a filosofie.* Přel. M. Sedláčková. 3. vyd. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. ISBN 80-7007-027-7

CHALIEROVÁ, C. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase.* Přel. L. Valentová. Praha: Ježek, 1995. ISBN 80-901625-6-8

CHIOLERIO, M. *Blaze tomu, kdo slyší tato slova: první setkání se Starým zákonem.* Přel. J. Šimáčková. Praha: Paulínky, 1997. Přel. z orig. Beato chi medita queste parole. ISBN 80-86025-10-1

JABÈS, E. [*Le livre des questions. English*] *The book of questions: El, or, The last book.* Conn.: Wesleyan University Press, 1984. ISBN 0819551090

JANKE, W. *Filosofie existence.* Přel. J. Loužil. Praha: Mladá fronta, 1995. Přel. z: Existenzphilosophie. ISBN 80-204-0510-0

JANZEN, J. G. *Studies in the Text of Jeremiah (HSM 6);* Cambridge: Harvard University Press, 1973. ISBN nevedeno

JASPERS, K. *Philosophie. Bd. 1, Philosophische Weltorientierung.* Berlin: Springer-Verlag, 1932. ISBN nevedeno

JASPERS, K. *Philosophie. Bd. 2, Existenzerhellung.* Berlin: Springer-Verlag, 1932. ISBN nevedeno

JASPERS, K. *Úvod do filosofie: dvanáct rozhlasových přednášek.* Přel. A. Havlíček. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86005-05-4

JASPERS, K. *Existenzphilosophie: drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M. September 1937.* 2. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter, 1956. ISBN nevedeno

JEPSEN, A. *Královská tažení ve starém Orientu: od Sinuheta k Nabukadnezarovi.* Přel. J. Prosecký. Praha: Vyšehrad, 1997. Přel. z orig. Von Sinuhe bis Nabukadnezar. ISBN 80-7021-213-6

JOHNSON, P. A. *Gadamer.* Přel. M. Muránský. Bratislava: PT, 2005. Přel. z: ISBN 80-

88912-62-8

JOHNSON, P. *Dějiny židovského národa*. Přel. J. Lamber et al. Praha: Rozmluvy, 1995. Přel. z: A history of the jews. ISBN 80-85336-31-6

KOPPOVÁ, J. *Starý zákon - kniha pro dnešní dobu: cesty k dějepisným knihám Izraele*. Přel. J. Veselá. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003. Přel. z: Das Alte Testament - ein Buch für heute: Zugänge zu den Büchern der Geschichte Israels. ISBN 80-7192-466-0

LEMAIRE, A. *Dějiny hebrejského národa*. Přel. J. Mlejnek. Praha:ERM, 1992. Přel. z: Histoire du peuple hébreu. ISBN 80-901477-6-3

LÉVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje*. Přel. P. Daniš. Praha: OIKOYMENH, 1997. Přel. z: De l'existence a l'existant. ISBN 80-86005-36-4

MENDELSON, I. *Slavery in the ancient Near East: a comparative study of slavery in Babylonia, Assyria, Syria, and Palestine, from the middle of the third millennium to the end of the first millennium*. New York: Oxford Univ. Press, 1949. ISBN neuvedeno

MOWINCKEL, S. *Zur Komposition des Buches Jeremia*. Kristiania: Jakob Dybwad, 1914 ISBN neuvedeno

MOWINCKEL, S. *Religion und Kultus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953. ISBN neuvedeno

NOVÁKOVÁ, N. et al. *Dějiny Mezopotámie*. Praha: Karolinum, 1998. ISBN 80-7184-416-0

OEMING, M. *Úvod do biblické hermeneutiky: cesty k pochopení textu*. Přel. F. Čapek. Praha: Vyšehrad, 2001. Přel. z: Biblische Hermeneutik. ISBN 80-7021-518-6

OSTROLUCKÝ, J. *Izrael včera a dnes*. Ostrava: A- ALEF, 2001. ISBN 80-85237-52-0

PARROT, A. *Samarie, capitale du royaume d'Israel*. Neuchatel, 1955. ISBN neuvedeno.

PEREGRIN, J. *Význam a struktura*. Praha: OIKOYMENH, 1999. ISBN 80-86005-93-3

PLATÓN. *Faidros*. Přel. F. Novotný et al. Praha: ISE, 1993. ISBN 80-85241-33-1

PFEIFER, K. et al. *Svár bratří v domě izraelském*. Přel. M. Goldmannová. Praha: Themis, 2000. Přel. z: Bruderzweist im Hause Israel. ISBN 80-85821-88-5

PRITCHARD, B. J. *The ancient Near East: an anthology of texts and pictures*. 4. vyd. Princeton: Princeton University, 1969. ISBN neuvedeno

RAEPER, W. et al. *Úvod do světa idejí: náboženství a filozofie v minulosti a současnosti*. Přel. Z. Bígl et al. Praha: Vyšehrad, 1994. Přel. z: A beginner's guide to ideas. ISBN 80-7021-082-6

REYMOND, P. *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*. Leiden: Brill, 1958. ISBN není uvedeno

RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny*. Přel. J. Hoblík. Praha: Vyšehrad, 1996. Přel. z orig. Das Alte Testament – Eine Einführung. ISBN 80-7021-190-3

ROGERSON, J. W. *Svět Bible*. Přel. M. Ibl et al. Praha: Knižní klub, 1996. ISBN 80-7176-283-0

ROWLEY, H. H. *From Moses to Qumran*. London: Lutterworth, 1963. ISBN neuvedeno



- ROWLEY, H. H. *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*. Leiden: E. J. Brill, 1955. ISBN neuvedeno
- RUDOLPH, W. *Jeremia*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1958. ISBN neuvedeno
- RYŠKOVÁ, M. et. al. *Stručný úvod do Písma sv. SZ*, Praha: Scriptum, 1991. ISBN 80-900335-6-3
- SEGERT, S. *Starověké dějiny židů*, Praha: Svoboda, 1995. ISBN 80-205-0304-8
- SEITZ, C. R. *Theology in conflict: reactions to the Exile in the Book of Jeremiah*. Berlin: Walter de Gruyter, 1989. ISBN 3-11-011223-X
- SELMs, A.V. *Marriage and Family Life in Ugaritic*. London, 1954. ISBN neuvedeno
- SCHUBERT, K. *Židovské náboženství v proměnách věků: zdroje, teologie, filosofie, mystika*. Přel. J. Slabý. 2. vydání. Praha: Vyšehrad 1999. ISBN 80-7021-303-5
- SCHULTZ, S. J. *Starý zákon mluví*. 3. vydání. Vienna: BEE International. Z orig. The Old testament speks. ISBN neuvedeno
- SCHREINER, J. *Jeremia*. Leipzig: St. Benno, 1987, c1984. ISBN 3-7462-0133-0
- SWARTLEY, W. M. *Slavery, sabbath, war and women: case issues in biblical interpretation*. Scottsdale : Herald, 1983. ISBN 0-8361-3330-7
- ŠESTOV, L. *Kierkegaard a existenciální filosofie*. Přel. A. Červenková. Praha: OIKOYMENH, 1997. Přel. z: Kirgegard i ekzistencijalnaja filosofija: glas vopijuščego v pustyně. ISBN 80-86005-44-5
- TERNER, E. *Dějiny státu Izrael*. Pardubice: Kora, 1991. ISBN 80-901092-0-9
- TOV, E. *The Septuagint translation of Jeremiah and Baruch: a discussion of an early revision of the LXX of Jeremiah 29-52 and Baruch 1:1-3:8*. Missoula, Mont., cop. 1976. ISBN 0-89130-070-8
- VLKOVÁ, G. I. *Slovo Boží a slovo lidské: všeobecný úvod do písma svatého*. Olomouc: Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého, 2004. ISBN 80-244-0786-8
- YADIN, Y. *The art of warfare in Biblical lands: in the light of archaeological study*. Přel. M. Pearlman. 2. vyd. New York: McGraw-Hill, 1963. ISBN neuvedeno
- WEISCHEDEL, W. *Zadní schodiště filosofie*. Přel. J. Horák. Praha: Votobia, 1992. Přel. z: Die philosophische Hintertreppe. ISBN 80-7198-015-3
- WIDENGREN, G. *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*. Přel. F. Delitzsch, 1952. Stuttgart : Kohlhammer, 1955. ISBN Neuvedeno.
- WILSON, M. R. *Náš otec Abraham, židovské kořeny křesťanské víry*. Přel. L. Ptáček. Praha: Sborový dopis, 1997. ISBN neuvedeno
- WITTEGENSTEIN, L. *Filosofická zkoumání*. Přel. J. Pechar. Praha: Filosofia [FÚ AV ČR]. ISBN 80-7007-040-4
- ZENGER, E. *První zákon: židovská Bible a křesťanství*. Přel. J. Veselá. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999. ISBN 80-7192-401-6

## SEZNAM ZKRATEK

α	Aquila
abs	absolutní
add	additum etc
adj	adjektivum; přídavné jméno
adv	adverbium; příslovce
akkad	akkadský, akkadština
akt	aktivum; aktivní význam
Am	Ámos
aor	aorist
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BKR	Bible kralická
c	cum; (mit)
cf	confer(endum)
cj	conjuge(ndum) etc
coniunc	coniunctio; spojka
const	construct
ČEP	Český ekumenický překlad
Da	Daniel
dat	dativ (3. pád)
dl	dele(ndum) etc
Dt	Deuteronomium
eg	egyptský
et	et cetera
Es	Ester
Ex	Exodus
Ez	Ezechiel
Ezd	Ezdráš
f	femininum
frt	fortasse
fut	futurum
gen (sg, pl)	genitiv (singuláru, plurálu) (2. pád jednotného, množného čísla)
Gn	Genesis
hebr	hebrejský
Heger	Heger; označení překladu knihy Jeremiáš od Josefa Hegera
Hi	hiphil
ind	indikativ
imf	imperfektum (čas minulý)
imp	imperativ
inf	infinitiv
Iz	Izaiáš
Jb	Jób
Jl	Joel
Jon	Jonáš
Jr	Jeremiáš
Joz	Jozue
Kaz	Kazatel
KJV	King James versio (1611/1769) with Codex
1 Kr	1 Královská
2 Kr	2 Královská
Lk	Lukášovo evangelium
Lv	Leviticus
LXX	Septuaginta
m	maskulinum; mužský rod
Mi	Michaeáš
md	medium

Mk	Markovo evangelium
MT	Masoretský text
Mss	codex manuscriptus Hebraicus
n	neutrum; střední rod
Neh	Nehemjáš
Ni	Niphal
n. l	našeho letopočtu
nonn	nonnulli tec.
Nu	Numeri
Q	Qal
Oz	Ozeáš
1 Pa	1 Letopisů
2 Pa	2 Letopisů
partic	partikula; částice
pass	passivum; pasivní význam
pers	persona; osoba
pf	perfectum
Pi	Piel
Pl	Pláč
pl	plurál
praep	praepositio; předložka
prb	probabiliter
Př	Příslovi
př. n. l	před naším letopočtem
préz	prézens (čas přítomný)
pronom	pronomen; zájmeno
ptc	participium
RSV	Revise Standart Version
řec	řecký
σ'	Symmachus
S	versio Syriaca consensu testium
1 S	1 Samuelova
2 S	2 Samuelova
Sd	Soudců
Sf	Sofonjáš
sg	singulár
Sk	Skutky apoštolské
stol	století
subs	substantivum; podstatné jméno
suff	suffix
sz	starozákonní
SZ	Starý zákon
tis	tisíciletí
TS	Targum secundum A. Sperber
v	verš
verb	verbum; sloveso
VL	vetus versio Latina
VUL	versio Latina vulgata
Za	Zachariáš
Zj	Zjevení
Ž	Žalmy

## SEZNAM PŘÍLOH

- č.1 **Text z BHS Jr 31,1-14**  
(text je uveden v: Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. Elleger et W.Rudolph, Stuttgart 1968-1977 na str. 843-844)
- č.2 **Pracovní překlad (přeloženo z BHS do českého jazyka) Jr 31,1-14**  
(vlastní překlad autora této práce)
- č.3 **Text z ČEP Jr 31,1-14**  
(text je uveden v: Bibli, Písmo svaté Starého a nového zákona, Česká biblická společnost: Praha 1995 na str. 720)
- č.4 **Text z BKR Jr 31,1-14**  
(text je uveden v: Biblii svaté: aneb všechna svatá Písma Starého i Nového zákona, podle posledního vydání Kralického z roku 1613, Česká biblická společnost: Praha 1991, str. 692-693)
- č.5 **Text od J. Hegera Jr 31,1-14**  
(text je uveden v knize: HEGER, J. Jirm'jahu/ Jeremiáš, Brno: Akord, 1951, str. 73-75)
- č.6 **Text z LXX Jr 38,1-14**  
(text je uveden v BHS jako Jr 31,1-14, ale v LXX je pod jinými kapitolami a to v Jr 38,1-14. Text pochází z: Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. A. Rahlfs, Stuttgart, 1935n, str. 720-721)
- č.7 **Text z VUL Jr 31,1-14**  
(text je uveden v: Biblia sacra iuxta Vulgatm versionem, Stuttgart 1969, str. 1209 -1210)
- č.8 **OBRÁZEK k exegetické metodě: „exegeze pojmů“ – druhy a typy mečů**  
(ofocené z knihy: NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník. A – P.* 3. vyd. Praha: Kalich/ Česká biblická společnost, 1992, str.410)
- č.9 **DIAGRAM k exegetické metodě: „vykládání textu jako dění řeči a jako událost slova“**  
(vlastní práce autora této exegetické studie)
- č.10 **Tab.1 - Obvyklé schéma řazení látky v knize Jeremiáš**
- č.11 **Tab.2 - Časově určená látka**  
(tab. je převzata z knihy: DILLARD, R.B. et al. *Úvod do Starého zákona.* Přel. P. Jartym et al. Praha: Návrat domů, 2003. Přel. z: An introduction to the Old Testament, str. 287)
- č.12 **MAPA: IZRAELSKÉ KMENY (doba Jozuova)**  
(mapa je převzata z knihy: DOUGLAS, J. D. et al. *Nový biblický slovník.* Praha: Návrat domů, 1996. str. 362)
- č.13 **MAPA: ASYRSKÁ ŘÍŠE (v době 1362-660 př. n. l.)**  
(mapa je převzata z knihy: ROGERSON, J. W. *Svět Bible.* Přel. M. Ibl et al. Praha: Knižní klub, 1996. str.34-35)
- č.14 **MAPA: BABYLÓNSKÁ ŘÍŠE (v době 640-597 př. n. l.)**  
(mapa je převzata z knihy: ROGERSON, J.W. *Svět Bible.* Přel. M. Ibl et al. Praha: Knižní klub, 1996. str. 35)

## PŘÍLOHY

č.1

## Text z BHS Jr 31,1-14

- 1 בעת ההיא נאס־יהוה אֱהִיָּה לְאֱלֹהִים לְכָל מְשַׁפְּחוֹת יִשְׂרָאֵל  
וְהָמָּה יִהְיוּ לִי לְעָם: ס
- 2 כֹּה אָמַר יְהוָה מֵצֵא חֵן בַּמִּדְבָּר עִם שְׂרִידֵי חֶרֶב הַלֹּךְ לְהַרְגִיעוֹ  
יִשְׂרָאֵל:
- 3 מִרְחֹק יְהוָה נִרְאָה לִי וְאֶהְבֵּת עוֹלָם אֶהְבֵּתִיךָ עַל־כֵּן מִשְׁכַּתִּיךָ חֹסֵד:
- 4 עוֹד אֲבַנֶּךָ וְנִבְנִית בְּתוֹלַת יִשְׂרָאֵל עוֹד תַּעֲדֵי תַפְיֶךָ וַיֵּצֵאת  
בְּמַחֹל מִשְׁחָקִים:
- 5 עוֹד תִּטְעֵי כְרָמִים בְּהָרֵי שְׁמֶרֶן נִטְעוּ נִטְעִים וְחִלְלוּ:
- 6 כִּי יִשְׁוִיֹם קִרְאוֹ נִצְרִים בְּהַר אֶפְרַיִם קוּמוּ וְנַעֲלֶה צִיּוֹן אֶל־יְהוָה  
אֱלֹהֵינוּ: פ
- 7 כִּי־כֹה אָמַר יְהוָה רְנֹו לִיעֲקֹב שְׂמֹחָה וְצִהְלוּ בְּרֹאשׁ הַגּוֹיִם הַשְּׂמִיעוּ  
הַלְלוּ וְאָמְרוּ הוֹשִׁעַ יְהוָה אֶת־עַמֶּךָ אֶת שְׂאֵרֵי יִשְׂרָאֵל:
- 8 הִנְנִי מֵבִיא אוֹתָם מֵאֶרֶץ צָפוֹן וְקִבְצָתִים מִיַּרְכְּתֵי־אֶרֶץ בָּם עוֹר  
וּפְסַח הָרָה וְיִלְדַת יַחֲדוּ קָהֵל גְּדוֹל יִשׁוּבוּ הִנֵּה:
- 9 בְּבֹכֵי יִבְאוּ וּבִתְחֻנוּנִים אוֹבִילִם אוֹלִיכֶם אֶל־נַחְלֵי מַיִם בְּדַרְדָּר  
יִשָּׂר לֹא יִכְשְׁלוּ בֵּה כִי־הֵייתִי לְיִשְׂרָאֵל לְאֵב וְאֶפְרַיִם בְּכָרִי הוּא: ס
- 10 שְׁמַעוּ דְבַר־יְהוָה גּוֹיִם וְהַגִּידוּ בְּאֵיִם מִמֶּרְחֶק וְאָמְרוּ מִזֶּרֶה  
יִשְׂרָאֵל יִקְבְּצֵנוּ וְשְׁמְרוּ כְרַעַה עֲדָרוּ:
- 11 כִּי־פָדָה יְהוָה אֶת־יַעֲקֹב וַיֵּאָלֹו מִיַּד חֹזֶק מִמֶּנּוּ:
- 12 וּבָאוּ וּרְנְנוּ בְּמְרוֹם־צִיּוֹן וְנִהְרֹו אֶל־טוֹב יְהוָה עַל־דָּגְנוֹ וְעַל־תִּירְשׁ  
וְעַל־יִצְהָר וְעַל־בְּנֵי־צֹאן וּבִקְרָו וְהִיתָה נִפְשָׁם כַּגֵּן רוֹה  
וְלֹא־יוֹסִיפוּ לְדַאֲבָה עוֹד:
- 13 אַז תִּשְׂמַח בְּתוֹלַה בְּמַחֹל וּבְחָרִים וּזְקֻנִים יַחֲדוּ וְהַפְכַּתִּי  
אֲבָלָם לְשִׁשׁוֹן וְנַחֲמַתִּים וְשִׁמַּחַתִּים מִיּוֹנָם:
- 14 וְרוּתִי נֶפֶשׁ הַכְּהֻנִים דָּשָׁן וְעַמִּי אֶת־טוֹבִי יִשְׁבְּעוּ נֹאס־יְהוָה: ס

## č.2

**Pracovní překlad ( přeloženo z BHS do českého jazyka) Jr 31,1-14**

- 1 V onom čase výrok Hospodina se stane všem čeledím Izraele a oni budou mým lidem.
- 2 Tak promluvil Hospodin: *milost našel lid na poušti, který vyvázl před mečem, abych způsobil Izraeli odpočinutí.*
- 3 Z dálky Hospodin ukázal se mně. *A láskou věčnou miloval jsem tě, zachvátil jsem tě dobrotou.*
- 4 Znovu ti postavím a budeš postavena panno izraelská, znovu se ozdobíš tamburíny a vyjdeš v tanec s hrajícími.
- 5 Znovu budeš osazovat vinice v horách samařských, sázeli ti, kteří sázeli, budou sklízet.
- 6 Vždyť je den, kdy zavolali hlídače v horu Efrajimskou. *Povstaňte! A vydejme se vzhůru na Sijón, k Hospodinu - Bohu našemu!*
- 7 Toto zde praví Hospodin: *Zahlaholte k Jákobovi zvesela a jásejte k hlavě pronárodů a provolávejte, vychvalujte jeho slávu. Pravte: zachraň Hospodine lid tvůj, ostatek Izraele!*
- 8 *Hle, přivedu je ze země severní a shromáždím je ze zákoutí země. Mezi nimi společně bude slepý a chromý, těhotná, i ta, která již porodila. Shromáždění veliké se vrátí zpět sem.*
- 9 *Přijdou plačící a v prosbách o smilování, já je povedu. Zavedu je k proudům vod cestou přímou, ne klopýtnou. Neboť se stanu Izraeli otcem a Efrajim, ten bude můj prvorozený.*
- 10 Slyšte slovo Hospodina, pronárody a oznamte to na pobřežích odsud vzdálených. *A pravte: Ten, který rozptýlil Izrael, shromáždí jej a ochrání vás, jako ten, který pečuje o stádo své.*
- 11 Neboť vykoupil Hospodin Jákoba a zachránil ho z rukou mocnějších, než jsou jeho.
- 12 I přijdou a budou rozradostnění na výšině síónské a pohrnou se k Hospodinově dobrotě za obilím a moštem, čerstvým olejem a za bravem a skotem. A bude jejich duše jako zahrada zavlažená. Už nikdy nebudou zoufat.
- 13 Pak se bude panna veselit v tanci společně s jinochy i starci. *Změním jejich truchlení v jáсот a utěším jich. I rozradostním je ze zármutku.*
- 14 *I ovlažím duši kněží tukem a můj lid se nasytí mojí dobrotou, tak praví Hospodin*

## č.3

Text z ČEP Jr 31,1-14

1	V onen čas, je výrok Hospodinův, budu Bohem všem čeledím Izraele a oni budou mým lidem.
2	Toto praví Hospodin: "Milost na poušti nalezl lid, který vyvázl před mečem. Jdu, abych přinesl mír Izraeli."
3	Hospodin se mi ukázal zdaleka: "Miloval jsem tě odvěkou láskou, proto jsem ti tak trpělivě prokazoval milosrdenství.
4	Znovu tě zbuduji a budeš zbudována, panno izraelská. Znovu se ozdobíš bubínky a vyjdeš k tanci s těmi, kdo se smějí.
5	Znovu budeš vysazovat vinice na samaršských horách. Budou vysazovat, a ti, kteří budou sázet, budou i sklízet.
6	Vždyť už tu je den, kdy zavolají hlídači na Efrajimském pohoří: »Vzhůru, vydejme se na Sijón k Hospodinu, svému Bohu.«"
7	Toto praví Hospodin: "Radostně plesejte vstříc Jákobovi, jásejte nad tím, který je hlavou pronárodů, vzdávejte chválu, rozlašujte: »Hospodin spasil tvůj lid, pozůstatek Izraele.«"
8	Hle, přivedu je ze země severní, shromáždím je z nejdlehlých koutů země. Bude mezi nimi slepý a kulhavý, těhotná, i ta, jež právě porodila. Vráti se sem veliké shromáždění.
9	Přijdou s pláčem a s prosbami o smilování, já je povedu. Dovedu je k potokům, jež mají vodu, cestou přímou, na níž neklopýtnou. Budu Izraeli otcem, Efrajim bude můj prvorozený."
10	Slyšte, pronárody, Hospodinovo slovo, na vzdálených ostrovech oznamte toto: "Ten, který rozmetal Izraele, shromáždí jej, bude jej střežit jako pastýř své stádo."
11	Hospodin zaplatí za Jákoba, vykoupí ho z rukou silnějšího.
12	Přijdou a budou plesat na výšině sijónské, budou proudit k Hospodinově dobrotě za obilím, moštem a čerstvým olejem, za mladým bravem a skotem. Jejich duše bude jako zavlažovaná zahrada. Už nikdy nebudou tesknit.
13	Tehdy se bude v tanci radovat panna i jinoši a starci. "Jejich truchlení změním ve veselí, místo strasti jim dám útěchu a radost.
14	Duši kněží zavlažím tukem a můj lid se bude sytit mými dobrými dary, je výrok Hospodinův."

## č.4

Text z BKR Jr 31,1-14

1	Toho času, dí Hospodin, budu Bohem všech čeledí Izraelových, a oni budou mým lidem.
2	Takto praví Hospodin: Lid z těch pozůstalých po meči našel milost na poušti, když jsem chodil před ním, abych odpočinití způsobil Izraelovi.
3	Za starodávnať se mi ukazoval Hospodin. I však milováním věčným miluji tě, protože ustavičně činím tobě milosrdenství.
4	Ještě vždy vzdělávati tě budu, a vzdělána budeš, panno Izraelská; ještě se obveselovati budeš bubny svými, a vycházeti s houfem plésajících.
5	Ještě štěpovati budeš vinice v horách Samařských, štěpovati budou štěpaři i jísti.
6	Nebo nastane den, v němž volati budou strážní na hoře Efraimově: Vstaňte a vstupme na Sion k Hospodinu Bohu svému.
7	Takto zajisté praví Hospodin: Prozpěvujte Jákobovi o věcech veselých, prokřikujte zjevně před těmi národy; dejte se slyšeti, chválu vzdávejte, a rcete: Vysvobod', Hospodine, ostatek lidu svého Izraelského.
8	Aj, já přivedu je z země půlnoční, a shromáždím je ze všech stran země, s nimi spolu slepého i kulhavého, těhotnou i rodící; shromáždění veliké sem se navrátí.
9	Kteréžto s pláčem jdoucí a s pokornými modlitbami zase přivedu, a povedu je podlé tekutých vod cestou přímou, na níž by se nepoklesli; neboť jsem Izraelův otec, a Efraim jest prvorozený můj.
10	Slyšte slovo Hospodinovo, ó národové, a zvěstujte na ostrovích dalekých, a rcete: Ten, kterýž rozptýlil Izraele, shromáždí jej, a ostříhati ho bude jako pastýř stáda svého.
11	Neboť vykoupil Hospodin Jákoba, protož vysvobodí jej z ruky toho, kterýž silnější jest nad něj.
12	I přijdou, a prozpěvovati budou na výsosti Siona, a pohnou se k dobrotě Hospodinově s obilím, a s vínem, a s olejem, a s plodem skotů a bravů, duše pak jejich bude podobná zahradě svlažené, a nebudouť se rmoutiti více.
13	Tehdáž veseliti se bude panna s plésáním, a mládenci i starci spolu; obrátím zajisté kvílení jejich v radost, a potěším jich, a obveselím je po zámutku jejich.
14	Rozvlaším i duši kněží tukem, a lid můj dobroty mé nasytí se, dí Hospodin.



Text od J. Hegera Jr 31,1-14

1	Té doby, praví Jahve, budu Bohem všech jisraelských čeledí a ony budou mým lidem.
2	Jahve mluví takto: Národ uniknuvší meči našel na poušti milost. Na místo oddechu svého Jisrael odebral se.
3	Z dálky se zjevil mu Jahve: Mám rád tě věčnou láskou! Zachoval jsem ti svou přízeň.
4	Zbuduji tě znovu, jisraelská panno, a zase budeš vystavěna znova. Bubínkem ozdobena se objevíš zas, a vmicháš se do rejů rozjásaných.
5	Révový keř zas nasázíš na vinicích, na vzdělaných horských šomeromských svazích: první hrozny sebere ten, kdo jej zasázel.
6	Přijde den. – Strážci zavolají na vrcholech efrajimských: Aj, vzhůru, vystupme na Sijjon za Jahvem, za našim Bohem!
7	Neboť Jahve mluví takto: Nad Jakobem radostně zajásejte, oslavujte jej, prvního z národů! Čest veřejně mu vzdávejte, rozhlašujte: Jahve dal svobodu národu svému, (jenž vznikl) ze zbytku Jisraele!
8	Hle zpátky je přivedu se severu a od lemů země je shromáždím: slepce mezi nimi kulhavého, obtěžkanou ženu i rodící! Početná tlupa to, jež se tu vrací,
9	Vleče se s pláčem a se vzlykotem. Já vedu je, provázím k bystřinám vod cestou rovnou; neklopýtou na ní. Zas otcem stávám se Jisraelovi, mým zrozeným prvně jest Efrajim.
10	Slyšte, národové, Jahvovo slovo, sdělte je s ostrovy vzdálenými! Rcete: Kdo rozptýlil, Jisraele sebral, střeží ho tak, jak pastýř své stádo!
11	To Jahve skyt záchranu Jakobovi, z mocnějšího ruky ho vyprostil.
12	S jáсотem přijdou na Sijjonu vrchol a za jahvovými se pohnou dobra: za obilím, vínem a za olejem, za mláďaty a za skotem. Zavlažený sad bude duše jejich a neucítí již vyprahlosti.
13	Pak se dá do tance s radostí panna, mládež se starci (se rozveselí). Na veselí proměním smutek jejich, potěším je, v bídě jejich rozjásám.
14	Kněžím dám okřátí (obětním) tukem, mou dobrotou se lid můj nasytí.

Text z LXX Jr 38,1-14

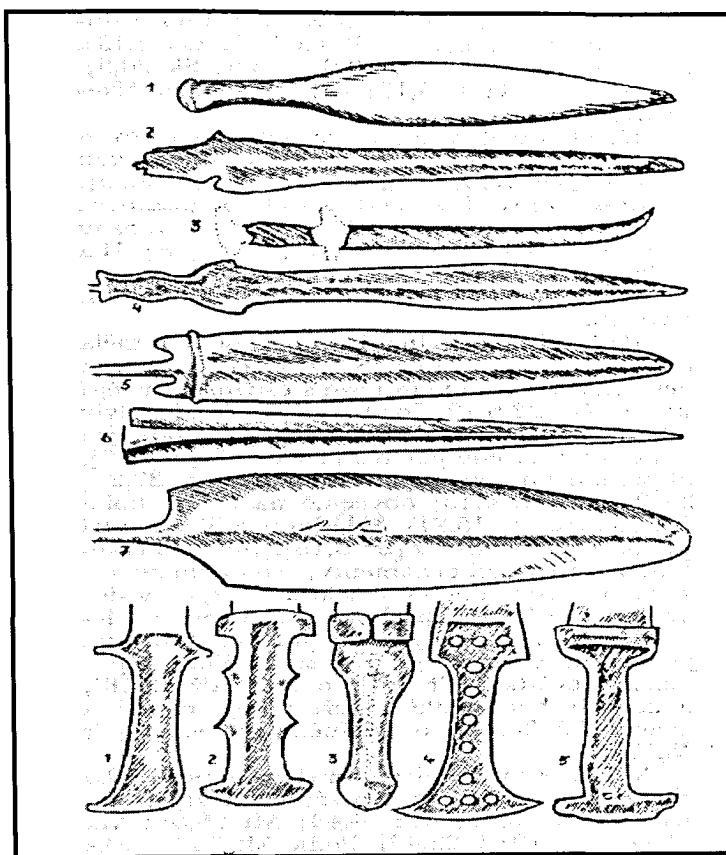
1	έν τῷ χρόνῳ ἐκείνῳ εἶπεν κύριος ἔσομαι εἰς θεόν τῷ γένει Ἰσραηλ καί αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν
2	οὕτως εἶπεν κύριος εὗρον θερμόν ἐν ἐρήμῳ μετὰ ὀλωλότων ἐν μαχαίρᾳ βαδίσατε καὶ μὴ ὀλέσητε τὸν Ἰσραηλ
3	κύριος πόρρωθεν ὤφθη αὐτῷ ἀγάπησιν αἰωνίαν ἠγάπησά σε διὰ τοῦτο εἴλκυσά σε εἰς οἰκτίρημα
4	ἔτι οἰκοδομήσω σε καὶ οἰκοδομηθήσῃ παρθένος Ἰσραηλ ἔτι λήμψη τύμπανόν σου καὶ ἐξελεύση μετὰ συναγωγῆς παιζόντων
5	ἔτι φυτεύσατε ἀμπέλῳνας ἐν ὄρεσιν Σαμαρείας φυτεύσατε καὶ αἰνέσατε
6	ὅτι ἔστιν ἡμέρα κλήσεως ἀπολογουμένων ἐν ὄρεσιν Ἐφραιμ ἀνάστητε καὶ ἀνάβητε εἰς Σιων πρὸς κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν
7	ὅτι οὕτως εἶπεν κύριος τῷ Ἰακωβ εὐφράνητε καὶ χρεμετίσατε ἐπὶ κεφαλῇν ἐθνῶν ἀκουσὰ ποιήσατε καὶ αἰνέσατε εἶπατε ἔσωσεν κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ τὸ κατάλοιπον τοῦ Ἰσραηλ
8	ἰδοὺ ἐγὼ ἄγω αὐτοὺς ἀπὸ βορρᾶ καὶ συνάξω αὐτοὺς ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς ἐν ἑορτῇ φασηκ καὶ τεκνοποιήσῃ ὄχλον πολὺν καὶ ἀποστρέψουσιν ὠδε
9	ἐν κλαυθμῷ ἐξήλθον καὶ ἐν παρακλήσει ἀνάξω αὐτοὺς ἀυλίζων ἐπὶ διώρυγας ὑδάτων ἐν ὁδῷ ὀρθῇ καὶ οὐ μὴ πλανηθῶσιν ἐν αὐτῇ ὅτι ἐγενόμην τῷ Ἰσραηλ εἰς πατέρα καὶ Ἐφραιμ πρωτότοκός μου ἔστιν
10	ἀκούσατε λόγον κυρίου ἔθνη καὶ ἀναγγείλατε εἰς νήσους τὰς μακρότερον εἶπατε ὁ λικμήσας τὸν Ἰσραηλ συναῖξει αὐτὸν καὶ φυλάξει αὐτὸν ὡς ὁ βόσκων τὸ ποίμνιον αὐτοῦ
11	ὅτι ἐλυτρώσατο κύριος τὸν Ἰακωβ ἐξείλατο αὐτὸν ἐκ χειρὸς στερεωτέρων αὐτοῦ
12	καὶ ἤξουσιν καὶ εὐφρανθήσονται ἐν τῷ ὄρει Σιων καὶ ἤξουσιν ἐπ' ἀγαθὰ κυρίου ἐπὶ γῆν σίτου καὶ οἴνου καὶ καρπῶν καὶ κτηνῶν καὶ προβάτων καὶ ἔσται ἡ ψυχὴ αὐτῶν ὡσπερ ξύλον ἔγκαρπον καὶ οὐ πεινάσουσιν ἔτι
13	τότε χαρήσονται παρθένοι ἐν συναγωγῇ νεανίσκων καὶ πρεσβῦται χαρήσονται καὶ στρέψω τὸ πένθος αὐτῶν εἰς χαρμονὴν καὶ ποιήσω αὐτοὺς εὐφραινομένους <sup>14</sup> μεγαλυνῶ καὶ μεθύσω τὴν ψυχὴν τῶν ἱερέων υἱῶν Δευι καὶ ὁ λαός μου τῶν ἀγαθῶν μου ἐμπλησθήσεται
14	μεγαλυνῶ καὶ μεθύσω τὴν ψυχὴν τῶν ἱερέων υἱῶν Δευι καὶ ὁ λαός μου τῶν ἀγαθῶν μου ἐμπλησθήσεται

## č. 7

Text z VUL Jr 31,1-14

1	in tempore illo dicit Dominus ero Deus universis cognationibus Israhel et ipsi erunt mihi in populum
2	haec dicit Dominus invenit gratiam in deserto populus qui remanserat gladio vadet ad requiem suam Israhel
3	longe Dominus apparuit mihi et in caritate perpetua dilexi te ideo adtraxi te miserans
4	rursumque aedificabo te et aedificaberis virgo Israhel adhuc ornaberis tympanis tuis et egredieris in choro ludentium
5	adhuc plantabis vineas in montibus Samariae plantabunt plantantes et donec tempus veniat non vindemiabunt
6	quia erit dies in qua clamabunt custodes in monte Ephraim surgite et ascendamus in Sion ad Dominum Deum nostrum
7	quia haec dicit Dominus exultate in laetitia Iacob et hinnite contra caput gentium personate canite et dicite salva Domine populum tuum reliquias Israhel
8	ecce ego adducam eos de terra aquilonis et congregabo eos ab extremis terrae inter quos erunt caecus et claudus et praegnans et pariens simul coetus magnus revertentium huc
9	in fletu venient et in precibus deducam eos et adducam eos per torrentes aquarum in via recta et non inpingent in ea quia factus sum Israheli pater et Ephraim primogenitus meus est
10	audite verbum Domini gentes et adnuntiate insulis quae procul sunt et dicite qui dispersit Israhel congregabit eum et custodiet eum sicut pastor gregem suum
11	redemit enim Dominus Iacob et liberavit eum de manu potentioris
12	et venient et laudabunt in monte Sion et confluent ad bona Domini super frumento et vino et oleo et fetu pecorum et armentorum eritque anima eorum quasi hortus inriguus et ultra non esurient
13	tunc laetabitur virgo in choro iuvenes et senes simul et convertam luctum eorum in gaudium et consolabor eos et laetificabo a dolore suo
14	et inebriabo animam sacerdotum pinguedine et populus meus bonis meis adimplebitur ait Dominus

č. 8

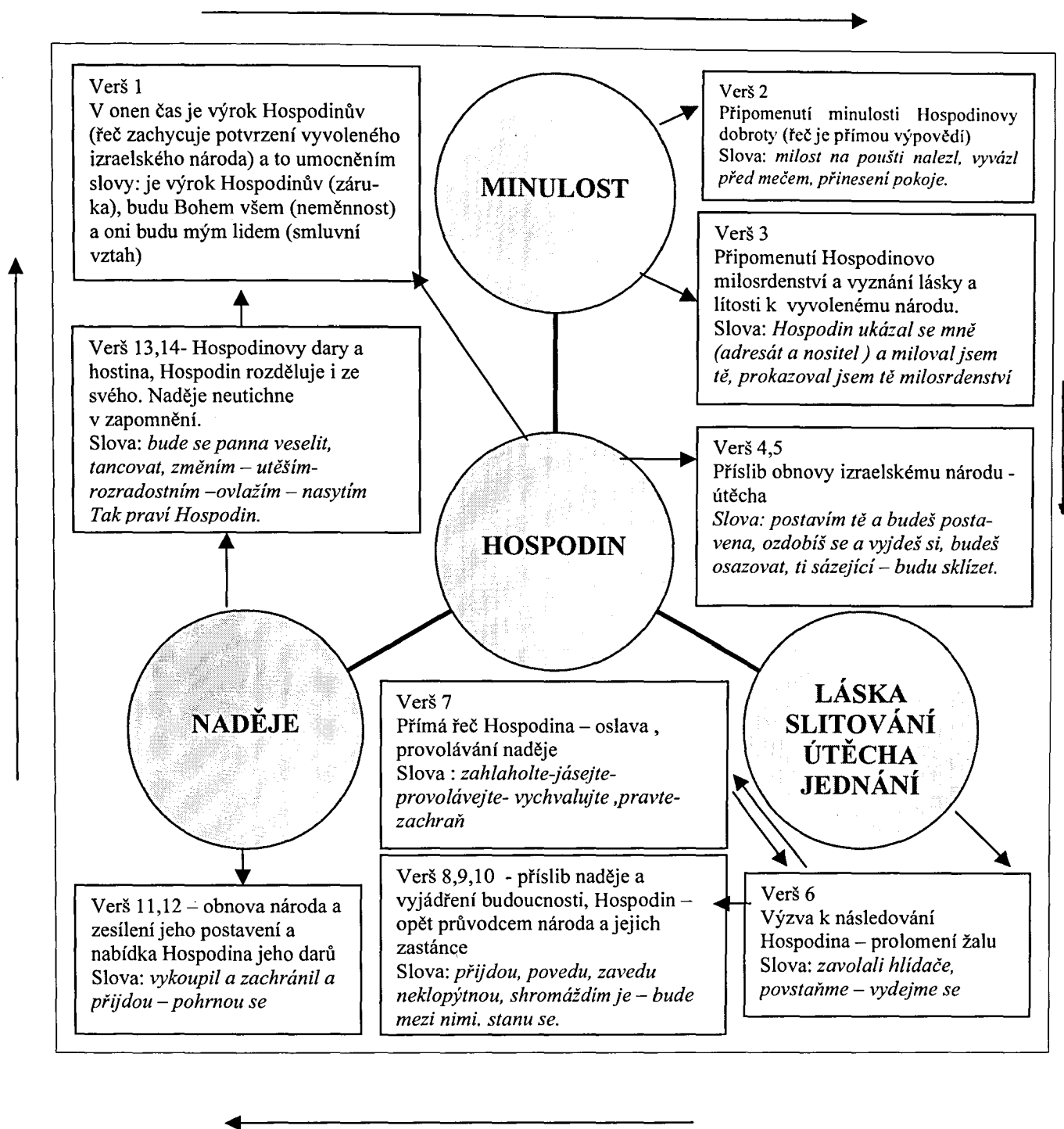
**Druhy a typy mečů****Meče:**

1. Železný z doby řecké
2. Bronzový z doby Hyksů
3. Železný zahnutý z Beth Sean
4. Železný dvousečný z Megidda
5. Cyperský „rohatý“
6. Z nálezů v Tell Addšul
7. Syrský „šípový“

**Jilce:**

1. Železný s dřevěným obložením z doby Hyksů
2. Syrský z Ras Šamra
3. Syrský kostěný
4. Hyksoský ze slonoviny (dírký pro nýtky)
5. Bronzový z Megidda

## Diagram



č. 10

Tab. 1

**Obvyklé schéma řazení látky v knize Jeremiáš**

Kapitola	Obsah	Z toho kapitoly	Obsah
1	povolání		
2 – 25	Boží tresty za Izrael a Judu		
		1 – 6	z doby Jóšijáše
		7 – 20	z doby Jójakíma
		21 – 24	zřejmě pozdější doba
26 – 29	příběh proroka		
30 – 35	zaslíbení spásy Izraelcovi a Judovi		
36 – 45	další příběhy proroka (zvl. jeho utrpení)		
46 – 51	proroctví proti národům		
52	dodatek – 2 Kr 24,18-25.21		

Pozn. Zpracováno dle ČEP; a dále následující schéma je klasické řazení látky podle způsobu, jak následují jednotlivé kapitoly chronologicky za sebou.

č. 11

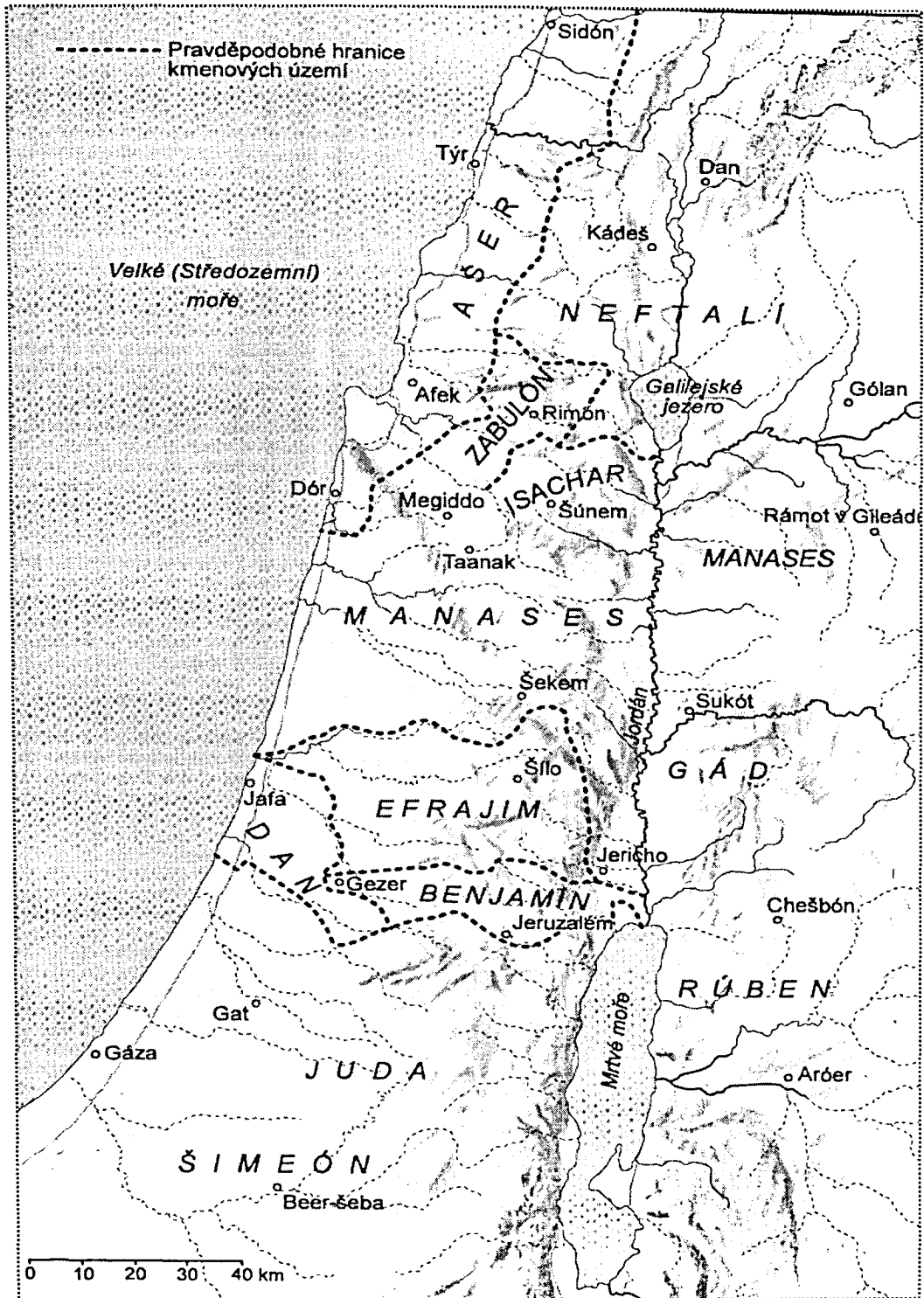
**Tab.2**  
**Časově určená látka**

král/správce	vláda roku	rok př.n.l.	kapitola	obsah
Jóšijáš	13. rok	627	1,1-19	Jeremiášovo povolání
Jóachaz	1. rok	609	22,10-12	Jóacházovo zajetí
Jójakím	1. rok (?)	608 (?)	26,1-24	zničení chrámu
	1.- 3. rok(?)	608-605 (?)	22,13-19	Zneužití moci
	4. rok	605/4	25,1-30	kalich hněvu
	4. rok	605/4	46,1-49,33	výroky proti Egyptu a ostatním národům
	4.-5. rok	605-603	36,1-32	spálení svitku
	4. rok	605/4	45,1-5	Hospodin ušetří život Báruka, Jeremiášova písaře
	? rok	?	35,1-19	požehnání Rekábejců
Jójakín	1. rok	598	22,24-30	soud a zajetí
Sidkijáš	1. rok	597	24,1-10	dobré a špatné fičky
	1. rok (?)	597 (?)	49,34-39	výrok proti Ělamu
	1. rok	597	29,1-19	dopis zajatcům
	4. rok	594	51,59-64	svitek hozený do Eufratu
	9. rok (?)	589	34,1-22	prorokován pád Jeruzaléma; osvobození otroků
	10. rok (?)	588	37,1-38,28	slovo k Sidkijášovi, aby se podrobil Nebúkadnesarovi
	10. rok (?)	588	37,1-38,28	Jeremiáš v cisterně; obléhání města
	10. rok	588	32,1-44	Jeremiášova koupě pole
	10. rok	588	33,1-26	ujištění o obnově
	11. rok	586	39,1-40,7	pád Jeruzaléma; propuštění Jeremiáše
	11. rok	586	52,1-30	pád Jeruzaléma; soupis zajatců
Gedaljáš správcem		586	40,8-41,16	ustanoven a zavražděn
Jóchanan vůdcem pozůstatku		586	42,1-22	pokyn zůstat v zemi
		585	43,1-13	útěk do Egypta
		585	44,1-30	poslední řeč k exulantům v Egyptě
		560	52,31-34	omilostnění Jójakína Evíl-merodakem

Pozn. Níže uvedené schéma obsahuje zařazení látky po způsobu časově určené látky. Následující zmínky v Jeremiáši lze poměrně dobře chronologicky zařadit, ovšem datování ostatní látky je obtížnější, neboť MT zasazuje 27,1-32 do období vlády krále Jójakíma, ale zjevně jde o omyl. Proroctví spadá do období Sidkijášova kralování (Jr 28,1; 27,3; 12). LXX na tomtéž místě neobsahuje údaje o datu, poznámka v MT je patrně chybným dodatkem pozdějšího redaktora. ; cit. z: DILLARD, R.B. et al. *Úvod do Starého zákona*. Přel. P. Jartym et al. Praha: Návrat domů, 2003. Přel. z: An introduction to the Old Testament, str. 287. U označení „?“ chybí údaj – nebo se předpokládá.

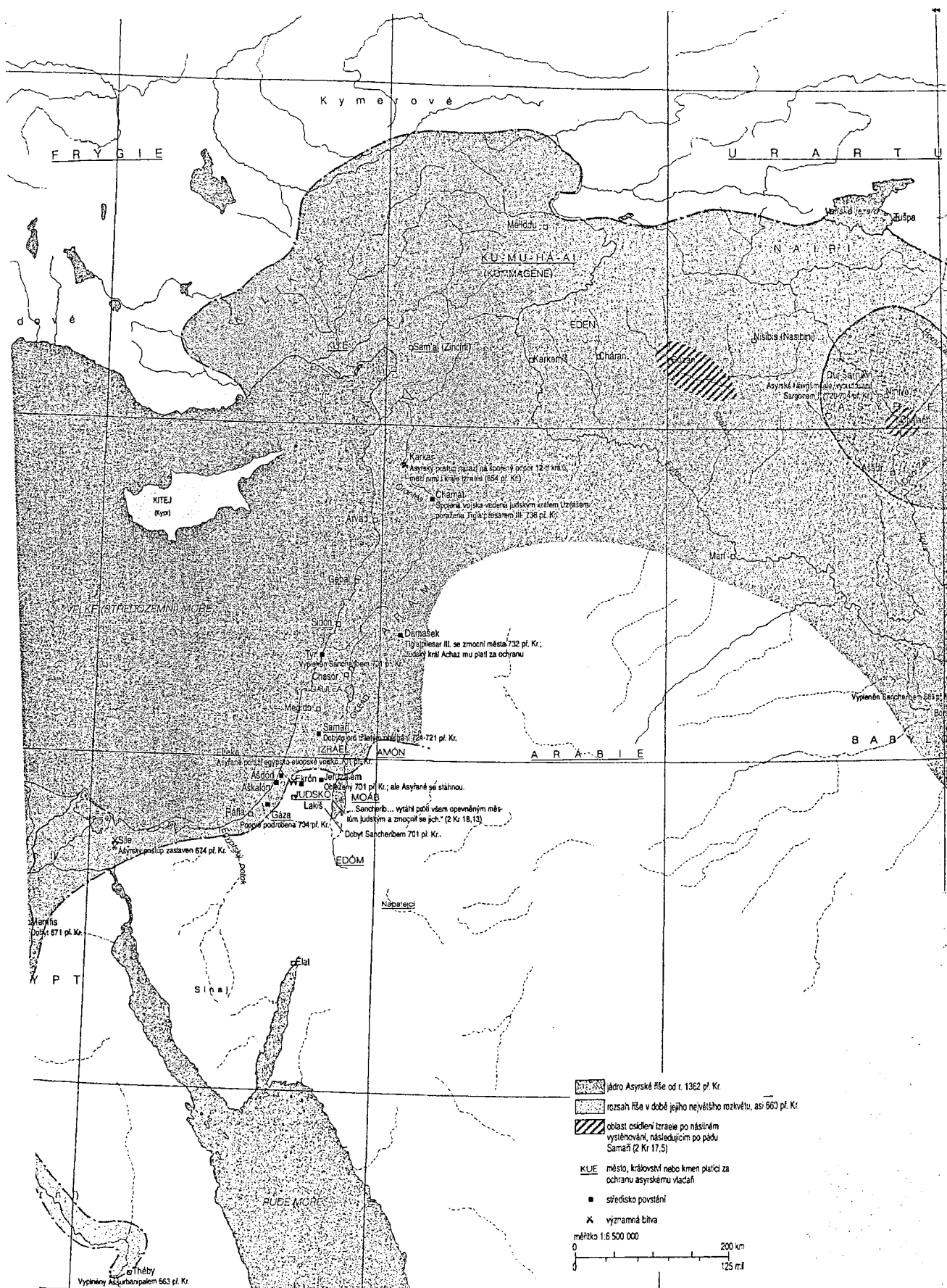
č. 12

**Mapa – Izraelské kmeny**  
(rozdělení území – doba Jozuova)

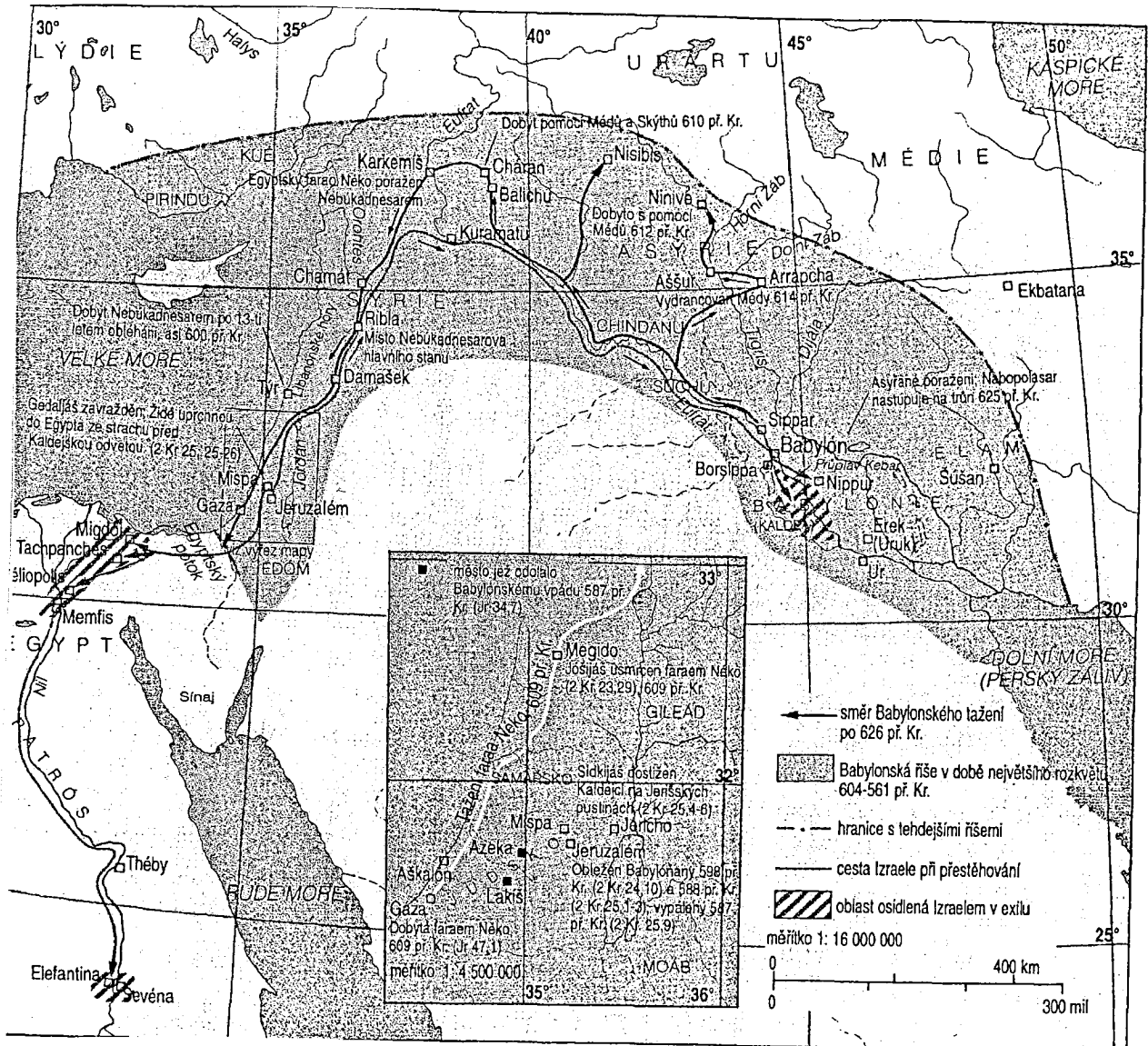




**Mapa – Asyrská říše**  
(v době od 1362 – 660 př. n. l.)



**Mapa – Babylonská říše**  
(v době od 640- 597 př. n. l.)



**ABSTRAKT****Název práce:****Exegetická studie Jr 31,1-14**

Tato studie se skládá ze dvou částí.

První část charakterizuje základním pohledem funkci a význam prorockého úřadu ve starozákonní době a potom podrobněji představuje jednoho z hlavních proroků této doby Jeremiáše, který je představen prostřednictvím celé knihy Jeremiáš na základě jeho života a prorockého poselství.

Druhá část se zabývá jednotlivými exegetickými metodami pro část Jr 31,1-14. Tyto metody jsou: historicko-kritická (textová kritika, výklad veršů a pojmů, Písmo vykládané jako dění řeči a jako událost slova, existenciální interpretace.

Exegetická práce byla zpracována dle metodiky knihy: OEMING, M. Úvod do biblické hermeneutiky.

**Klíčová slova:**

Prorocký úřad, Prorok Jeremiáš, Exegeze Jr 31,1-14, Historicko-kritická metoda, Textová kritika (metoda), Výklad veršů a pojmů, Písmo vykládané jako dění řeči a jako událost slova, Existenciální interpretace.

**ABSTRACT****Title of dissertation:****The Exegesis study of Jr 31,1-14**

This study is comprised for two parts. The first of part defined shortly a universal view on the function and significance of prophetic authority in the biblical time and then in more detail is constituted one of the major prophet this time of Jeremiah, which is introduced by way of the all book Jeremiah on the basis his life and prophecy mission.

The second of part is accomplished on the apportionable parts of exegesis methos for a part of the Jr 31,1-14. These methods are: The Historic-critical, the Textual-critical, The explication of version and terms, The Holy Scripture narration as events way of speaking and as event word, The existential interpretation.

The exegesis labor was elaborated the way of application the book by OEMING, M. Úvod do biblické hermeneutiky (The introduction into biblical hermeneutics).

**Key terms of this dissertation:**

Prophetic authority, Prophet Jeremiah, Exegesis Jr 31,1-14, Historic-critical method, Textual - critical method , Explication of version and terms, Holy Scripture narration as events way of speaking and as event word, Existential interpretation.