

**UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI**

**CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

Katedra biblické teologie

Stanislav Pacner

**Důvěřovat v člověka a důvěřovat v Hospodina  
(Jer 17,5-13)**

**Exegeticko-teologický výklad**

Disertační práce

Vedoucí práce: doc. Petr Chalupa, Th.D.

Obor: Biblická teologie

**Olomouc 2009**



## Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci vypracoval samostatně s použitím uvedených zdrojů a literatury, která je uváděná v seznamu použité a citované literatury.

Stanislav Pacner

Děkuji panu doc. Petru Chalupovi, Th.D. za odborné vedení a poskytnutí cenných rad a podnětů, které měly zásadní vliv na výsledný text této práce. A zvláště mu děkuji za čas, ochotu a vstřícnost, kterou mi během mého studia věnoval.

Děkuji také všem svým přátelům, kteří mi pomáhali a povzbuzovali mě, abych tuto práci dovedl ke zdárnému konci.

# Úvod

## 1. Uvedení do tématu

כִּי אֲנֹכִי יָדַעְתִּי אֶת־הַמַּחְשָׁבֹת אֲשֶׁר אֲנֹכִי חָשַׁב עֲלֵיכֶם נְאֻם־יְהוָה  
מִחֲשָׁבוֹת שְׁלוֹם וְלֹא לְרָעָה לָתֵת לָכֶם אַחֲרַיִת וְתִקְוָה:

**„Neboť já znám myšlenky, které já mám o vás, výrok Hospodinův, myšlenky o pokoji, a ne o zlu, abych vám dal budoucnost a naději.“ (Jer 29,11)**

Známý český psycholog prof. Jaro Křivohlavý říká, že o *naději* je možné hovořit tam a jenom tam, kde má člověk určitý cíl, kde mu jde o to, aby se k tomuto cíli dostal, a kde ví, co má dělat a jak to má udělat, aby vytýčeného cíle dosáhl. Jestliže jsou tyto tři podmínky splněny, potom člověk žije v *naději*, ta ho nese a dává mu sílu. A jestliže se na cestě k cíli člověku daří, přináší to s sebou i radost. Jestliže však některá z těchto podmínek chybí, potom se *naděje* stává pouhou iluzí.<sup>1</sup>

Takto *naději* chápe dnešní moderní psychologie. Co však znamená *naděje* jako taková? Lze ji nějak konkrétně definovat? V čem spočívá? Při bližším zkoumání lze zjistit, že není tak snadné ji popsat. Bylo sice navrženo mnoho definic *naděje*, ale žádná definice plně nevystihuje danou skutečnost a někdy se od sebe i výrazně liší.<sup>2</sup> Z pojetí, jak o *naději* mluví Jaro Křivohlavý, vyplývá, že to není otázka jednoduchá i proto, protože do hry vstupuje nejenom cíl, ke kterému se směřuje a který může být různý, ale také vůle a touha člověka tohoto cíle dosáhnout a podmínky, které mu umožňují, aby k tomuto cíli došel. V každém případě však, jak ukazuje obecná lidská zkušenost, těžko lze žít trvale bez *naděje* a člověk, který *naději* nemá nebo ji ztrácí, pouze živoří, velmi snadno může onemocnět, popřípadě v extrémních případech spěje rychle ke smrti.<sup>3</sup>

Proto nepřekvapí, že již Immanuel Kant ve své knize *Kritika čistého rozumu* považuje otázku „V co mohu doufat?“ spolu s dalšími dvěma otázkami „Co mohu vědět?“ a „Co mám dělat?“ za základní otázky lidského rozumu.<sup>4</sup> Naděje a z ní vyplývající důvěra se tak stávají důležitou součástí lidského života, které určují jeho kvalitu, a otázka po budoucnosti je jedním ze základních znaků lidské existence.<sup>5</sup>

Nejprve je však důležité uvědomit si, co znamená slovo *naděje* a jaký má tento výraz význam. *Naděje* jako taková ukazuje na konkrétní lidský čin. Jedná se o postoj očekávání, které může být čistě formální bez ohledu na předmět. V nemálo případech toto očekávání přijímá později svůj obsah z předmětu, ke kterému směřuje, a to ať už míří směrem

---

<sup>1</sup> J. KŘIVOHAVÝ, *Jak zvládat depresi* (Psychologie pro každého; Praha: Grada Publishing <sup>2</sup>2003 [rozšířené vydání]) 159.

<sup>2</sup> Viz k tomu A. D. LESTER, *Hope in Pastoral Care and Counseling* (Louisville [KY] – London – Leiden: Westminster J. Knox Press 1995) 62-63.

<sup>3</sup> Srov. např. svědectví z koncentračního tábora ve V. E. FRANKL, *A přesto říci životu ano: Psycholog prožívá koncentrační tábor* (Osudy 21; Kostelní Vydří: KN <sup>3</sup>2006) 16-17.88-89.

<sup>4</sup> I. KANT, *Kritika čistého rozumu* (Praha: OIKOYMENH 2001) 479.

<sup>5</sup> Srov. krátký filozofický souhrn v S. MOSSO, „Speranza“, *Teologia* (eds. G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH) (Dizionario di San Paolo; Cinisello Balsamo [MI]: San Paolo 2002) 1531-1533.

k dobrému nebo špatnému. Z druhé strany může *naděje* získat svůj obsah ze způsobu, jakým člověk doufá, a nevšimá si předmětu naděje. Tak se výpovědi týkající se *naděje* pohybují lingvisticky mezi těmito dvěma póly: *naděje* jako vnitřní postoj člověka na jedné straně a *naděje* jako něco, co se s člověkem setkává a k čemu se člověk přibližuje na straně druhé. V některých konkrétních případech se tyto hranice mohou překrývat.<sup>6</sup>

*Důvěru* lze definovat jako „postoj vůči druhým nebo vůči sobě, který vyplývá z pozitivního zhodnocení událostí, okolností a vztahů, které vedou ke spoléhání se na druhé nebo na vlastní možnosti a které obecně plodí pocit jistoty a pokoje“.<sup>7</sup> *Naděje* znamená „pocit důvěřivého očekávání v přítomné či budoucí uskutečnění toho, co si člověk přeje“ a obecněji „důvěru v budoucnost, v dobré uskutečnění někoho nebo něčeho“. V konkrétním významu označuje *naděje* „osobu nebo věc, do které se vkládají vlastní očekávání“.<sup>8</sup> Sloveso *doufat* znamená „očekávat s důvěřivostí uskutečnění něčeho, od čeho si člověk slibuje uspokojení a výhody, nebo alespoň pozitivní výsledky; také domnívat se, bez toho že by měl člověk jistotu, že něco může být nebo se stát způsobem shodným s vlastními touhami“.<sup>9</sup>

Toto všechno ukazuje na to, že téma *naděje* v sobě zahrnuje oblast velmi širokou. V Bibli, popřípadě ve SZ, se netýká jednoduše jenom otázky použití hebrejských nebo řeckých slov, které mají tento význam, protože *naděje* je postoj, dispozice nebo stav mysli, který může být vyjádřen různými způsoby.<sup>10</sup>

Přesto může být užitečné vnímat, jakou terminologii používá hebrejský text, když o *naději* a *doufání* hovoří. Prvním poznatkem je, že hebrejská Bible nepoužívá jasné názvosloví. Nejblíže jsou sice podstatná jména תְּקוּוּתָא a תְּהוֹלָלָתָא, z nichž první je odvozeno od kořene קוה, který v Qal a Pi znamená *očekávat něco*,<sup>11</sup> druhé pochází z kořene יחל, který v Pi a Hi znamená *očekávat*.<sup>12</sup> Je však třeba si uvědomit, že se nejedná o nějaké pevně dané teologické pojmy. Spíše je možné říct, že v MT existují různé aspekty významu *naděje* vyjádřené různými slovy a vyskytujícími se vedle sebe. Na prvním místě stojí aspekt očekávání a vyčkávání, tedy odvozeniny od sloves קוה, יחל, שבר, ke kterým může být přidán ještě kořen חכה, jehož základní význam je *očekávat, čekat*.<sup>13</sup> Z pohledu lidského postoje

<sup>6</sup> W. ZIMMERLI, *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968) 10-11.

<sup>7</sup> A. DURO (ed.), „Fiducia“, *Il vocabolario Treccani* II, 444.

<sup>8</sup> A. DURO (ed.), „Speranza“, *Il vocabolario Treccani* V, 202.

<sup>9</sup> A. DURO (ed.), „Sperare“<sup>1</sup>, *Il vocabolario Treccani* V, 203.

<sup>10</sup> D. SCHIBLER, „קוה“, *NIDOTTE* III, 894.

<sup>11</sup> *DEAB*, „I קוה“, 365 uvádí pro Qal: *sperare*; Pi: *attendere*; BDB, „I. קוה“, 875: *wait for* (existuje pouze ptc.); Pi: 1. *wait for, look eagerly for*; 2. *lie in wait for*; 3. *wait (linger) for*; KB, „I קוה“, 830: *warten / wait for*; Pi: *warten auf / wait for; erwarten / expect*. Podle *HALOT*, „I קוה“, II, 1082 má sloveso קוה v Qal a v Pi stejný význam (*to await, to hope*).

<sup>12</sup> Takto ho překládá *DEAB*, „יחל“, 174 a BDB, „יחל“, 403 (Pi: 1. *wait, tarry for*; 2. *wait for = hope for*; Hi: *wait, tarry* [prop. *shew a waiting attitude*]; *wait for, hope for*). Oproti tomu KB, „יחל“, 377-378 rozlišuje mezi Pi: *warten / wait* a Hi: *sich wartend verhalten / shew a waiting attitude, tarry*. *HALOT*, „יחל“, I, 407 navrhuje pro Pi kromě významu *wait* ještě druhý význam *cause to hope* a cituje zde Žl 119,49 (pravděpodobně je třeba číst יחלתי místo יחלתי). Pro Hi navrhuje význam *wait*.

<sup>13</sup> Tento význam je dán slovesu חכה jak v Qal, tak i v Pi. Viz BDB, „חכה“, 314 (Qal: s חכה *waiting for* [existuje pouze ptc.]; Pi: 1. *wait, tarry*; 2. *wait (in ambush)*; 3. *wait for, long for*); KB, „חכה“, 297 (Qal: s חכה *warten auf / wait for*; Pi: s חכה *warten auf / wait for*; ve smyslu abs. *warten, zaudern / wait, tarry*); *HALOT*, „חכה“, I, 313

je naděje očekáváním toho, co má přijít. LXX naopak klade důraz na *důvěru*, která stojí v centru. Pojetí *naděje* je chápáno ne jako nějaký stav, který je v napětí vzhledem k budoucnosti, touha nebo označení cíle, který je s napětím očekáván, ale především jako situace důvěry, která se nemůže uskutečnit v prázdnotě, ale která požaduje někoho, kdo stojí vpředu a vyzývá k důvěře, tedy Boha.<sup>14</sup>

Mluvit o *naději* nelze bez toho, že by se mluvilo o budoucnosti. *Naděje* na šťastnou budoucnost proto zaujímá ve víře starozákonního Božího lidu význačné místo.<sup>15</sup> Apoštol Pavel později v listu Římanům dokonce prohlásí: τῆ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν *neboť v naději jsme spaseni* (Řím 8,24).<sup>16</sup> Když se mluví o vykoupení, tedy o spáse, nejedná se jenom o nějaký holý fakt. Naopak se člověku vykoupení dostává způsobem, že je obdařen nadějí, o kterou se může opírat a v jejíž síle může kráčet dopředu. Studium Bible jasně ukazuje, že *naděje* je jedním z podstatných výrazů biblické víry a biblického člověka, takže se až zdá, jakoby označení *naděje* a *víra* bylo na mnoha místech Písma prakticky zaměnitelné (srov. Žid 10,22.23; 1Pe 3,15; Ef 2,12; 1Sol 4,13-14).<sup>17</sup>

Důležitost a význam *naděje* a *důvěry* ve Starém zákoně je třeba hledat v typických znacích a v základních událostech, které se odvíjely během celé dlouhé historie mezi Bohem a jeho lidem. Naprosto základní je skutečnost, že v dramatických a nebezpečných událostech, ať už se jedná o genocidu, pronásledování, tyranii a útlak nepřátel, ztrátu vlastní země, scházející potomstvo, hlad apod., udělá izraelský národ zkušenost s Bohem, který je mu blízko s novým příslibem otvírajícím budoucnost, která odpovídá na historické potřeby Izraele a na jeho očekávání. Zároveň je to však i budoucnost, která překračuje časový obzor a směřuje ke svému naplnění v budoucí době.<sup>18</sup> V tomto smyslu je Boží slovo na prvním místě slovem příslibu. A protože je takové, uvádí člověka do pohybu, vytrhuje ho z přítomné chvíle a vyvolává očekávání. Člověk se tak stává bytostí doufající a očekávající.<sup>19</sup>

Giovanni Odasso upozorňuje na to, že se základní charakteristiky biblické víry soustředí kolem třech centrálních částí:

---

(Qal: *to wait for*; Pi: s לָּ *to wait for*; abs. *to be patient, tarry*). DEAB přidává navíc význam *doufat*. Viz DEAB, „לָּ“, 141 (Qal: s לָּ *attendere, sperare*; Pi: 1. s לָּ *attendere = sperare* [in qualcuno]; 2. *spiare*; 3. s לָּ + inf. *attendere* [di fare qualcosa]; 4. abs. *attendere*).

<sup>14</sup> Viz S. PACNER, „*Naděje* ve Starém zákoně: Pokus o filologickou a sémantickou analýzu“, *Láska z čistého srdce, z dobrého svědomí a z upřímné víry (1Tim 1,5): Studie věnované Ladislavu Tichému k 60. narozeninám* (eds. P. CHALUPA – L. ZAJÍCOVÁ) (Olomouc: Univerzita Palackého 2008) 67.72-73.

<sup>15</sup> Srov. J. DUPONT, „Espérance“, *Vocabulaire de Théologie Biblique* (ed. X. LÉON-DUFOUR) (Paris: Cerf 1962) sl. 305.

<sup>16</sup> Je otázkou, jak je třeba přeložit dativ τῆ ἐλπίδι, který je různě vysvětlován. Nejpravděpodobnější možnosti jsou vnímat ho: 1. instrumentálně *skrze naději*; 2. jako dativ výhody *pro naději*; 3. modálně *v naději*; 4. asociativně *s nadějí*. Viz k tomu D. J. MOO, *The Epistle to the Romans* (NICNT; Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 1996) 521 pozn. 72.

<sup>17</sup> BENEDIKT XVI., *Encyklika Spe salvi: O křesťanské naději* (Praha: Paulínky – ČBK 2008) 7-8. Srov. k tomu R. FABRIS, „‘Abbiamo posto la nostra speranza nel Dio vivente’: La speranza nella Bibbia“, *Salvati nella speranza: Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Spe salvi di Benedetto XVI* (eds. R. FABRIS – D. GAROTA – M. GUZZI – C. MILITELLO – M. TENACE) (Milano: Paoline 2008) 12-13.

<sup>18</sup> S. MOSSO, „Speranza“, *Teologia* (eds. G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH) (Dizionari di San Paolo; Cinisello Balsamo [MI]: San Paolo 2002) 1534.

<sup>19</sup> G. ANGELINI, „Speranza“, *Nuovo Dizionario di Teologia* (eds. G. BARBAGLIO – S. DIANICH) (Cinisello Balsamo [MI]: Paoline 1991) 1469.

1. společenství života, které spojuje Izrael se svým Bohem a které v důsledku toho vede k bratrství uvnitř izraelského národa;
2. naděje vybízející k nasměrování na budoucnost s očekáváním, že se splní Boží přísliby;
3. Hospodinova věrnost, která je jistotou, že se Boží slovo naplní.<sup>20</sup>

To, co ohrožovalo naději Izraele v době po návratu z exilu, byla skutečnost, že se v plnosti neuskutečnily dané přísliby, které hlásali proroci. V důsledku toho bylo každý den těžší a těžší vytušit čas jejich vyplnění a spolehnout se na to, že se uskuteční. Toto všechno vedlo k jasnému vědomí krize, ve které se izraelský národ nachází, a k novému pohledu, který začal později uzrávat v mudroslovných knihách.<sup>21</sup>

Počátek vzniku důvěry v Hospodina, popřípadě nedůvěry v něho, lze v určitém smyslu slova zahlédnout již ve vyprávění na začátku Bible, kdy se člověk ještě nachází v ráji. Bůh mu zakazuje jíst plod ze stromu poznání dobra a zla, a tak chce, aby se člověk při rozlišování mezi dobrem a zlem spoléhal pouze na svého Stvořitele (Gn 2,17). Věřit Božím slovům znamená vyvolit si důvěru v Hospodina místo spoléhání se na vlastní rozumnost a inteligenci (Př 3,5). Člověk, který důvěřuje v Boha, se nemusí bát žádného tvora, dokonce je mu světen celý svět a on se stává jeho pánem (Gn 1,28). První lidé však dali přednost stvoření před Stvořitelem, spolehli se na lež (Gn 3,4-7), a tak musí nést důsledky tohoto svého postoje: mají před Bohem strach, stydí se jeden před druhým, plodnost ženy a země je od této chvíle spojena s námahou a bolestí a na konci je očekává smrt (Gn 3,7.10.16-19).

Izraelský národ během své historie mnohokrát zradil svou důvěru v Boha, kterou měl např. jeho otec Abrahám, který se nezastavil dokonce ani před obětováním svého syna v důvěře, že Bůh sám se postará (Gn 22,8-14). Bůh si vyvolil izraelský národ jako svého syna (Dt 32,6.10-12), ale on během cesty pouští mnohokrát reptal proti němu a ve chvílích těžkostí a obtíží na poušti litoval, že opustil Egypt (Ex 15,24; 16,2.7-9.12; 17,3.6; Nm 14,2.4.27.29; 17,20.25). Historie, tak jak je představovaná v prorockých knihách, je historií proniknutou nedostatkem důvěry, jak lze číst např. v knize proroka Izaiáše (Iz 30,15; 50,10). Prorok Jeremiáš na přelomu VII. a VI. stol. př. Kr. tváří v tvář babylónskému nebezpečí a z toho vyplývajícího zničení Jeruzaléma nepřestává lid vyzývat k obrácení a k důvěře v Hospodina, jak vyplývá z textů, jako je např. Jer 14,8.22; 17,7-8; 39,18; 50,7.<sup>22</sup>

Úryvek Jer 17,5-13 patří k těm prorockým textům, které se velmi silně zabývají tématem důvěry, popřípadě nedůvěry v Hospodina, a různých tváří naděje, jak bude ukázáno na následujících stránkách této práce. Jeremiáš v tomto úryvku nabízí izraelskému národu dvě cesty: první cesta je cestou důvěry v Hospodina a důsledků z ní vyplývajících, druhá cesta je cestou nedůvěry v Hospodina a rovněž tak následků, které toto rozhodnutí přináší. Prorok zkoumá, zda je možné spoléhat se na člověka, na lidské srdce, na bohatství, které člověk hromadí. Jeho výpovědi nakonec vyústí do vyznání, že jedinou skutečnou nadějí pro člověka je Hospodin.

---

<sup>20</sup> G. ODASSO, *Bibbia e religioni: Prospettive bibliche per la teologia delle religioni* (Studia 46; Vatican City: Urbaniana University Press 1998) 230.

<sup>21</sup> G. ODASSO, *Bibbia e religioni*, 240–241.

<sup>22</sup> Srov. M.-F. LACAN, „Confiance“, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, sl. 153.



## 2. Použitá metoda

Práce začíná překladem a textovou kritikou, která se snaží všimnout si i malých textových rozdílů. Dále pokračuje vymezením dané perikopy a vysvětlením motivů a důvodů, které mě vedly k tomu, že na tyto verše pohlížím jako na úryvek, který mluví o naději a důvěře. Následuje podrobný výklad, který si všímá všech možných textových, lingvistických a exegetických odstínů a dává tento úryvek do souvislosti s tématem *důvěry a naděje*, jak je lze najít v dalších textech této prorocké knihy. Nakonec se zaměřuji na otázku, co to tváří v tvář zničení, které je prorokem předpovězeno, znamená důvěřovat v Hospodina, k čemuž Jeremiáš mnohokrát nabádá. V tomto kontextu bude zvýšená pozornost věnována tématu srdce, které je v textu charakterizováno jako „proradné“, ale v pozdějších textech knihy se posouvá k „novému“. Je to proto, protože srdce je ve SZ vnímáno jako centrum, ze kterého vychází všechny postoje člověka (tedy i postoj naděje a důvěry), a stává se tak klíčovým pojmem pro pochopení této skutečnosti.

V práci pracuji výslovně na základě hebrejského, popřípadě aramejského či řeckého textu. Český překlad, který jsem za ním po konzultaci se svým školitelem vložil, slouží k lepšímu porozumění a pochopení textu pro ty, kteří tak dobře hebrejsky (aramejsky, řecky) neznají. Většinou uvádím základní význam daného slova, popřípadě ten, který vyžaduje kontext. Jsem si však vědom toho, že předložený překlad nemůže vystihnout celou bohatost hebrejského (aramejského, řeckého) jazyka, takže v tomto smyslu je pouze „orientační“. Není však uváděn v textové kritice, u slov, která se vícekrát za sebou opakují, popřípadě na těch místech, kde se jedná o malé textové nuance, které by bylo těžké v překladu vystihnout.

Samotné verše textu dělím následujícím způsobem: až po *'atnach* verš označuji jako „a“, za *'atnach* jako „b“. Pro menší úseky verše používám písmen řecké abecedy  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$  atd.

Výskyt hebrejských slov je v MT udáván podle konkordance Even-Shoshan,<sup>23</sup> v jednotlivých knihách SZ také podle Lisowsky – Rost.<sup>24</sup> Když se od sebe tyto konkordance liší nebo v nich některé místo výskytu není uvedeno, upozornil jsem na to v poznámkách pod čarou. Vše jsem také porovnával s elektronickou konkordancí, jak ji lze nalézt v *BibleWorks 6*.<sup>25</sup>

Tvary hebrejských sloves jsou používány podle gramatiky Joüon – Muraoka,<sup>26</sup> který užívá označení *qaṭal*, *jiqtol*, *wajjiqtol*..., ale také *perfektum*, *futurum*, *obrácené futurum*...,<sup>27</sup> zatímco starší gramatika Kautzsch – Cowley se drží tradičních výrazů *perfektum*, *imperfektum* atd.<sup>28</sup> Pokud však cituji dílo některého jiného autora, respektuji označení, jak ho udává on. Pro slovesné třídy hebrejských sloves používám označení Qal, Ni, Pi, Pu, Hi, Hitp, Pol, Hitpol. V jednotlivých slovnících se však může toto označení od sebe lišit, především u málo

---

<sup>23</sup> A. EVEN-SHOSHAN (ed.), *A New Concordance of the Old Testament: Using the Hebrew and Aramaic Text* (Jerusalem: Kiryat Sefer 1985).

<sup>24</sup> G. LISOWSKY – L. ROST, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1981).

<sup>25</sup> *BibleWorks 6: Software for Biblical Exegesis and Research* (Norfolk [VA]: BibleWorks 2003) [CD-ROM].

<sup>26</sup> P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew: Part One – Orthography and Phonetics, Part Two – Morphology* (Subsidia biblica 14/I; Roma: PIB 1993); P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew: Part Three – Syntax* (Subsidia biblica 14/II; Roma: PIB 1993).

<sup>27</sup> Srov. jeho vysvětlení v JM, § 111b.

<sup>28</sup> E. KAUTZSCH – A. E. COWLEY, *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon Press 1910).

používaných tříd Pol a Hitpol.<sup>29</sup> Ve své práci jsem toto označení sjednotil a místo tříd Pil, Hitpal a Hitpo, jak uvádějí některé slovníky, používám označení Pol (= Polel / Polal) a Hitpol (Hitpolel / Hitpolal).

Jména antických autorů přepisuji podle Jiřiny Hůrkové,<sup>30</sup> jména patristických spisovatelů podle *Slovníku starokřesťanské literatury*.<sup>31</sup> Jestliže se v nich dané antické nebo patristické jméno nevyskytuje, sám jsem si zvolil tvar přepisu, který v práci používám.

Názvu „Palestina“ používám v historickém smyslu slova pro označení území starověkého Izraele, tedy místa, kde se rozkládala Davidova a později Šalomounova říše, popřípadě pro území zahrnující oblast od Egyptského potoka na jihu (Joz 15,4) po pohoří Hermon na severu, dolní tok řeky Litani, jižní úpatí Libanonu a Antilibanonu až k Týru a na východě po arabskou poušť. Nemám proto na mysli dnešní politické a jiné problémy, které jsou s tímto výrazem spojeny. Stejně tak i jméno „Izrael“ používám v historickém smyslu slova, ne tedy jako označení dnešního státu Izrael, ale jako území, na kterém se rozkládalo severní Izraelské a jižní Judské království.

---

<sup>29</sup> Viz sloveso בּוֹשׁ, jehož určité tvary jsou v BDB, „בוֹשׁ“, 101-102 označeny jako Polel a Hithp. (nevedeno ve zkratkách), zatímco v KB, „בוֹשׁ“, 115 jsou tytéž tvary označeny jako Pil a Hitpal (nevedeny ve zkratkách). HALOT a DEAB rozlišují mezi I בוֹשׁ a II בוֹשׁ a mluví o Hitpal (= Hitpa'lel) a Pol (nevedeno ve zkratkách) (HALOT, „I בוֹשׁ“, I, 117; HALOT, „II בוֹשׁ“, I, 117), popřípadě o Hitpo (= Hitpolel / Hitpolal) a Pol (= Polel / Polal) (DEAB, „I בוֹשׁ“, 65; DEAB, „II בוֹשׁ“, 65).

<sup>30</sup> J. HŮRKOVÁ, *Antická jména: Jak je číst a skloňovat* (Praha: AMU 2005).

<sup>31</sup> H. KRAFT, *Slovník starokřesťanské literatury: Život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců* (Kostelní Vydří: KN 2005).

# Část první: Jer 17,5-13 v kontextu knihy Jeremiáš

## Kapitola první: Text perikopy

### 1. Text a překlad

כֹּה אָמַר יְהוָה	5aα	<i>Tak praví Hospodin:</i>
אָרוּר הַגֵּבֶר	5aβ	<i>Zlořečený muž,</i>
אֲשֶׁר יִבְטַח בְּאָדָם	5aγ	<i>který doufá v člověka</i>
וְשֵׁם בָּשָׂר זָרַעוּ	5aδ	<i>a spoléhá na svou paži</i>
וּמִן־יְהוָה יִסּוּר לִבּוֹ:	5b	<i>a od Hospodina odklání své srdce.</i>
וְהָיָה כְּעֵרְעֵר בְּעֵרְבָה	6aα	<i>Bude jako tamaryšek v pustině</i>
וְלֹא יִרְאֶה	6aβ	<i>a neuvidí,</i>
כִּי־יָבֹא טוֹב	6aγ	<i>že přichází dobro,</i>
וְשָׁכַן חֲרָרִים בְּמִדְבָּר אֶרֶץ מְלַחָה	6bα	<i>a bude přebývat ve vyprahlých krajinách na poušti, v zemi solné</i>
וְלֹא תִשָּׁב: ס	6bβ	<i>a neobývané.</i>

בְּרוּךְ הַגֵּבֶר	7aα	<i>Požehnaný muž,</i>
אֲשֶׁר יִבְטַח בַּיהוָה	7aβ	<i>který doufá v Hospodina</i>
וְהָיָה יְהוָה מִבְּטָחוֹ:	7b	<i>a Hospodin je jeho důvěrou.</i>
וְהָיָה כְּעֵץ אֲשֶׁר אֵין שָׁתוּל עַל־מַיִם	8aα	<i>Bude jako strom přesazený u vody</i>
וְעַל־יַבּוֹבֵל יִשְׁלַח שָׁרְשָׁיו	8aβ	<i>a směrem k vodnímu toku bude natahovat své kořeny</i>
וְלֹא יִרָא	8aγ	<i>a nebude se bát,</i>
כִּי־יָבֹא חֹם	8aδ	<i>když přijde horko,</i>
וְהָיָה עָלָיו רֵעָן	8aε	<i>a jeho listí bude bujné</i>
וּבְשָׁנַת בְּצָרָתָ לֹא יִדָּא	8bα	<i>a v roce sucha se nebude obávat</i>
וְלֹא יִמָּשׁ מִעֲשׂוֹת פְּרִי:	8bβ	<i>a nepřestane nést plod.</i>

עֵקֶב הַלֵּב מִכָּל	9aα	<i>Proradné je srdce ze všeho nejvíc,</i>
וְאִנֹּשׁ הוּא	9aβ	<i>je beznadějně nemocné.</i>
מִי יִדְעֵנוּ:	9b	<i>Kdo ho zná?</i>

אֲנִי יְהוָה	10aα	<i>Já jsem Hospodin,</i>
חֶקֶר לֵב	10aβ	<i>který zkoumá srdce,</i>
בַּחֵן פְּלִיּוֹת	10aγ	<i>který zkouší ledví</i>
וְלִתֵּת לְאִישׁ פְּדָרְכּוֹ כַּפְּרֵי מַעֲלָלָיו: ס	10b	<i>a který dá každému podle jeho cesty, podle plodu jeho skutků.</i>

קָרָא דָגֵר	11aα	<i>Koroptev sedí (na vejcích),</i>
וְלֹא יֵלֵד	11aβ	<i>ale nevysedí.</i>
עֲשֵׂה עֵשֶׂר וְלֹא בְּמִשְׁפָּט	11aγ	<i>Ten, kdo hromadí bohatství, ale ne podle práva,</i>
בַּחֲצֵי יָמָו יַעֲזֹבֵנוּ	11bα	<i>v polovině svých dnů ho opustí</i>
וּבְאַחֲרֵיתוֹ יִהְיֶה נֶבֶל:	11bβ	<i>a na svém konci bude pošetilý.</i>

כְּפָא כְבוֹד	12aα	<i>Trůne slávy,</i>
מְרוֹם מְרֵאשׁוֹן	12aβ	<i>výšino od počátku,</i>
מִקּוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ:	12b	<i>místo naší svatyně!</i>
מִקְוֵה יִשְׂרָאֵל יְהוָה	13aα	<i>Naděje Izraele, Hospodine!</i>
כָּל־עֹזְבֵיךָ יִבְשׁוּ	13aβ	<i>Všichni, kteří tě opouští, se budou hanbit.</i>
יְסוּרֵי בְּאֵרֶץ יִפְתָּבוּ	13bα	<i>A ti, kteří se ode mě vzdalují, budou zapsáni v zemi,</i>
כִּי עֲזָבוּ מְקוֹר מַיִם־חַיִּים אֶת־יְהוָה: ס	13bβ	<i>protože opustili zdroj živých vod, Hospodina.</i>

## 2. Textová kritika

17,5aα כֹּה אָמַר יְהוָה: Počáteční tzv. *formule posla* כֹּה אָמַר יְהוָה chybí v LXX, která začíná rovnou slovy zlořečení  $\epsilon\pi\kappa\alpha\tau\alpha\rho\alpha\tau\omicron\varsigma \ \acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ . Navíc LXX přeskakuje nejenom úvodní כֹּה אָמַר יְהוָה, ale také celé první čtyři verše sedmnácté kapitoly. Cornill a další autoři vysvětlují tento rozdíl pomocí tzv. homoioteleuton (יהוה v 16,21 a v 17,5).<sup>1</sup> Protože כֹּה אָמַר יְהוָה chybí v LXX, někteří autoři tuto větu nepřekládají.<sup>2</sup> Podle dalších by כֹּה אָמַר יְהוָה nemělo být na tomto místě, ale mělo by být přesunuto na začátek v. 3a, kde začíná Hospodinova řeč o soudu nad Judou kvůli hříchu, kterého se dopustil (v. 3b-4).<sup>3</sup> Podobný úryvek 15,3-4 začíná bez כֹּה אָמַר יְהוָה, které je však vysloveno v jiném kontextu.<sup>4</sup> Kromě toho se v 11,3 objevuje formule zlořečení אָרִיר הָאִישׁ, která je také uvedena slovy כֹּה־אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. Z pohledu textové kritiky tedy není důvod k vynechání počátečního כֹּה אָמַר יְהוָה, které se objevuje nejenom ve všech rukopisech,<sup>5</sup> ale i v dalších starověkých překladech.<sup>6</sup> Proto je כֹּה אָמַר יְהוָה ponecháno v textu.

17,6bβ אֶרֶץ מְלָחָה וְלֹא תִשֵּׁב: Deset rukopisů čte místo אֶרֶץ spolu se LXX (ἐν γῆ ἄλμυρῶ) a Vg („in terra salsuginis“) předložku בְּ (בְּאֶרֶץ).<sup>7</sup> Čtení בְּאֶרֶץ by mohlo být způsobeno předchozím výrazem בְּמִדְבָּר a bylo by tudíž jakousi harmonizací textu. Přednost je proto dána MT, i když se smysl dané věty nemění.

---

<sup>1</sup> C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia* (Leipzig: C. H. Tauchnitz 1905) 209; W. RUDOLPH, *Jeremia* (HAT 12; Tübingen: J. C. B. Mohr [P. Siebeck] 1968) 113; J. G. JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6; Cambridge [MA]: Harvard University Press 1973) 117; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah: Volume I. I – XXV* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark 1986) 384; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 21A; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 1999) 775.

<sup>2</sup> D. P. VOLZ, *Der Prophet Jeremia* (KAT 10; Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung 1928) 186; A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, *Religion, Philosophy and Judaism: I. From Christianity to Judaism. Theological and Philosophical Articles* (A. SHEAR-YASHUV) (Jerusalem: Rubin Mass 1987) 24-25; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 388-389; J. BRIGHT, *Jeremiah: Introduction, Translation and Notes* (AB 21; Garden City [NY]: Doubleday & Company 1965) 114. Do závorky ji dává C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 212; A. PENNA, *Geremia* (SB; Roma – Torino: Marietti 1952) 150 a W. L. HOLLADAY, *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1-25* (Hermeneia; Philadelphia [PA]: Fortress Press 1986) 489. Pro Carrolla jsou slova כֹּה אָמַר יְהוָה sice redakčním úvodem, který spíše zaměřuje pozornost vv. 5-8 na to, co říká Bůh, než na protiklad, který zdůrazňuje lidskou moudrost, ponechává je však v překladu. R. P. CARROLL, *Jeremiah: A Commentary* (OTL; London: SCM Press 1986) 350.

<sup>3</sup> Lundbom říká, že „one wonders if ‘This said Yahweh’ that begins v 5, which clearly does not belong there, stood originally in v 3a introducing a divine oracle“. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 775.

<sup>4</sup> R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 349.

<sup>5</sup> Podle B. KENNICOTT, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lexionibus* (Oxonii: Typographeo Clarendoniano 1780) II, 114 žádný z rukopisů nevynechává כֹּה אָמַר יְהוָה. Naopak tři rukopisy přidávají navíc částici כִּי a vytváří tak větu כִּי כֹה אָמַר יְהוָה.

<sup>6</sup> Tg: כֹּה אָמַר יְיָ *toto praví Hospodin*; Syr: „hkn’ mr mrj’“ *toto praví Pán*; Vg: „haec dicit Dominus“.

<sup>7</sup> Co se týká různých čtení MT viz B. KENNICOTT, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lexionibus*, II, 114-115; J. B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa mss. editorumq. codicum congerie haustae et ad samar. textum, ad vetustiss. versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges examinatae* (Parmae: Ex Regio Typographeo 1786) III, 86-87.

Určitý problém vytváří spojka ׀ před výrazem לֹא תִשָּׁב, která se v daném kontextu zdá být nelogická. Duhm vnímá větu לֹא תִשָּׁב jako větu vztažnou, která nahrazuje druhé adjektivum.<sup>8</sup> V tomto případě by však bylo třeba vynechat spojku ׀.<sup>9</sup> Mnoho rukopisů ji také vynechává,<sup>10</sup> podobně jako i LXX, která má pouze krátkou vztažnou větu ἥτις οὐ κατοικεῖται.<sup>11</sup> Sloveso יִשָּׁב však může mít rovněž význam Qal: *být obydlen, být obývaný*,<sup>12</sup> což je smysl, který se zdá být vyžadován kontextem na tomto místě.<sup>13</sup> V tom případě by nebylo třeba vynechávat počáteční ׀, ale následovat MT (čemuž je dána přednost) a celé spojení לֹא תִשָּׁב překládat pomocí adjektiva.<sup>14</sup>

**17,7aα** בְּרִיךְ הַגֹּבֵר הַגֹּבֵר: Místo výrazu בְּרִיךְ הַגֹּבֵר má LXX καὶ εὐλογημένος ὁ ἄνθρωπος. Přidává tedy navíc spojku καὶ, aby vyjádřila kontrast mezi v. 5 a v. 8. Vg má „benedictus vir“, Tg גברא בריך *požehnaný muž* a Syr „brjk hw gbr“ *požehnaný právě ten člověk*, následují tedy MT. Protože spojka ׀ kromě Vg, Tg a Syr chybí také ve všech rukopisech,<sup>15</sup> přednost je dána MT.

**17,7b** וְהָיָה יְהוָה מְבֹטָחוֹ: Věta וְהָיָה יְהוָה מְבֹטָחוֹ je podle Rudolpha problematičká. Ačkoli nechybí v žádném rukopise,<sup>16</sup> domnívá se, že je pouze slabým opakováním toho, co již

<sup>8</sup> D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia* (KHCAT 11; Tübingen – Leipzig: J. C. B. Mohr [P. Siebeck] 1901) 145. Stejně uvažuje i C. F. KEIL, *Jeremiah, Lamentations* (COT; Grand Rapids [MI]: W. B. Eerdmans 1980) 282. Jednalo by se o větu vztažnou bez spojky (bez částice אֲשֶׁר).

<sup>9</sup> Srov. JM, § 158a; GKC, § 155f.

<sup>10</sup> Ca. 30 rukopisů. J. B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, III, 86.

<sup>11</sup> Rovněž Tg má větu vztažnou לֹא אֶתִּיתָבְתָהּ *kteřá není obyvatelná* a také Syr „dl' 'tjbt“ *kteřá není obydlená*. Tímto směrem jdou mnohé překlady, např. J. A. DURRESSER, „Poetic style in Psalm 1 and Jeremiah 17:5-8: A rhetorical critical study“, *Semitics* 9 (1984) 38: *that is uninhabitable*; A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 24: *das unbewohnt ist*; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah* (NICOT; Grand Rapids [MI]: W. B. Eerdmans 1980) 419: *where no one lives*.

<sup>12</sup> HALOT, „יִשָּׁב“, I, 444: *to be inhabited*.

<sup>13</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 492.

<sup>14</sup> Překlad by tedy byl *a neobývaná* nebo jednoduše *neobývaná* bez spojky *a*. Viz C. F. KEIL, *Jeremiah, Lamentations*, 281; F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia* (HAT 3.2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1907) 100; C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 213; A. PENNA, *Geremia*, 150; J. BRIGHT, *Jeremiah*, 115; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14* (ATD 20; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981) 142; L. ALONSO SCHÖKEL, „Tú eres la esperanza de Israel' (Jer 17,5-13)“, *Kinder des Wortes: Beiträge zur Theologie der Propheten (Josef Schreiner zum 60. Geburtstag)* (eds. L. RUPPERT – P. WEIMAR – E. ZENGER) (Würzburg: Echter 1982) 95; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 489; A. CRUELLS, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, *RCT* 14 (1989) 17; viz překlady W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 388: *in an uninhabited salt waste*; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 350; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25* (WBC 26; Dallas [MI]: Word Books 1991) 225: *in an uninhabited salt land*; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 47.779: *a salt land not inhabited*. G. FISCHER, *Jeremia 1-25* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2005) ponechává tvar slovesa a překládá *salziges Land, und nicht ist es bewohnt*.

<sup>15</sup> Srov. B. KENNICOTT, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*, II, 115; J. B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, III, 86.

<sup>16</sup> Srov. B. KENNICOTT, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*, II, 115; J. B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, III, 86.

bylo řečeno, a proto ji navrhuje v překladu vypustit.<sup>17</sup> Věta však není zbytečná, ani není pouhým opakováním. Podmětem יהוה je totiž Hospodin, a ne מְבַטְחוּ.<sup>18</sup> Podmět se tedy přesouvá od muže nejprve zlořečeného a potom požehnaného na Hospodina, který je podmětem יהוה ve vv. 6 a 8. Tím se zdůrazňuje, že je to Hospodin, který je základem v procesu důvěry.<sup>19</sup> Kromě toho, jak zdůrazňuje Zurro, MT v tomto případě používá *chiasmus*: אֲשֶׁר יִבְטַח בִּיהוָה – וְהָיָה יְהוָה מְבַטְחוּ.<sup>20</sup> Neexistuje tedy žádný důvod k tomu, aby věta מְבַטְחוּ יְהוָה יְהוָה byla vynechána, naopak ji mají i další starověké překlady (LXX: καὶ ἔσται κύριος ἐπίς αὐτοῦ; Vg: „et erit Dominus fiducia eius“; Syr: „wnhw’ mrj’ twklnh“ *a bude Pán jeho důvěrou*). Je proto třeba dát přednost MT.

Slovo מְבַטְחוּ se skloňuje podle vzoru עוֹלָם, očekávala by se tedy forma מְבַטְחוּ. Mnohé rukopisy také skutečně tento tvar dosvědčují.<sup>21</sup> V některých případech se však objevuje virtuální zesílení třetí souhlásky, a proto tvar מְבַטְחוּ, a ne מְבַטְחוּ.<sup>22</sup> Tvar מְבַטְחוּ se objevuje čtyřikrát v MT, vždycky s – (Jer 17,7; Žl 40,5; Jb 8,14; 18,14). Pro textovou kritiku tyto varianty nejsou žádným problémem, protože nemění smysl textu.<sup>23</sup>

**17,8aα על-מַיִם:** Do výrazu על-מַיִם je v některých rukopisech<sup>24</sup> vloženo navíc slovo פְּלִגִּים. Tak je על-פְּלִגִּי מַיִם totožné se Žl 1,3, který má stejný text.<sup>25</sup> LXX s παρ’ ὕδατα, Vg se „super aquas“ a Syr s „1 mj“ *u vody* podpirají MT, zatímco Tg s על מבווע דמין *u pramene vod* podporují čtení מַיִם על-פְּלִגִּי. Bohužel se Jer 17,8 objevuje pouze částečně ve svitcích od Mrtvého moře. Začátek 4QJer<sup>a</sup> zahrnuje jenom část posledních dvou slov osmého verše. Podle Creacha se zdá, že kratší verze, která je podporována MT a LXX, je původním čtením, zatímco על-פְּלִגִּי מַיִם je s velkou pravděpodobností pozdější čtení, které bylo ovlivněné Žl 1. Přednost je proto dána MT.<sup>26</sup>

**17,8aγ וְלֹא יֵרָא:** Další otázka se objevuje v souvislosti s výrazem וְלֹא יֵרָא. LXX, Vg a Syr čtou *k’ tîb* וְלֹא יֵרָא,<sup>27</sup> zatímco Tg a MT<sup>C</sup> čtou *q’ rē* וְלֹא יֵרָא.<sup>28</sup> Není snadné určit, které z těchto dvou možností je třeba dát přednost. V případě, že se bude číst *q’ rē* וְלֹא יֵרָא, se identická věta

<sup>17</sup> W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114 mluví o „matte Wiederholung“. Rovněž C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 213 ji nazývá „müßige Wiederholung“ a dává ji do závorek. F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 100 ji v textu překládá menším písmem.

<sup>18</sup> Srov. B. K. WALTKE – M. O’CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake [IN]: Eisenbrauns 1990) 129.

<sup>19</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 492.

<sup>20</sup> E. ZURRO, *Procedimientos interativos en la poesia ugaritica y ebrea* (BetOr 43; Rome: Biblical Institute Press 1987) 197.

<sup>21</sup> Viz kritický aparát BHS.

<sup>22</sup> GKC, § 9300.

<sup>23</sup> Srov. A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 25.

<sup>24</sup> Ca. deset rukopisů. J. B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, III, 86.

<sup>25</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 482.

<sup>26</sup> J. F. D. CREACH, „Like a Tree Planted by the Temple Stream: The Portrait of the Righteous in Psalm 1:3“, *CBQ* 61 (1999) 37 pozn. 7.

<sup>27</sup> LXX: καὶ οὐ φοβηθήσεται; Vg: „et non timebit“; Syr: „wl’ ndhl“ *a nebude se bát*. Objevuje se tvar יֵרָא místo tvaru יֵרָא. Srov. JM, § 75h; GKC, § 76e.

<sup>28</sup> Tg: וְלֹא יֵרָא *a nevidí*. V manuskriptu MT<sup>C</sup> je uveden tvar יֵרָא *a nevidí*.

טוב וְיָרָאָה כִּי־יָבוֹא טוֹב<sup>29</sup> objevuje také ve v. 6 (kromě koncového טוב).<sup>29</sup> Podle Durlessera neexistuje důvod, proč by se stejný výraz nemohl objevit jak ve v. 6, tak ve v. 8 až do změny klíčových slov טוב / חם, které jsou na konci. Ať tak nebo onak, vv. 6aβ a 8aγ slouží, podle něho, jako jakýsi vyrovnávací řečnický znak<sup>30</sup> bez ohledu na to, jaké tradici je dána přednost. Rozdíl v předpokládané výslovnosti mezi יָרָאָה a יָרָא není tak významný, aby pomohl textové kritice rozhodnout, jak je třeba text číst. Proto podle Durlessera otázka zůstává nezodpovězena. On sám dává přednost *q<sup>e</sup>rê* יָרָאָה.<sup>31</sup> Z druhé strany paralelismus mezi *k<sup>e</sup>tîb* יָרָא a יָרָא ve stejném verši je podle McKanea mnohem více působivý než opačná možnost, tedy že יָרָאָה (v. 6a) bude paralelní s *q<sup>e</sup>rê* יָרָאָה (v. 8b).<sup>32</sup>

Téměř všichni komentátoři dávají přednost *k<sup>e</sup>tîb* יָרָא před *q<sup>e</sup>rê* יָרָאָה.<sup>33</sup> Čtení *k<sup>e</sup>tîb* יָרָא je podepřeno paralelizmem se slovesem יָרָאָה (v. 8b), které má podobný význam a označuje negativní reakci tváří v tvář nebezpečí, jaké představuje sucho (podobně jako יָרָא). Jestliže je text čten podle *k<sup>e</sup>tîb* יָרָא, vznikne slovní hříčka mezi יָרָאָה וְיָרָא (v. 6a) a יָרָא וְיָרָא (v. 8b). Tato dvě slovesa jsou použita jako paronomázie (viz Jer 5,21-22; Žl 40,4; 52,8; 119,74; Jb 6,21; Iz 41,5), proto je čtení *k<sup>e</sup>tîb* יָרָא וְיָרָא dána přednost před *q<sup>e</sup>rê* יָרָאָה.<sup>34</sup>

**17,9aβ וְאִנְשׁוֹ:** MT čte výraz וְאִנְשׁוֹ, který je problematický z hlediska interpretace.<sup>35</sup> LXX a σ' mají καὶ ἄνθρωπος, stejně jako VL „et homo“, což předpokládá hebrejské וְאִנְשׁוֹ, a ne וְאִנְשׁוֹ. Toto je také čtení Syr, která vypouští počáteční וְ a má pouze „nš“ *člověk*.<sup>36</sup> Tg má הוּא וְתַקִּיף a (*je*) *silné ono* (= srdce),<sup>37</sup> následuje tedy MT, a ne LXX, i když význam je opačný než וְאִנְשׁוֹ. Text, který uvádí Jan Zlatoústý,<sup>38</sup> může obsahovat dvojí překlad slova אִנְשׁוֹ, *skrytý a člověk*: Καρδία βαθεῖα κεκρυμμένη ἄνθρωπος ἐστὶ, καὶ τίς γινώσεται αὐτόν; Zdá se, že מַכְלֵל chybí a אִנְשׁוֹ se objevuje dvakrát, jednou jako אִנְשׁוֹ a podruhé jako אִנְשׁוֹ.<sup>39</sup> אִנְשׁוֹ má dvojí význam, MT používá jeden (אִנְשׁוֹ) a LXX druhý (אִנְשׁוֹ). Celá masoretická tradice čte אִנְשׁוֹ jako אִנְשׁוֹ, a proto je třeba ji uchovat, i když s vědomím, že konsonantní text je v tomto případě dvojznačný.

<sup>29</sup> Malý rozdíl je také v neúplném čtení יָבֹא (v. 8) oproti plnému יָבוֹא (v. 6).

<sup>30</sup> Durlessler mluví o „balancing rhetorical feature“.

<sup>31</sup> J. A. DURLESSER, „Poetic style in Psalm 1 and Jeremiah 17:5-8“, 38.40.

<sup>32</sup> W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 391.

<sup>33</sup> Jako *q<sup>e</sup>rê* יָרָאָה čte text např. J. A. DURLESSER, „Poetic style in Psalm 1 and Jeremiah 17:5-8“, 38; G. FISCHER, *Jeremia 1-25*, 540 ponechává dvojznačnost textu a překládá *und er fürchtet / sieht nicht*.

<sup>34</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 785.

<sup>35</sup> V MT<sup>P</sup> s jednoduchou puntací je אִנְשׁוֹ napsáno plně jako אִנְשׁוֹ.

<sup>36</sup> Podle R. P. SMITH (ed.), „nš, 'nš'“, *TSyr I*, sl. 238 má význam „homo“, „mortalis“; J. P. SMITH, „nš, 'nš'“, *CSD*, 22 mezi jiným znamená *a man, human being, mortal* = „homo“ jako „gbr“ = „vir“ a říká, že „in this primary sense of the word 'br' generally stands with 'nš, br 'nš'“.

<sup>37</sup> V kritickém vydání J. RIBERA FLORIT, *Targum Jonatán de los Profetas Posteriores en tradición Babilónica: Jeremías* (TECC 52; Madrid: Instituto de Filología – Departamento de Filología Bíblica y de Oriente Antiguo 1992) 126 je napsáno [וְתַקִּיף הוּא], protože text je špatně zachován.

<sup>38</sup> JAN ZLATOÚSTÝ, *Frag. in Jer.*, PG 64, sl. 916.

<sup>39</sup> W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 397-398.



**17,10aβ** לְבַחֵר לֵב: LXX ve výrazu לְבַחֵר místo singuláru καρδίας (akuzativ) čte plurál καρδίας (akuzativ). Tento fakt může být způsoben plurálem νεφρούς (akuzativ), který následuje, a v tom případě by se jednalo o určitou harmonizaci textu. Vg, Tg a Syr mají stejně jako MT singulár „cor“, ליבא *srdce* a „lb“ *srdce*.<sup>40</sup> Z pohledu textové kritiky není důvod, aby byl singulár změněn na plurál<sup>41</sup> (LXX v tomto případě interpretuje text), i když se význam nemění.

**17,10aγ** בְּחִן כְּלִיֹּת: Mnohé rukopisy<sup>42</sup> přidávají před בְּחִן spojku ׀, rovněž tak LXX καὶ δοκιμάζων, Vg „et probans“ a Syr „wbhr“ *a zkoumá*, zatímco Tg s jednoduchým בחן  *který zkoumá* podpírá MT.<sup>43</sup> Spojka ׀ má svou logiku uvnitř dané věty, význam se však nemění. Obě čtení jsou možná.<sup>44</sup> Mimoto se nesmí zapomínat na to, že se jedná o poetický text, a proto pro něj neplatí úplně přesná pravidla jako pro prózu.

**17,10b** וְלִתְּת לְאִישׁ כְּדַרְכּוֹ כְּפָרִי מְעַלְלֵיֹ: Následující problémy, které se týkají v. 10b, jsou pravděpodobně způsobeny tím, že v Jer 32,19bγ se objevuje téměř identická věta jako ve v. 10b: וְלִתְּת לְאִישׁ כְּדַרְכּוֹ וְכְפָרִי מְעַלְלֵיֹ. Jediným rozdílem mezi těmito dvěma texty je počáteční ׀, které chybí v 32,19, ׀ před כְּפָרִי, které chybí naopak v Jer 17,10, a plurál כְּדַרְכּוֹ v 32,19 místo *k'ûb* כְּדַרְכּוֹ v 17,10.<sup>45</sup>

**17,10ba** וְלִתְּת: Co se týká výrazu וְלִתְּת, mnohé rukopisy<sup>46</sup> vynechávají spojku ׀ před slovesem.<sup>47</sup> Rovněž tak τοῦ δοῦναι v LXX vynechává καί, zatímco Tg (וּלְמִיתָן *a aby dal*)<sup>48</sup> a Syr („wjhb“ *a který dá*) podpírají svým čtením MT. V některých případech je infinitiv לֵ, před kterým předchází ׀, pokračováním předchozího slovesa a prakticky má význam určitého tvaru slovesa.<sup>49</sup> Tvar וְלִתְּת následuje po participiu בְּחִן, vynechání spojky ׀ tedy není nutné.<sup>50</sup> Duhm považuje v. 10b za glosu, která je způsobená textem Jer 32,19,<sup>51</sup> a kvůli ׀ je považována za pozdější dodatek v textu.<sup>52</sup> Jeho pozice však při bližším zkoumání

<sup>40</sup> Tg a Syr zde přidávají člen, podobně jako i v následujících slovech כּוּלִיתָא בְּחִן  *který zkoumá ledví* a „wbhr kwljt“ *a zkoumá ledví*.

<sup>41</sup> Srov. B. KENNICOTT, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*, II, 115; J. B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, III, 86-87.

<sup>42</sup> Ca. 60 rukopisů. J. B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, III, 86.

<sup>43</sup> Všech pět textů používá ptc. přítomné. V kritickém vydání J. RIBERA FLORIT, *Targum Jonatán de los Profetas Posteriores en tradición Babilónica*, 126 je uvedeno [בְּחִן כּוּלִיתָא], protože text je špatně uchován.

<sup>44</sup> A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 26.

<sup>45</sup> Viz níže.

<sup>46</sup> Ca. 50 rukopisů. J. B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, III, 86.

<sup>47</sup> Viz výše text Jer 32,19, který je téměř identický.

<sup>48</sup> V kritické edici J. RIBERA FLORIT, *Targum Jonatán de los Profetas Posteriores en tradición Babilónica*, 126 je uvedeno וּלְמִיתָן, což znamená, že souhlásku ׀ není možné přečíst, anebo že její čtení je považováno za nejisté (str. 44). R. HAYWARD, *The Targum of Jeremiah*, 98 překládá jako *so as to give*; J. RIBERA FLORIT, *Traducción del Targum de Jeremías*, 132 jako *para dar*.

<sup>49</sup> JM, § 124p; srov. GKC, § 114p.

<sup>50</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 494.

<sup>51</sup> Viz výše.

<sup>52</sup> D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 146-147. Do závorek dává v. 10b C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 213.

z gramatického pohledu neobstojí. Je sice pravda, že také Vg svým „qui do“ vynechává spojku ך, ale protože lze ך gramaticky vysvětlit, není třeba ji z textu vypouštět. Výraz ךלתחך má, jak je řečeno výše, význam určitého tvaru. Znovu je třeba si také uvědomit, že se jedná o poetický text, který se na rozdíl od prózy neřídí podle pevně stanovených pravidel.

**17,10bα כַּדְרָכּוּ**: Dalším problémem je výraz כַּדְרָכּוּ ve v. 10bα. 4QJer<sup>a</sup> uvádí tvar כדרכו a podpírá tak singulár *k'ûb* כַּדְרָכּוּ společně s Vg „iuxta viam“ (akuzativ), zatímco MT<sup>C</sup>, mnohé rukopisy,<sup>53</sup> LXX, Syr a Tg čtou plurál *q'rê* כַּדְרָכּוּ,<sup>54</sup> který se objevuje v Jer 32,19b.<sup>55</sup> Přednost je dána *k'ûb* כַּדְרָכּוּ, protože četba *q'rê* כַּדְרָכּוּ by mohla být způsobena plurálem מַעֲלָלָיו, který se objevuje na konci verše, a jednalo by se tedy o určitou harmonizaci textu.<sup>56</sup>

**17,10bβ מַעֲלָלָיו כַּפְּרִי**: MT čte מַעֲלָלָיו כַּפְּרִי s כַּפְּרִי, podobně jako Tg<sup>57</sup> a 4QJer<sup>a</sup> כַּפְּרִי, zatímco mnohé rukopisy,<sup>58</sup> LXX, Vg a Syr připojují spojku ך<sup>59</sup> jako v Jer 32,19, kde se objevuje מַעֲלָלָיו ך. Není snadné rozlišit, kterému čtení je třeba dát přednost. Mimoto Jer 17,5-13 je poetický text, a ne text v próze. Z kontextu by se očekávalo, že po כַּדְרָכּוּ by měla být spojka ך. Forma כַּפְּרִי bez ך může být vnímána jako lectio difficilior, a proto je jí dána přednost. Čtení ךכַּפְּרִי je snad také způsobené srovnáním s Jer 32,19 a v tom případě by se jednalo o textovou harmonizaci. I když se význam nemění, přednost je dána MT. Text מועליו, jak ho přináší 4QJer<sup>a</sup>, je jednoduše haplografie místo מַעֲלָלָיו.<sup>60</sup> LXX kromě toho čte místo singuláru כַּפְּרִי<sup>61</sup> plurál καὶ κατὰ τοὺς καρποὺς. To se dá vysvětlit tím, že také další akuzativy stejného verše (καρδίας, νεφρὸς e ὄδους) jsou v plurálu.

**17,11aα קָרָא דָּנָר**: Veršem 11aα je uvedeno přísloví týkající se bohatství. Protože se jedná o přísloví, Syr a Tg přidávají na začátek částici ך. Ta není ani v MT, ani v LXX nebo ve Vg.<sup>62</sup> Některá přísloví (např. Př 26,11) začínají ך (v případě, že se jedná o přirovnání) nebo spojením כן ... ך (např. Př 26,2; 27,8; v případě, že se jedná o srovnání). Jiná přísloví bez ך nebo כן jsou metafory (Př 11,22; 28,15), popřípadě podobenství položené vedle sebe

<sup>53</sup> Ca. 130 rukopisů. J. B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, III, 87.

<sup>54</sup> LXX: κατὰ τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ; Syr: „,jk 'wrhth“ *podle jeho cest*; Tg: כַּאֲרוּחַתִּיהָ *podle jeho cest*. R. HAYWARD, *The Targum of Jeremiah*, 98 však překládá v sg. *according to his way* i když אֲרוּחַתִּיהָ je pl. *cesty*. J. RIBERA FLORIT, *Traducción del Targum de Jeremías*, 132 překládá *según su conducta*.

<sup>55</sup> Viz A. G. SHEAD, *The Open Book and the Sealed Book: Jeremiah 32 in its Hebrew and Greek Recensions* (JSOTSup 347 – The Hebrew Bible and its Versions 3; London – New York: Sheffield Academic Press 2002) 137.

<sup>56</sup> A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 27.

<sup>57</sup> Tg: עֹבְדוּהֵי כַפְּרִי *podle plodů svých skutků*.

<sup>58</sup> Ca. 80 rukopisů. J. B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, III, 87.

<sup>59</sup> LXX: καὶ κατὰ τοὺς καρποὺς; Vg: „et iuxta fructum“; Syr: „,w'jk p'rij 'bdwhj“ *a podle plodu svých skutků*.

<sup>60</sup> J. G. JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah*, 179.

<sup>61</sup> Toto je také čtení Tg (כַּפְּרִי *podle plodů*), zatímco Vg („et iuxta fructum“) a Syr („,w'jk p'rij“) mají obě singulár *a podle plodu*.

<sup>62</sup> Tg dělá z přísloví podobenství הַא כְּקֹרֵי־אֵהָ *hle, jako koroptev*; Syr má „,jk hgl“ *jako koroptev*.

a spojené jednoduchým ׀.<sup>63</sup> Srovnání však může být také vyjádřeno i tím, že se dvě srovnávané věci umístí vedle sebe, aniž se použije spojky ׀ (Jb 24,19).<sup>64</sup> Z těchto důvodů není třeba připojovat ׀, ale může být následován MT.

**17,11a** עֲשֶׂה עֲשֶׂה: Co se týká výrazu עֲשֶׂה עֲשֶׂה, Syr a Tg ve svém překladu přidávají před tato slova částici כִּן, která je interpretací textu.<sup>65</sup> כִּן se neobjevuje ani v MT, ani v LXX nebo ve Vg.<sup>66</sup> Srovnání mezi dvěma prvky (členy) je někdy vytvořeno tím, že se mezi ně vloží ׀ spojovací waw, ale může být jednoduše vyjádřeno také tím, že se položí vedle sebe bez toho, že by se použilo ׀.<sup>67</sup> Není proto třeba doplňovat částici כִּן,<sup>68</sup> ale je možné následovat MT.

**17,11ba** יָמוּ בְּחַצֵּי יָמוּ: Je otázkou, zda se má výraz יָמוּ בְּחַצֵּי číst jako *k<sup>e</sup>tîb* nebo jako *q<sup>e</sup>rê*. *K<sup>e</sup>tîb* podpírá singulár יָמוּ, zatímco MT<sup>C</sup>, LXX, Vg, Syr a Tg čtou plurál *q<sup>e</sup>rê* יָמוּ.<sup>69</sup> Duhm dává přednost singuláru *k<sup>e</sup>tîb* יָמוּ, protože se, podle něho, přípona výrazu אֶחָרִיתוֹ vztahuje k יוֹם.<sup>70</sup> Přípona אֶחָרִיתוֹ, podobně jako přípona יָמוּ, se však vztahuje k עֲשֶׂה עֲשֶׂה, a ne k יָמוּ.<sup>71</sup> Přednost je proto dána *q<sup>e</sup>rê* יָמוּ, protože se mají na mysli dny doby života.<sup>72</sup>

**17,12aβ-b** מְרֵאשׁוֹן מְקוֹם: LXX vynechává slova מְרֵאשׁוֹן מְקוֹם a uvádí pouze ἀγίασμα ἡμῶν.<sup>73</sup> Janzen předpokládá, že kratší text, který uvádí LXX, je důsledkem haplografie (přesněji se jedná o homoioteleuton), kdy oko písaře sklouzlo ze slova מְרוֹם na podobné slovo מְקוֹם a rovnou začalo číst מְקוֹדְשָׁנוּ. Výraz מְרֵאשׁוֹן מְקוֹם by tedy byl přítomný v hebrejské předloze.<sup>74</sup> Slova מְרֵאשׁוֹן מְקוֹם jsou přítomná v 4QJer<sup>a</sup> a v Syr.<sup>75</sup> Text „locus sanctificationis

<sup>63</sup> Toto ׀, tzv. *waw adequationis* (GKC, § 161a; JM, § 174h), je charakteristické především pro knihy Job a Přísloví (Jb 5,7; 14,11-12; Př 17,3; 25,3; 26,3.9.14). R. N. WHYBRAY, *Proverbs* (NCBC; Grand Rapids [MI]: W. B. Eerdmans 1994) 183.

<sup>64</sup> GKC, § 161a; JM, § 174h.

<sup>65</sup> Takto překládá text např. ČEP: *tak ten, kdo nabude bohatství (nespravedlivě)*.

<sup>66</sup> Tg: בלא בדינא כין כל גבר רשיע דקני נכסין כל כין כל גבר רשיע דקני נכסין בלא בדינא כין כל גבר רשיע דקני נכסין *tak každý ničemný člověk, který získává majetek nespravedlivě* (lit. *ne se spravedlností*); Syr: „hkn“ *tak*. LXX má text ποιῶν πλοῦτον αὐτοῦ *ten, kdo shromažďuje* (lit. *dělá*) *své bohatství začínající ptc. ποιῶν a následující tak MT; Vg čte „fecit divitias“.*

<sup>67</sup> GKC, § 161a; JM, § 174h; R. MEYER, *Hebräische Grammatik: III. Satzlehre* (Sammlung Göschen Band 5765; Berlin – New York: W. de Gruyter 1972) 100.

<sup>68</sup> Viz výše 17,11aα קרא דְּנֵר.

<sup>69</sup> LXX: ἡμερῶν αὐτοῦ; Vg: „dierum suorum“; Syr: „(bplgwt) jwmwhj“ (v *polovině*) *svých dnů*; Tg: יומוהי (v *polovině*) *svých dnů*.

<sup>70</sup> D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 147.

<sup>71</sup> C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 214.

<sup>72</sup> A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 27. Téměř všichni komentátoři dávají přednost *q<sup>e</sup>rê* יָמוּ.

<sup>73</sup> Slovo ἀγίασμα může znamenat *svatost, posvěcení*, ale také *svatyně, posvátné místo* nebo *posvátný předmět*. Z kontextu vyplývá, že v tomto případě má ἀγίασμα význam, který odpovídá hebrejskému מְקוֹדְשָׁנוּ. Viz F. MONTANARI, „ἀγίασμα“, *VLG*, 56.

<sup>74</sup> J. G. JANZEN, *Studies in the Text of Jeremia*, 117: מְרֵאשׁוֹן מְקוֹם [מְרוֹם]. Již A. W. STREANE, *The Double Text of Jeremia* (Cambridge: Deighton Bell 1896) 151; D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 147; C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 214 a F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 101 vysvětlují takto text LXX. Srov. W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremia*, I, 405.

nostrae“, jak ho uvádí Vg, je v přístavku ke slovům „solium gloriae“, která jsou považována za jejich ekvivalent a jsou rovněž uváděna v řeckém kratším textu.<sup>76</sup> Protože zkrácený text v LXX lze vysvětlit jako homoioteleuton a z pohledu textové kritiky neexistuje důvod, proč by bylo třeba slova מְרַאשׁוֹן מִקּוֹם z textu vypustit,<sup>77</sup> je následován MT.

**17,13aβ** יִבְשׁוּ: Ve v. 13aβ כָּל-עֲזָבֶיךָ יִבְשׁוּ Dahood místo יִבְשׁוּ (od slovesa בּוֹשׁ) navrhuje číst יִבְשׁוּ, což by znamenalo *uschnou, zvadnou* (od slovesa יָבַשׁ).<sup>78</sup> יִבְשׁוּ je správné v Jer 2,26.36 a 14,3.4; 15,9, ale v tomto případě Dahood doporučuje kvůli kontextu, kde se mluví o vodě a o suchu, vokalizovat יבשו jako יִבְשׁוּ. Jestliže by tato vokalizace byla správná, potom by se jednalo o velmi působivou změnu a bylo by to jedenkrát v celém MT, kdy by se toto sloveso objevilo s osobním podmětem.<sup>79</sup> Problémem je, že se stejné sloveso בּוֹשׁ objevuje ještě dvakrát ve v. 18 (יִבְשׁוּ, יִבְשׁוּ). Je velmi pravděpodobné, že si Jeremiáš vybral tento termín úmyslně právě proto, že je dvojznačný a že může odkazovat na oba dva kořeny (בוש a יבש).<sup>80</sup> Také LXX na tomto místě s καταλοσχυθησασαν,<sup>81</sup> Vg s „confundentur“, Tg s יבהתון *budou zmateni, budou se stydět* a Syr s „nbhtwn“ *budou zahanbeni* následují vokalizaci יִבְשׁוּ, které je dána přednost před יִבְשׁוּ.

**17,13ba** יִסְוִי: Co se týká výrazu יִסְוִי, tvar יסורי obvykle bývá různě měněn, ačkoli z gramatického pohledu netvoří žádný problém.<sup>82</sup> *K<sup>e</sup>tib* čte יִסְוִי, forma, která by měla být pravděpodobně vnímána jako Qal participium pasivní od slovesa יסר<sup>83</sup> a znamenala by tedy *ti, kdo jsou ode mě napomínáni (trestáni)*.<sup>84</sup> Má se za to, že LXX rovněž svým tvarem

<sup>75</sup> Kritické vydání E. ULRICH A KOL., *Qumran Cave 4: X. The Prophets* (DJD 15; Oxford: Clarendon Press 1997) 163 čte ם[ ] מִרְאשׁוֹן מִקּוֹם, které odpovídá v MT slovům מְרַאשׁוֹן מִקּוֹם. Syr má „mn lwqdm mn 'tr“ *již dříve (již kdysi), které (je) místem*.

<sup>76</sup> LXX: ἀγίασμα ἡμῶν α θρόνος δόξη. W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 405.

<sup>77</sup> Srov. B. KENNICOTT, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lexionibus*, II, 115; J. B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, III, 87.

<sup>78</sup> M. DAHOOD, „The Metaphor in Jeremiah 17,13“, *Bib* 48 (1967) 109-110.

<sup>79</sup> V některých případech se však objevuje s podmětem, který je částí lidského těla a který označuje jakousi psychologickou jednotku (לֵב v Žl 102,5). W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 503.

<sup>80</sup> P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25* (WBC 26; Dallas [MI]: Word Books 1991) 231.

<sup>81</sup> Sloveso καταλοσχύτω ve své pasivní formě znamená *zakusit hanbu, být zahanben*. Srov. J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, „καταλοσχύτω“, *GELS* II, 234.

<sup>82</sup> Cornill uvádí tři příklady: יָקוּם, יָתוּר e יָרִיב. C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 215. יָקוּם může označovat substantivum יָקוּם (*živá*) *bytosť* nebo formu *jiqtol* יָקוּם od slovesa קוּם Qal: *stát, vstát*; יָתוּר je tvar *jiqtol* יָתוּר nebo יָתוּר od slovesa תוּר Qal: *zkoumat, prozkoumávat*; יָרִיב může označovat substantivum יָרִיב *žalobce* (existuje tvar יָרִיב *moji žalobci*) nebo tvar *jiqtol* יָרִיב od slovesa רִיב Qal: *vést spor, přít se*.

<sup>83</sup> BDB, „יָסַר“, 415-416 uvádí tři významy v Qal: 1. *admonish*; 2. *instruct* a 3. *discipline*; KB, „יָסַר“, 387 vnímá u tohoto slovesa pouze jeden význam, a to Qal: *unterweisen / admonish*; HALOT, „יָסַר“, I, 418 rovněž udává jediný význam v Qal: *to instruct*; DEAB, „יָסַר“, 179 překládá יָסַר v Qal jako *ammonire* a v závorkách uvádí, že pro některé má toto sloveso také význam *punire*.

<sup>84</sup> Takto překládá יָסַר W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 500. Někteří (např. C. F. KEIL, *Jeremiah, Lamentations*, 285) vidí ve tvaru יָסַר substantivum od slovesa סוּר Qal: *odbočit, vzdálit se*.

ἀφειστηκότες<sup>85</sup> a Vg s „recedentes“ předpokládají *k<sup>e</sup>tîb*, který je čten bez ך.<sup>86</sup> Ve 4QJer<sup>a</sup> se objevuje výraz וסורי, což je rovněž čtení mnoha rukopisů,<sup>87</sup> které čtou spolu s *q<sup>e</sup>rê* tvar וסורי. V tomto případě se v. 13b chápe jako pokračování v. 13a. Toto čtení je podepřeno α' a σ', které navíc připojují καί, a také Syr, která má „wmrwd“ *a ti, kteří se obracejí*. Tg interpretuje וסורי jako על מימרך דעברו *a ničemníci, kteří opustili tvé Slovo*, to znamená, že také připojuje počáteční ך.<sup>88</sup> Barthélemy pohlíží na tvar *k<sup>e</sup>tîb* וסורי jednoduše jako na grafickou chybu.<sup>89</sup> BDB chápe tvar *q<sup>e</sup>rê* וסורי jako Qal participium pasivní plurálu od slovesa סור<sup>90</sup> a וסורי by tedy znamenalo *a moji vzdálení*, tedy *a ti, kteří se vzdalují ode mě*.<sup>91</sup> KB rozpoznává v *q<sup>e</sup>rê* וסורי slovo סור\* s významem *nevěrný, odpadlý* a navrhuje číst וסורי, což znamená *a odpadlí (v zemi)*.<sup>92</sup> Mnozí komentátoři mění ve tvaru *q<sup>e</sup>rê* וסורי příponu první osoby singuláru na druhou osobu singuláru, tedy וסורי místo וסוריך, a tím se text stává podobný v. 13aβ, kde se objevuje výraz עזבך. Opora pro takové čtení se nachází ve Vg, která má „te... recedentes“,<sup>93</sup> MT však toto čtení nepodporuje.<sup>94</sup> Rudolph vysvětluje tvar וסורי בְּאֶרֶץ jako záměnu souhlásky כ za ב.<sup>95</sup> Duhm, i když navrhuje číst buď jako וסורי nebo jako וסוריך a překládá *a odpadlí (v zemi)*, dává přednost formě וסורי, protože se věta

<sup>85</sup> Lit. *vzdálení*, tedy *ti, kdo se vzdalují*. Ἀφειστηκότες je ptc. pf. akt. nom. m. pl. od slovesa ἀφίστημι, které mimo jiné znamená *to remove, to turn away, to depart* (intransitivní), *to depart from*. J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, „ἀφίστημι“, *GELS I*, 73. Podle Montanariho ἀφίστημι znamená 1. tranzitivní kausativní *scostare, staccare, allontanare, distogliere* atd.; 2. intransitivní *stare lontano, essere distante, allontanarsi, tenersi in disparte* atd. F. MONTANARI, „ἀφίστημι“, *VLG*, 377.

<sup>86</sup> D. BARTHÉLEMY, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament: 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations* (OBO 50.2; Fribourg: Éd. Universitaires – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986) 469.

<sup>87</sup> Ca. 50 rukopisů. B. KENNICOTT, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*, II, 115; J. B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, III, 87.

<sup>88</sup> Zde má slovo מימר, které normálně znamená *slovo, příkaz*, význam *Slovo = Hospodin*, aby se předešlo použití antropomorfismu. M. JASTROW, „מימר“, *DT II*, 775. Hayward na tomto místě nechává přepis *Memra* (R. HAYWARD, *The Targum of Jeremiah*, 98), zatímco J. RIBERA FLORIT, *Traducción del Targum de Jeremías*, 132 překládá מימר jako *Palabra*.

<sup>89</sup> D. BARTHÉLEMY, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, II, 471.

<sup>90</sup> BDB, „סור“, 693: Qal: *turn aside from*.

<sup>91</sup> BDB, „סור“, 693 označuje jako pravděpodobné čtení וסוריך *those revolting from thee*. Tak navrhuje číst také HALOT, „וסורי“, I, 418, bez toho, že by však uváděl nějaký překlad.

<sup>92</sup> KB, „סור“, 654: *abtrünnig / backsliding*.

<sup>93</sup> Všechny edice Vg, které jsou starší než Weberova, uvádí (oproti nejstarším rukopisům) text „recedentes a te“. Viz *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem XIV*, 119.

<sup>94</sup> Srov. B. KENNICOTT, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*, II, 115; J. B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, III, 87. S příponou 2. os. sg. čtou text F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 101; W. BAUMGARTNER, *Die Klagegedichte des Jeremia* (BZAW 32; Giessen: A. Töpelmann 1917) 40; A. PENNA, *Geremia*, 152; J. BRIGHT, *Jeremiah*, 116; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 116; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 143; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 423; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 402.407; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 358; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 500.503.

<sup>95</sup> W. RUDOLPH, *Jeremia*, 116. Tento postoj následuje W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 500, který uvádí text וסוריך ארץ וכתבו *and may those who turn from you be enrolled in the Land* a nahrazuje כ souhláskou ב.

nemůže obejít bez spojky ך. <sup>96</sup> Brandscheidt navrhuje číst ךֿסִרְיָ, které překládá *ti, kteří ustupují*.<sup>97</sup>

Oba tvary, jak *k'êlê* ךֿסִרְיָ, tak i *q'ê* ךֿסִרְיָ, které je podepíráno 4QJer<sup>a</sup> a mnohými rukopisy, mají správně příponu první osoby singuláru, jestliže tím, kdo mluví, je Hospodin. Z toho důvodu je třeba ji ponechat. Jestliže ve v. 13b mluví Hospodin, je problém odstraněn a první osoba je v pořádku.<sup>98</sup> Můj výklad následuje četbu *q'ê* ךֿסִרְיָ, protože se těžko může věta obejít bez spojky ך. <sup>99</sup>

**17,13ba** ךֿפְּתוּבֵי ךֿאֲרִיץ: Další problém v tomtéž verši se týká věty ךֿפְּתוּבֵי ךֿאֲרִיץ. Těžkost, která se objevuje ve významu ךֿפְּתוּבֵי ךֿאֲרִיץ, někteří odstraňují tím, že mění sloveso כתב (Ni). Duhm a Cornill navrhují místo ךֿפְּתוּבֵי ךֿאֲרִיץ číst ךֿפְּלִמוּ׃<sup>100</sup> jako srovnání s ךֿבְּשׁוּ, které je ve stejném verši,<sup>101</sup> a překládají (*a odpadlíci*) *v zemi se budou stydět*.<sup>102</sup> Giesebrecht mění větu ךֿפְּתוּבֵי ךֿאֲרִיץ na ךֿפְּרָתוּ ךֿאֲרִיץ, když čte místo כתב sloveso כרת a překládá (*oni*) *musí být vyhlazeni ze země*.<sup>103</sup> Zdá se, že tato jeho interpretace je podepřena VL, která má „in terram evertentur“,<sup>104</sup> a také Tg, který čte ךֿפְּתוּבֵי ךֿאֲרִיץ ךֿפְּלִמוּ ךֿאֲרִיץ *oni (jsou) určeni k pádu*. Driver místo ךֿפְּתוּבֵי navrhuje číst sloveso ךֿפְּתוּבֵי s významem *budou pokořeni, sraženi*, které vzniká metatezí souhlásek כ a ת a odpovídalo by výrazu ךֿבְּשׁוּ objevujícím se ve stejném verši. Kořen כתב se však v biblické hebrejštině a aramejštině neobjevuje, zatímco v arabštině „kbt“

<sup>96</sup> Podle něho je MT, který říká *meine Abgefallenen werden im Lande aufgeschrieben werden*, evidentně porušený. D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 147: *und die Abgefallenen*; C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 215: *und die Abtrünnigen*. Co se týká použití vázaného tvaru (*status constructus*) před předložkou כִּי, viz GKC, § 130a.

<sup>97</sup> R. BRANDSCHEIDT, „Die Gerichtsklage des Propheten Jeremia im Kontext von Jer 17“, *TTZ* 92 (1983) 68.

<sup>98</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric* (Winona Lake [IN]: Eisenbrauns<sup>2</sup> 1997) 117-118; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 798.

<sup>99</sup> S příponou 1. os. sg. čtou text H. G. REVENTLOW, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (Gütersloh: G. Mohn 1963) 229.231-232; C. F. KEIL, *Jeremiah, Lamentations*, 281.285; D. BARTHÉLEMY, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, II, 471; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 229; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric*, 117; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 48.794; 541.543; G. FISCHER, *Jeremia 1-25*, 541.543.

<sup>100</sup> Podle BDB, „כָּלַם“, 483 sloveso כלם v Ni znamená 1. *be humiliated, ashamed*; 2. *be put to shame, dishonoured, confounded*; KB, „כָּלַם“, 440 udává tři významy v Ni: 1. *gekränkt, beschimpft sein / be humiliated*; 2. *sich beschimpft fühlen, sich schämen (müssen) / fell humiliated, be put to shame*; 3. *zu Schanden werden / be dishonoured*; HALOT, „כָּלַם“, I, 480 rovněž uvádí tři významy pro Ni: 1. *to be hurt, to be humiliated*; 2. *to feel humiliated, to be ashamed*; 3. *to be put to shame, to be confounded*; DEAB, „כָּלַם“, 198 překládá כלם jako Ni: *essere pieno di vergogna, confuso*.

<sup>101</sup> Viz výše.

<sup>102</sup> D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 147: *und die Abgefallenen im Lande werden beschämt werden*; C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 215: *und die Abtrünnigen im Lande werden beschämt dastehen*.

<sup>103</sup> F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 102: *sie sollen aus dem Lande ausgerottet werden*, zatímco na str. 101 překládá celou větu ךֿפְּרָתוּ ךֿאֲרִיץ ךֿפְּלִמוּ ךֿאֲרִיץ jako *und die von dir abweichen müssen aus dem Lande getilgt werden*.

<sup>104</sup> L. CASTIGLIONI – S. MARIOTTI, „ēverto, is, verti, versum, ěre“, *VLL*, 404 dávají slovesu „evertere“ význam 1. *mettere sossopra, rovesciare, capovolgere*; 2. *abbattere, rovesciare, distruggere, annientare, demolire, rovinare, sconvolgere*; 3. *gettare giù, precipitare*; 4. *sconvolgere, agitare, turbare*; 5. *rimuovere, espellere, scacciare, espropriare*. Akuz. „in terram“ ukazuje na pohyb směrem k zemi. Smysl celého výrazu „in terram evertentur“ je (*budou mrštěni*) *k zemi (a) budou zničeni* nebo něco podobného.

znamená *být pokořen, sražen*.<sup>105</sup> LXX s γραφήτωσαν, Vg se „scribentur“ a Syr s „nktbwn“ *budou zapsáni* následují MT se slovesem כתב v Ni. Význam יִכְתְּבוּ je jasný, a proto je mu dána přednost.<sup>106</sup> Je tedy následován MT.

17,13bβ מִיָּמֵי־חַיִּים מִקּוֹר עֵזְבוּ כִּי: LXX vynechává slovo מִיָּמֵי a zkracuje celou větu מִיָּמֵי־חַיִּים מִקּוֹר עֵזְבוּ כִּי na ὅτι ἐγκατέλιπον πηγὴν ζωῆς, zatímco Vg s „quoniam dereliquerunt venam aquarum viventium Dominum“ a Syr s „mbw’ dmj’ hĵ“ *zdroj živých vod* následují MT.<sup>107</sup> Podle Baumgartnera je třeba na základě LXX vyškrtnout מִיָּמֵי z textu.<sup>108</sup> V Jer 2,13 se však objevuje stejná věta (nebo téměř stejná) אֲתִי עֵזְבוּ מִקּוֹר מִיָּמֵי־חַיִּים, a proto není důvod, proč by מִיָּמֵי mělo být v textu vynecháno. Může tak být následován MT.

17,13bβ אֲתִי־יְהוָה: Mnozí jsou přesvědčeni, že אֲתִי־יְהוָה je glosa, a proto by měla být v textu vynechána.<sup>109</sup> Duhm se domnívá, že výraz אֲתִי־יְהוָה nemá v této větě smysl a že je třeba ho pravděpodobně vyslovovat jako אֲתִי יְהוָה na konci v. 14.<sup>110</sup> Přesto nepatří na konec v. 14, jak se domnívá Duhm, ale musí zůstat na svém místě, protože vysvětluje metaforu.<sup>111</sup> Jisté je, že se אֲתִי־יְהוָה nachází mimo metrickou strukturu celého verše. Kromě toho částice přímého akuzativu אֲתִי se běžně nevyskytuje v poetických textech. Zdá se, že אֲתִי־יְהוָה úmyslně rozděluje metrickou strukturu textu, a tím zdůrazňuje a označuje konec Hospodinových slov. Podle Craigie אֲתִי־יְהוָה ukazuje na správnost překladu וְסוּרֵי.<sup>112</sup> LXX s τὸν κύριον a Vg s „Dominum“ následují MT. Mnozí komentátoři kladou Boží jméno

<sup>105</sup> G. R. DRIVER, „Linguistic and Textual Problems: Jeremiah“, *JQR* 28 (1937-1938) 114; srov. R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 358; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 407.

<sup>106</sup> Viz např. J. BRIGHT, *Jeremiah*, 116; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 116; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 143; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 423; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 358; L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 99; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 402; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 229; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 500; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 794; G. FISCHER, *Jeremia 1-25*, 541.

<sup>107</sup> Tg parafrázuje text, ale přesto čte כַּמְבוּעַ דְּמִיִּין *jako zdroj vody* (v kritické edici A. SPERBER, *The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts: Volumes I-III. The Pentateuch according to Targum Onkelos – The Former Prophets according to Targum Jonathan – The Latter Prophets according to Targum Jonathan* [Leiden – Boston: Brill 2004] III, 177 je čten zkrácený tvar (דְּמִיִּין). Viz anglický překlad *because they have forsaken your worship, o Lord, for the sake of which you bring glory upon them like a fountain of water whose waters do not cease* (R. HAYWARD, *The Targum of Jeremiah*, 98) a rovněž španělský *ya que han dejado tu culto, ¡oh Señor!, por el que les reportabas la gloria como manantial cuyas aguas no se agotan* (J. RIBERA FLORIT, *Traducción del Targum de Jeremías*, 132).

<sup>108</sup> W. BAUMGARTNER, *Die Klagedichte des Jeremia*, 40.

<sup>109</sup> D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 147; J. BRIGHT, *Jeremiah*, 116.118; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 116; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 143; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 423; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric*, 117-118 a J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 48.794. Někteří vnímají slova אֲתִי־יְהוָה jako glosu, nechávají je však v textu a dávají do závorek. F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 101; A. PENNA, *Geremia*, 152; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 402; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 500.

<sup>110</sup> D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 147. Takto překládá W. BAUMGARTNER, *Die Klagedichte des Jeremia*, 40.

<sup>111</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 798.

<sup>112</sup> P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 230 (co se týká וְסוּרֵי, viz výše). Reventlow říká, že אֲתִי־יְהוָה by mohla být glosa, ale nemusí to tak nutně být, protože v Hospodinově řeči by mohlo být vysloveno jméno Hospodinovo. H. G. REVENTLOW, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, 229.

po slovesu עֲזָבוּ,<sup>113</sup> avšak Boží jméno položené na konci verše zdůrazňuje, že zdrojem živé vody je sám Hospodin, a proto je třeba, aby zůstalo na svém místě.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> Např. R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 358; L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 99. Takto čte text Syr, který po slovesu „šbq“ *opustit, zanechat* přidává „mrj“ *Pán*. Srov. parafrázi Tg, který má יי שבקו פלחנך יי *protože opustili tvoji službu, ó Hospodine*.

<sup>114</sup> C. F. KEIL, *Jeremiah, Lamentations*, 281; C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 212; F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 99; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 402; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 500; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 229; G. FISCHER, *Jeremia 1-25*, 541.



## Kapitola druhá: Struktura perikopy

### 1. Vymezení

Dříve než přistoupím k exegezi tohoto úryvku, je důležité vymežit danou perikopy a vysvětlit motivy a důvody, které mě vedly k tomu, že se na tyto verše dívám jako na úryvek, který mluví o naději a důvěře. K tomuto rozhodnutí mě dovedlo pozorné studium poetické části Jer 17 (vv. 1-18) jako celku. V následujícím textu se pokusím tyto motivy osvětlit.

Sedmnáctá kapitola knihy proroka Jeremiáše se ze stylistického pohledu dělí na dvě části: vv. 1-18 jsou napsány v poetické formě, zatímco následující vv. 19-27 jsou textem v próze (výzva ke svčení dne odpočinku) a vytváří tak úryvek, který je nezávislý na předchozích verších.

Vv. 14-18 v první části obsahují tzv. třetí Jeremiášovo „vyznání“<sup>1</sup> a tvoří samostatný text.<sup>2</sup> Jedná se o naléhavou modlitbu, ve které se objevuje nářek a prosba o smilování. Tato modlitba má svou vlastní strukturu a obsahuje pět částí, které jsou typické pro žalozpěvy:

1. prosba (v. 14a);
2. zdůvodnění (vv. 14b-16);
3. prosba (v. 17a);
4. zdůvodnění (v. 17b);
5. prosba (v. 18).<sup>3</sup>

Rovněž obsahově tyto verše nenavazují na to, co předchází. Typickým znakem této modlitby je, že je pronášena v první osobě singuláru (oproti předchozímu textu ve třetí osobě). Proto ji nelze připojit k předchozím vv. 1-13, ale tvoří samostatnou část.

---

<sup>1</sup> Tradičně jsou tak nazvány úryvky 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23 a 20,7-18, i když se exegeté neshodují ve všech detailech a částečně se od sebe liší. Viz např. W. BAUMGARTNER, *Die Klagegedichte des Jeremia*, 28-51 (Jer 11,18-20.21-23; 15,15-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,10-13); D. H. WIMMER, „The Confessions of Jeremiah“, *TBT* 19 (1981) 93-99 (Jer 11,18-23; 12,1-6; 15,10-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18); A. R. DIAMOND, *The Confessions of Jeremiah in Context: Scenes of Prophetic Drama* (JSOTSup 45; Sheffield: JSOT Press 1987) (Jer 11,18-23; 12,1-6; 15,10-14; 15,15-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-13; 20,14-18); L. G. PERDUE, „Jeremiah“, *The Prophets* (eds. W. E. MILLS – R. F. WILSON) (Mercer Commentary on the Bible 4; Macon [GA]: Mercer University Press 1996) 109 (Jer 11,18-23; 12,1-6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-13; 20,14-18); W. J. DUMBRELL, *The Faith of Israel: A Theological Survey of the Old Testament* (Leicester: Apollos 2002) 138-141 (Jer 11,18-20; 12,1-6; 15,10-21; 17,14-18; 18,19-23; 20,7-18); W. L. HOLLADAY, *Jeremiah: Reading the Prophet in His time – and Ours* (Minneapolis [MN]: Fortress Press 2006) 113; C. J. DEMPSEY, *Jeremiah: Preacher of Grace, Poet of Truth* (Collegeville [MN]: Liturgical Press – Michael Glazier Books 2007) 102; P. L. REDDITT, *Introduction to the Prophets* (Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 2008) 116-121 (Jer 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-13; 20,14-18); H. BEZZEL, *Die Konfessionen Jeremias: Eine redaktionsgeschichtliche Studie* (BZAW 378; Berlin – New York: W. de Gruyter 2007) str. IX (Jer 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18).

<sup>2</sup> Viz k tomu W. H. SCHMIDT, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-20* (ATD 20; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008) 303. Podle něj v. 14 navazuje na v. 13a, ale protože je přerušen v. 13b, začíná ve v. 14 nový úsek. Někteří autoři připojují vv. 12-13 k vv. 14-18 a vytváří tak samostatný oddíl. Viz níže.

<sup>3</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah: Exile & Homecoming* (Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 1998) 163. Holladay vidí trochu jinou strukturu, totiž A – B – A' (A [v. 14] prosba a chvála Hospodina; B [vv. 15-16] centrální část, která je spojena zájmeny *אני* – *יא* – *את* ty; A' [vv. 17-18] prosba k Hospodinu). W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 504. Fischer ji vnímá takto: prosba a chvála (v. 14); citát odpůrců (v. 15); Jeremiášova obhajoba před Bohem (v. 16); nová prosba (vv. 17-18). G. FISCHER, *Jeremia 1-25*, 545. Ať už ji vnímáme tak či onak, vv. 14-18 tvoří samostatnou část.

Materiál, který je obsažen ve vv. 1-13, je obecně považován za jakousi směsici výroků, které jsou navzájem nezávislé a jsou mezi sebou spojeny pouze pomocí příbuzných témat.<sup>4</sup> Tyto výroky jsou obvykle určeny následujícím způsobem:

1. Vv. 1-4 jsou soudním výrokem namířeným proti Judovi, který je souzen za svůj hřích, kterého se dopustil. Až do třetího verše není jasné, kdo mluví. Situace se mění ve v. 3a, kde výraz *בְּשָׂדֵה הַרְרִי* *ó, horo má v poli* (vok.)<sup>5</sup> ukazuje, že ten, kdo mluví, je Hospodin. Tento oddíl je dobře vymezen, z jedné strany je to začátek nové kapitoly a *s<sup>e</sup>túmāh*<sup>6</sup> na konci 16,21, z druhé strany pomocí *s<sup>e</sup>túmāh* na konci v. 4.<sup>7</sup> Ve v. 4 končí přímá řeč pronášená Hospodinem a objevuje se tzv. formule posla *כֹּה אָמַר יְהוָה* *tak praví Hospodin* (v. 5), která jasně odděluje vv. 1-4 od toho, co následuje.<sup>8</sup>

2. Vv. 5-8 obsahují mudroslovný výrok, který se týká dvou cest. Začátek perikopy je určen, jak již bylo řečeno, tzv. formulí posla *כֹּה אָמַר יְהוָה*, která odděluje následující verše od vv. 1-4 a uvádí řeč Hospodinovu. Chybí však v LXX, která začíná přímo Hospodinovou řečí. Tento oddíl je ohraničen z jedné strany pomocí *s<sup>e</sup>túmāh* na konci v. 4, která však na konci v. 8 chybí jak v MT<sup>L</sup>, tak MT<sup>A</sup>.<sup>9</sup> *S<sup>e</sup>túmāh* na konci v. 6<sup>10</sup> rozděluje celou perikopu na dvě části, na část týkající se zlořečení a část týkající se požehnání. Konec celé perikopy je určen odlišným obsahem začínajícím ve v. 9 a týkajícím se lidského srdce, které je

---

<sup>4</sup> Např. D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 142 mluví o „eine seltsame Sammlung von Gedichten, Sprüchen und Reden“; J. BRIGHT, *Jeremiah*, 114 popisuje Jer 17 jako „miscellany“ a na str. 119 mluví o „miscellaneous file“; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 144 mluví o „verschiedene Stücke zusammengestellt“; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 416 nazývá Jer 17,1-13 jako „miscellaneous sayings“; L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 95 definuje Jer 17,5-13 jako „piezas sueltas, fragmentos supervivientes de otras unidades“; R. BRANDSCHEIDT, „Die Gerichtsklage des Propheten Jeremiah im Kontext von Jer 17“, 75 říká ohledně Jer 17, že člověk může mít „eher den Eindruck eines Textmosaiks als den einer wohlgeordneten Redaktion“; C. L. FEINBERG, „Jeremiah“, *Isaiah – Jeremiah – Lamentations – Ezekiel* (eds. F. E. GAEBELEIN – R. P. POLCYN) (EBC 6; Grand Rapids [MI]: Zondervan Publishing 1986) 482 vidí Jer 17 jako „important aphoristic or proverbial saying on the issues of life, sin, and the way of the curse and blessing“; F. B. HUEY, *Jeremiah, Lamentations* (NAC 16; Nashville [TN]: Broadman Press 1993) 171 považuje Jer 17 za „collection of messages that seem to be unrelated“; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 753 definuje Jer 16,1-17,18 jako „small collections of Jeremiah utterances, miscellaneous in nature“; L. C. ALLEN, *Jeremiah: A Commentary* (OTL; Louisville [KY] – London: Westminster J. Knox Press 2008) 198 hovoří o „five separate units“; srov. P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 220.

<sup>5</sup> Mnozí komentátoři místo *הַרְרִי* *ó, horo má* (vok.) čtou s *θ'* ὁπέων *hory* (gen.). Viz J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 778.

<sup>6</sup> V BHS je označena jako malé *Ⲁ* na konci odstavce.

<sup>7</sup> *S<sup>e</sup>túmāh* je přítomná jak v MT<sup>L</sup> tak i MT<sup>A</sup>. V kritickém vydání však nebylo možné napodobit rozlišení mezi oddíly uzavřenými a otevřenými ponecháním volného místa, jak se to objevuje ve starověkém manuskriptu. Ve shodě s užívaným systémem je otevřený oddíl označen souhláskou *ⲁ* a uzavřený oddíl souhláskou *Ⲁ*. Aby se předešlo mylnému dojmu, že se tyto dvě souhlásky nacházejí přímo v samotném manuskriptu, byly dány do závorek. C. RABIN – S. TALMON – E. TOV (eds.), *The Book of Jeremiah* (HUB; Jerusalem: Magnes Press – Hebrew University Press 1997) str. XIV.

<sup>8</sup> Na tomto rozdělení se velká většina exegetů shoduje. Srov. např. W. RUDOLPH, *Jeremia*, 113.115; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 485; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 774-775; G. FISCHER, *Jeremia 1-25*, 544.

<sup>9</sup> Podle J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 780 se *s<sup>e</sup>túmāh* objevuje v 4QJer<sup>a</sup> (fragment Jer 17,8-26). V kritickém vydání E. ULRICH A KOL., *Qumran Cave 4: X. The Prophets*, 163 je ponecháno volné místo se slovem *vacat* bez toho však, že by byla napsána *s<sup>e</sup>túmāh*. Srov. výše MT<sup>A</sup>.

<sup>10</sup> *S<sup>e</sup>túmāh* se objevuje jak MT<sup>L</sup> tak i MT<sup>A</sup>.

charakterizováno jako proradné a věrolomné. Tím jsou vv. 5-8 odděleny od vv. 9-10, které následují.<sup>11</sup>

3. Vv. 9-10 obsahují dva proverbiální nebo mudroslovné výroky, které se týkají jak povahy lidského srdce, tak i Hospodina, který odplácí každému podle jeho skutků. Mohlo by se jednat o jakýsi dialog mezi prorokem a Hospodinem (i když to není ve v. 9 přímo řečeno), nebo pouze o hlas Hospodinův, protože tyto verše patří k sobě.<sup>12</sup> Tento krátký oddíl je, kromě odlišného obsahu, určen v 4QJer<sup>a</sup> pomocí *s<sup>e</sup>tûmāh* na konci v. 8<sup>13</sup> a další *s<sup>e</sup>tûmāh* na konci v. 10.<sup>14</sup>

4. Ve v. 11 se jedná o proverbiální nebo mudroslovný výrok, který se týká nespravedlivě nabytého bohatství. Je to jediný verš, kde není jasné, kdo právě mluví. Ohraničení je dáno pomocí *s<sup>e</sup>tûmāh* na konci v. 10, které se objevuje také v 4QJer<sup>a</sup>.<sup>15</sup> MT<sup>L</sup> a MT<sup>A</sup> nerozdělují oddíl po v. 11, ale *s<sup>e</sup>tûmāh* je přítomné v 4QJer<sup>a</sup>.<sup>16</sup>

5. Ve vv. 12-13 se nachází nadšený chvalozpěv na Hospodina a vyhlášení soudu pro ty, kteří ho opouštějí. Oproti v. 11 se mění obsah. Z jedné strany zní volání radosti a chvály vůči Hospodinu, z druhé strany zaznívá odsouzení pro ty, kteří se od Hospodina vzdalují. Perikopa je vymezena z jedné strany pomocí *s<sup>e</sup>tûmāh* na konci v. 11, která se objevuje pouze v 4QJer<sup>a</sup>, a z druhé strany pomocí další *s<sup>e</sup>tûmāh* na konci v. 13.<sup>17</sup>

Někteří autoři připojují tyto dva verše (vv. 12-13) k následujícímu Jeremiášovu vyznání, které pokračuje ve vv. 14-18.<sup>18</sup> Podle nich individuální nárek začíná počátečním zvoláním. V takovém případě však zůstává problémem změna z první osoby plurálu

---

<sup>11</sup> Někteří však k vv. 9-10 připojují ještě v. 11 a vytváří tak jeden samostatný oddíl. W. RUDOLPH, *Jeremia*, 115; A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 28-29; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 142-143 (ale srov. str. 146, kde říká, že v. 11 „zum Vorhergehenden zu nehmen oder als selbständiges Wort zu beurteilen ist, ist nicht sicher“); G. WANKE, „Weisheit im Jeremiabuch“, *Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften* (ed. B. JANOWSKI) (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 10; Gütersloh: Ch. Kaiser 1996) 101-102, i když mluví o „vier Sprüche“ (vv. 5-6.7-8.9-10.11); G. FISCHER, *Jeremia 1-25*, 544.

<sup>12</sup> P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 231.

<sup>13</sup> Tak J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 780. V kritickém vydání 4QJer<sup>a</sup> je ponecháno volné místo se slovem *vacat*. *S<sup>e</sup>tûmāh* chybí jak v MT<sup>L</sup> tak i v MT<sup>A</sup>. Viz výše.

<sup>14</sup> *S<sup>e</sup>tûmāh* se objevuje jak MT<sup>L</sup> tak i v TM<sup>A</sup>. V kritickém vydání 4QJer<sup>a</sup> je ponecháno volné místo s *vacat*. Někteří připojují tyto verše k předchozímu oddílu (viz výše), další je přidávají k tomu, co následuje. J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 416-423; C. L. FEINBERG, „Jeremiah“, 483-485 a F. B. HUEY, *Jeremiah, Lamentations*, 171-175 spojují vv. 9-13 dohromady a vytváří z nich jednu perikopu; J. M. BRACKE, *Jeremiah 1-29* (Westminster Bible Companion; Louisville [KY]: Westminster J. Knox Press 2000) 147-148 spojuje naopak pouze vv. 9-10 a v. 11.

<sup>15</sup> Takto J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 786. V kritickém vydání 4QJer<sup>a</sup> je ponecháno volné místo s *vacat*.

<sup>16</sup> Takto J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 789. V kritickém vydání 4QJer<sup>a</sup> je volné místo s *vac*. Někteří připojují tento verš k vv. 5-8 a 9-10 a vytváří tak samostatný oddíl. W. RUDOLPH, *Jeremia*, 115; A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 28-29; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 142-143. Bracke připojuje v. 11 pouze k vv. 9-10. J. M. BRACKE, *Jeremiah 1-29*, 147-148.

<sup>17</sup> Takto je text vymezen v MT<sup>L</sup> a podle J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 792 také v 4QJer<sup>a</sup>. V kritickém vydání 4QJer<sup>a</sup> je ponecháno volné místo s *vacat*. V MT<sup>A</sup> a v MT<sup>P</sup> se objevuje *p<sup>e</sup>tuḥāh*, která naznačuje, že vv. 12-13 patří k sobě. V BHS je označena jako malé  $\text{B}$  na konci odstavce.

<sup>18</sup> W. BAUMGARTNER, *Die Klagededichte des Jeremia*, 40-41; H. G. REVENTLOW, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, 229-240; J. M. BERRIDGE, *Prophet, People, and the Word of Yahweh: An Examination of Form and Content in the Proclamation of the Prophet Jeremiah* (Basel Study of Theology 4; Zürich: EVZ Verlag 1970) 137; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 143.146; A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 29; D. R. JONES, *Jeremiah* (NCBC; Grand Rapids [MI]: W. B. Eerdmans 1992) 244.

(v. 12 מִקְדָּשֵׁינוּ [místo] naší svatyně) na první osobu singuláru (v. 14 רְפָאֵנִי uzdrav mě) a tuto těžkost je třeba vzít v úvahu.<sup>19</sup> Craigie ve svém komentáři interpretuje příponu נִי– jako třetí osobu singuláru, a ne jako třetí osobu plurálu, což je velmi problematické, a tím se snaží vyhnout danému problému.<sup>20</sup> Je pravda, že v některých případech נִי־ může také označovat třetí osobu mužského rodu singuláru,<sup>21</sup> ale to neplatí pro substantiva,<sup>22</sup> a proto výraz מִקְדָּשֵׁינוּ obsahuje koncovku první osoby plurálu, a ne třetí osoby singuláru.

Lundbom nabízí jinou možnost, totiž vnímat v. 12 jako samostatný oddíl a připojit v. 13 k následujícím vv. 14-18. Zdůvodňuje to na základě rétorické analýzy, s pomocí které se snaží dokázat, že vv. 13-16 jsou původním poetickým dialogem, který byl později rozšířen o vv. 16b-18. Proto přeskakuje *s<sup>e</sup>túmāh* v MT<sup>L</sup> a ve 4QJer<sup>a</sup> a *p<sup>e</sup>tûḥāh* v MT<sup>A</sup> a v MT<sup>P</sup>.<sup>23</sup> Problematickým však zůstává jeho tvrzení, že vv. 16b-18 jsou pozdějším dodatkem. Jak je možné to dokázat? Navíc vv. 14-18 mají svou vnitřní strukturu, jak bylo řečeno výše, a proto lze jen těžko připojit v. 13 k vv. 14-18.

Výše navržené rozdělení textu je obvykle přijímáno.<sup>24</sup> Mnozí exegeté uzavírají, že tyto výroky nejsou mezi sebou v žádném vztahu. Pokusím se však ukázat, že existují dobré motivy pro to, aby byly jednotlivé části mezi sebou pospojovány.

## 2. Struktura a vztahy

Na první pohled se výroky ve vv. 1-13, které vytváří náš úryvek a úvod, od sebe liší a zdají se být pouze jakoby volně položené vedle sebe bez toho, že by mezi nimi existovaly nějaké pevné vazby, které je navzájem spojují. Přesto lze při pozorném čtení najít slova, která se opakují a která vytváří vazbu mezi jednotlivými oddíly:<sup>25</sup>

1. Čtyřikrát se opakuje slovo לֵב *srdce*, které spojuje první tři oddíly (vv. 1.5.9.10);
2. dvakrát se objevuje slovo עֵץ *strom* (vv. 2.8), které spojuje první a druhý oddíl;
3. třikrát se zde nachází sloveso נתן Qal: *dát* (vv. 3.4.10), které spojuje první a druhý oddíl;

<sup>19</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 501.

<sup>20</sup> P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 229-230.

<sup>21</sup> נִי־ (pro נִי־) jako přípona 3. os. m. sg. je používána v některých slovesných formách (GKC, § 58a, i; srov. JM, 660-661: Paradigm 3) a v některých adverbích (GKC, § 100o; srov. JM, 686-687: Paradigm 20).

<sup>22</sup> Srov. GKC, § 91b, e; JM, § 94c, h.

<sup>23</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric*, 116-118; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 792-795.

<sup>24</sup> Např. D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 142-147; J. BRIGHT, *Jeremiah*, 114-115; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 348-357; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 483.489.494.497.500; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 384.388.394.398.402; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 220; W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 157-161. Další předkládají jiné rozdělení. Např. W. RUDOLPH, *Jeremia*, 113-117 spojuje druhý, třetí a čtvrtý oddíl (vv. 1-4; 5-11; 12-13); J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 416-423; C. L. FEINBERG, „Jeremiah“, 483-485 a F. B. HUEY, *Jeremiah. Lamentations*, 171-175 spojují třetí, čtvrtý a pátý oddíl (vv. 1-4; 5-8; 9-13); J. M. BRACKE, *Jeremiah 1-29*, 145-149 spojuje třetí a čtvrtý oddíl (vv. 1-4; 5-8; 9-11; 12-13); A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 144-146 a A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 29 spojují druhý, třetí a čtvrtý oddíl (vv. 5-11) a připojují vv. 12-13 ke třetímu Jeremiášovu vyznání (vv. 1-4; 5-11; 12-18); J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 46-48 vnímá v. 12 jako samostatný oddíl a připojuje v. 13 k vv. 14-18 (vv. 1-4; 5-8; 9-10; 11; 12; 13-18).

<sup>25</sup> K tomu, co následuje, srov. P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 220.

4. sloveso סור Qal: *odbočit* se objevuje dvakrát (vv. 5.13) a spojuje druhý a pátý oddíl;
5. další sloveso עזב Qal: *opustit* se opakuje třikrát (vv. 11.13[bis]) a spojuje čtvrtý a pátý oddíl;
6. dvakrát se zde nachází sloveso כתב Qal: *psát* (vv. 1.13[Ni]), které spojuje první a pátou část;
7. dvakrát se opakuje slovo מים *voda* (vv. 8.13), které spojuje druhou a pátou část;
8. třikrát se objevuje slovo ארץ *země* (vv. 4.6.13), které spojuje první, třetí a pátou část.

Z pozorného zkoumání textu vyplývá, že se vv. 1-4 nevztahují pouze k vv. 5-13 (לב [vv. 1.5.9.10]; עין [vv. 2.8]; נתן [vv. 3.4.10]; כתב [vv. 1.13(Ni)]; ארץ [vv. 4.6.13]), ale že se vztahují také k Jer 16, konkrétně k vv. 10-18, protože existuje alespoň pět společných bodů, které je navzájem spojují:

1. לב *srdce* (16,12; 17,1);
2. עבר Qal: *sloužit* (cizím bohům, jako otrok v cizí zemi [16,11.13; 17,4]);
3. נחלה *dědictví* (16,18; 17,4);
4. חטאת *hřích* (16,10.18; 17,1.3);
5. ארץ *země* (16,13[bis].14.15[bis].18.19; 17,4).

Navíc se objevuje stejná tematika:

1. hněv Hospodina (16,10.13.18; 17,4);
2. odvrácení se od Hospodina (16,11-12.17-18; 17,2);
3. zničení (16,16; 17,3-4);
4. otroctví (16,11.13; 17,4);
5. zlo, kterého se Izrael dopustil (16,10.18; 17.1.3).

Toto všechno ukazuje na to, že se vv. 1-4 mohou vnímat spíše jako jakýsi závěr oddílu, který započal v 16,10, než jako úvod k vv. 5-13.<sup>26</sup> Jestliže vv. 14-18 vytváří samostatný oddíl, jak bylo ukázáno výše, potom zůstávají vv. 5-13, které jsou předmětem mého zkoumání.

Existuje totiž další možnost, jak lze nahlížet na vv. 5-13, a zde začíná moje teze, totiž dívat se na tyto verše jako na text, který spojuje téma naděje a důvěry. Protože vv. 1-4 jsou spíše závěrem k tomu, co bylo řečeno v 16,10, je lepší na vv. 5-13 pohlížet jako na text zdůrazňující protiklad mezi skutečnou důvěrou na jedné straně a falešnou důvěrou na straně druhé. Tato pohled však není úplně nový. Alonso Schökel podotýká, že již autoři, kteří žili před Duhmem, vnímali tyto verše z tohoto pohledu. Např. Capella (1585) je charakterizoval takto: v. 9 „quis in Deo speret“; v. 11 „fiduciam in divitiis male partis“; v. 12 „in te spem nostram collocamus, non in divitiis non in Aegyptorum auxilio“.<sup>27</sup> Graf ve svém komentáři ke knize proroka Jeremiáše (1862) postupuje podobným způsobem.<sup>28</sup> Holt přímo říká,

<sup>26</sup> Viz např. H. LAMPARTER, *Prophet wider Willen: Der Prophet Jeremia* (BAT 20; Stuttgart: Calwer Verlag 1964) 160. Alonso Schökel – Sicre Diaz takto strukturují text: 16,10-13.16-18; 17,1-4. Malý oddíl 16,14-15 je podle nich dodatek zařazen po katastrofě jako výzva k naději. L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti* (Commenti biblici; Roma: Borla 1984) 564-566; srov. A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 28-29.

<sup>27</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 104 pozn. 17.

<sup>28</sup> K. H. GRAF, *Der Prophet Jeremia* (Leipzig: T. O. Weigel 1862) 243-245.

že společným tématem těchto veršů je kontrast mezi důvěrou v Boha a jistotou vytvořenou člověkem.<sup>29</sup>

Téma naděje (důvěry) se netýká pouze otázky, jaké hebrejské nebo řecké výrazy, které mají tento význam, jsou v textu použity. Nejedná se tedy o analýzu filologickou a sémantickou, protože *naděje* je postoj, dispozice nebo stav mysli, která může být vyjádřena nejrůznějšími způsoby.<sup>30</sup> Nicméně první sloveso pátého verše, po úvodní tzv. formulí posla יהוה אָמַר כֹּה *tak praví Hospodin*, je sloveso בָּטַח Qal: *důvěřovat, doufat*, které se znovu objevuje ve v. 7 a přímo se dotýká tohoto tématu. Poslední verš (v. 13) začíná substantivem מִקְוָה, což je deverbativní substantivum od slovesa קָוָה, jednoho ze sloves, které vyjadřují skutečnost *naděje* a *důvěry*.<sup>31</sup> Vv. 5-13 jsou tedy „zarámovány“ pomocí dvojice synonym, které vytváří inkluzi: בָּטַח na začátku (v. 5) a מִקְוָה na konci (v. 13). Na tyto verše lze proto pohlížet jako na text, který pojednává o pravé naději a o různých tvářích falešné důvěry.

V tomto úryvku je rozvedeno, v co nebo v koho, kromě Hospodina, může člověk skládat svoji důvěru: v další lidi, ve své poznání, v bohatství. Vv. 5-8 zdůrazňují první antitezi: člověk důvěřující v Hospodina je dán do kontrastu vůči člověku, který důvěřuje v druhého člověka (sám sobě). Vv. 9-10 představují další stupeň důvěry: srdce, tedy vnitřní jednání a postoj člověka, které zná do hloubky pouze Bůh. Ve v. 11 je zkoumána třetí falešná důvěra: bohatství. Postoje chvály na jedné straně a soudu vůči těm, kdo opouštějí Hospodina, na straně druhé (vv. 12-13) jsou zasazeny do formy jakéhosi osobního vyznání, které prorok pronáší.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> E. K. HOLT, „The Fountain of Living Water and the Deceitful Brook: The Pool of Water Metaphors in the Book of Jeremiah (MT)“, *Metaphor in the Hebrew Bible* (ed. P. VAN HECKE) (BETL 187; Leuven – Paris – Dudley [MA]: University Press 2005) 108: „this minor collection (17,5-13)... the common theme of which is the contrast between trusting in God and trusting in man-made safety“; srov. G. FISCHER, *Jeremia 1-25*, 539, který nadepisuje celou sedmnáctou kapitolu „Gesegnet, wer auf JHWH vertraut!“.

<sup>30</sup> D. SCHIBLER, „קוה“, *NIDOTTE* III, 894.

<sup>31</sup> *DEAB*, „I קוה“, 365 dává tomuto slovesu v Qal význam *sperare* a v Pi význam *attendere*. Další slovníky uvádí pro sloveso קוה v Qal význam *očekávat, čekat*. BDB, „I. קוה“, 875: *wait for* (existuje pouze ptc.); Pi: 1. *wait for, look eagerly for*; 2. *lie in wait for*; 3. *wait (linger) for*; KB, „I קוה“, 830: *warten / wait for*; Pi: *warten auf / wait for; erwarten / expect*. Podle *HALOT*, „I קוה“, II, 1082 má sloveso קוה v Qal a v Pi vždy stejný význam, totiž *await a hope*.

<sup>32</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 100; L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, 566-567.

Text proto může být strukturován následujícím způsobem:<sup>33</sup>

- A falešná důvěra – důvěřovat v jiného člověka (vv. 5-6)  
pravá důvěra – důvěřovat v Hospodina (vv. 7-8)
- B falešná důvěra – srdce člověka (v. 9)  
pravá důvěra – Hospodin zná lidské srdce (v. 10)
- C falešná důvěra – bohatství (v. 11)
- D pravá důvěra – Hospodina chvála a naděje pro Izrael (vv. 12-13aα)  
soud pro ty, kdo opouštějí Hospodina (v. 13aβ-b)

---

<sup>33</sup> Dalším pokusem, jak vnímat vv. 1-13 jako jeden celek patřící k sobě, byl navrhnout od P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 220. Podle nich je možné se na tyto verše dívat z pohledu hříchu a jeho důsledků:

- A obvinění Judy z hříchu – je napsán v srdci – a soud (vv. 1-4)
- B zlořečený člověk (v. 5)
- C místo přebývání zlořečeného člověka (v. 6)
- D požehnaný člověk (v. 7)
- E plody požehnaného člověka (v. 8)
- F proradné srdce nadevšechno (v. 9)
- F' Hospodin zkoumá srdce / vnitřní část (v. 10a)
- E' Hospodin odplatí každému podle skutků (v. 10b)
- D' kdo získá bohatství nespravedlivě, ztratí ho a bude pošetilým (v. 11)
- C' místo Hospodinova přebývání (v. 12)
- B' Hospodin, naděje Izraele (v. 13a)
- A' obvinění a soud těch, kdo opouští Hospodina, zapsání do země (v. 13b-d)

V centru je podle nich kontrast mezi proradným srdcem a Hospodinem, který ho zkoumá do hloubky (vv. 9-10a). Diskutabilní však zůstává např. srovnání mezi C – C', protože je trochu přehnané srovnávat místo přebývání zlořečeného člověka na poušti (v. 6) a vzývání chrámu (řada vokativů!) jako místo přebývání Hospodina (v. 12). Rovněž srovnání mezi D – D' je problematické. Podle navrženého schématu by se očekávalo něco, co se týká Hospodina, a ne pouze člověka, který se neprávem obohatil. Protože vv. 1-4 vytváří spíše konkluzi k textu, který začal v 16,10, jak bylo ukázáno výše, je tato struktura sporná.

## Část druhá: Výklad úryvku

MT klade vv. 5-13, nebo alespoň jejich začátek, protože není úplně zřejmé, kde přímá řeč končí, do úst Hospodinovi (כֹּה אָמַר יְהוָה *tak praví Hospodin*), zatímco podle LXX se jedná o mudroslovné výroky, které sice mají obecnou platnost, ale které nepronáší Hospodin.

V prorockých knihách se věta כֹּה אָמַר יְהוָה objevuje velmi často, v samotné knize proroka Jeremiáše ji nalezneme 153krát. Právem se lze ptát, jaký má tato úvodní věta smysl. Poprvé ji nezávisle na sobě více prozkoumali Köhler a Lindblom<sup>1</sup> a objevili, že uvádí určitý literární druh (výrok posla), jehož předlohu bylo možné nalézt v profánní oblasti. Wildberger později použil technický termín *formule posla* („Botenformel“),<sup>2</sup> který se vžil a je používán dodnes.

Úvodní כֹּה אָמַר יְהוָה však v našem textu vytváří určitý problém. Očekávalo by se, že to bude sám Hospodin, kdo bude mluvit, jak napovídá i sloveso אָמַר Qal: *říkat*, po kterém vždy následuje sdělení (na rozdíl od slovesa רָבַר Pi: *mluvit*).<sup>3</sup> Zatím však obsah slov, která následují, ukazuje, že se nejedná o prorocký výrok ve vlastním smyslu slova, ale spíše o jakýsi mudroslovný výrok, který objasňuje a rozvíjí téma dvou cest, podobně jako Žl 1. Jedná se o mudroslovné uvažování, ne o Hospodinovu řeč! Kvůli tomu někteří tento úvod כֹּה אָמַר יְהוָה vynechávají, popřípadě ho na tomto místě považují za nepatřičný vzhledem k obsahu vv. 5-8, které následují. Z pohledu textové kritiky zde však má toto uvedení své pevné místo, jak bylo ukázáno výše, a nelze ho vynechat.

Jaký smysl tedy má כֹּה אָמַר יְהוָה v textu? Skutečně má začít mluvit Hospodin, nebo mají tato slova jiný význam? Odpověď na tuto otázku dal Rottzoll,<sup>4</sup> který zkoumal výraz ... כֹּה אָמַר a rozlišil tři významy, které toto spojení může získat:

1. ... כֹּה אָמַר jako *formule posla*;
2. ... כֹּה אָמַר jako *formule „ve jménu (někoho)“*;
3. ... כֹּה אָמַר jako *formule vyhlášení*.

1. Ještě před tím, než bylo vynalezeno písmo, bylo možné doručit nějaký vzkaz nebo zprávu pouze ústně. Nějakému poslovi bylo tedy doslovně řečeno, co má říci, protože bylo nebezpečí, že kdyby použil vlastních slov, mohlo by dojít ke zkreslení poselství.<sup>5</sup> Znamenalo to tedy, že jestliže bylo poselství předáváno ústní formou, muselo mít určitý styl, aby bylo možné si ho dobře zapamatovat a aby bylo pro adresáta pochopitelné.<sup>6</sup> S vynalezením písma

---

<sup>1</sup> L. KÖHLER, *Deuterocesaja (Jesaja 40-55) stilkritisch untersucht* (BZAW 37; Giessen: A. Töpelmann 1923) 102-104; J. LINDBLOM, *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur* (Uppsala Universitets Årsskrift 1924.1; Uppsala: A. B. Lundequistska Bokhandeln 1924) 98-108.

<sup>2</sup> H. WILDBERGER, *Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia* (Zürich: Zwingli Verlag 1942) 48.

<sup>3</sup> H. H. SCHMID, „כֹּה אָמַר 'mr sagen“, *THATI*, sl. 213.

<sup>4</sup> D. U. ROTTZOLL, „Die *kh 'mr* ... – Legitimationsformel“, *VT* 39 (1989) 323-340.

<sup>5</sup> L. KÖHLER, *Deuterocesaja (Jesaja 40-55) stilkritisch untersucht*, 102.

<sup>6</sup> C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede* (Beiträge zur evangelischen Theologie 31; München: Ch. Kaiser<sup>5</sup>1978) 75.



a s jeho používáním získalo v dopisech poučení posla konkrétní psanou formu.<sup>7</sup> V tomto smyslu slova ... כֹּה אָמַר uvádí přesnou citaci toho, kdo posla posílá.

2. Formule ... כֹּה אָמַר může mít další význam, totiž že někdo mluví „ve jménu (někoho)“. Je používána tehdy, když někdo mluví jako představitel někoho jiného (krále, Boha) a zastupuje ho. V tom případě ten, kdo je poslaný, používá spojení ... כֹּה אָמַר a svobodně tlumočí své pověření nebo poslání, aby prokázal svou totožnost před tím, s kým má jednat (1Kr 2,27-30; Iz 36,2-10 [= 2Kr 18,17-25]; Nm 20,14-20).<sup>8</sup> Slova, která vyslanec říká, tedy nejsou nějakou přesnou citací slov toho, kdo ho poslal, ale jakýmsi „osobním průkazem“, který ho opravňuje k realizaci své mise.

3. Formule ... כֹּה אָמַר může mít také význam *formule provolání*. Jako taková *formule provolání* otvírá královský výnos, dekret nebo nařízení a jestliže reprezentuje slovo krále, je neodvolatelná a směrodatná. Existují dva odlišné druhy provolání, první se blíží výrokům, které začínají formulí „ve jménu (někoho)“ (Ex 5,6-9.10), druhé se blíží poselstvím, které jsou vyjádřeny doslova (1Kr 22,26-27 [= 2Pa 18,25-26]).<sup>9</sup>

Tradičně<sup>10</sup> je na profetismus ve Starém zákoně pohlíženo především z hlediska předání nějakého poselství. To se skládá z poslání proroka, jeho pověření a předání sdělení, ve kterém ohlašuje skrze *formuli posla* to, co mu odevzdal ten, kdo ho poslal.<sup>11</sup> Podle Rottzolla je však otázkou, zda proroci mluví pouze Hospodinovým jménem, a tedy předávají přesné znění Hospodinova poselství. Není třeba spíše počítat s tím, že כֹּה אָמַר יְהוָה je používáno ve významu „ve jménu (někoho)“ (srov. 2Kr 9,1-3.6.9; Iz 56,1-2; Jer 26,18; 28,2-3), a tedy, že není přesnou citací, ale pouze opravňuje ke hlásání daného poselství?<sup>12</sup> Tento smysl vyplývá nepřímě z Jeremiášových textů, kde se nachází vyjádření בְּשֵׁם יְהוָה ve jménu Hospodina týkající se falešných proroků, kteří Hospodinovým jménem prorokují lež (11,21; 26,9.16.20; 44,16; בְּשֵׁמִי v mém jménu [mluví Hospodin]: 12,16; 14,14-15; 23,25; 27,15; 29,9.21.23; 44,26; בְּשֵׁמוֹ [nevzývají] tvé jméno: 10,25; בְּשֵׁמוֹ v jeho jménu: 20,9).<sup>13</sup> Proroci zde obvinění začínají alespoň jednu část svých výroků (viz Jer 28,2; srov. 1Kr 22,11) větou כֹּה אָמַר יְהוָה, která může být použita pouze ve významu „ve jménu (někoho)“, protože nebyli posláni Hospodinem, a proto nemohou tlumočit Hospodinova slova. Z druhé strany Jeremiáš na obvinění ze strany kněží, proroků a lidu, že je falešným prorokem, odpovídá שְׁלַחְנִי יְהוָה Hospodin mě poslal (Jer 26,8-9.12). Ukazuje to na to, že používá כֹּה אָמַר יְהוָה jako *formuli posla*, tedy že věrně předává Hospodinovo slovo. Z jakého důvodu však Jeremiáš pronáší slova לֹא-אֶזְכְּרֵנוּ וְלֹא-אֲדַבֵּר עוֹד בְּשֵׁמוֹ nebudu ho (= Hospodinovo slovo) již připomínat a nebudu již mluvit v jeho jménu (20,9)? Podle

<sup>7</sup> D. U. ROTTZOLL, „Die kh 'mr ... – Legitimationsformel“, 325-326.

<sup>8</sup> D. U. ROTTZOLL, „Die kh 'mr ... – Legitimationsformel“, 327.

<sup>9</sup> D. U. ROTTZOLL, „Die kh 'mr ... – Legitimationsformel“, 330. Tento aspekt Rottzollova článku zde nebudu víc rozebírat.

<sup>10</sup> Viz studie Köhlera, Lindbloma a dalších citované výše.

<sup>11</sup> S. WAGNER, „אָמַר“, TWAT I, sl. 366.

<sup>12</sup> D. U. ROTTZOLL, „Die kh 'mr ... – Legitimationsformel“, 333.

<sup>13</sup> Přesněji řečeno, v Jer 11,21; 26,9.16 a 44,16 je Jeremiáš obviněn z falešného prorokování; v 10,25 jsou to rody, které nevzývají Hospodinovo jméno; v 12,16 a 44,26 má lid přísahat Hospodinovým jménem. Ohledně použití fráze בְּשֵׁם יְהוָה ve SZ, viz H. A. BRONGERS, „Die Wendung b<sup>e</sup>šēm jhwh im Alten Testament“, ZAW 77 (1965) 1-19, především str. 7-8.14-16.

Rottzolla existuje jediné možné vysvětlení. Zatímco ostatní proroci nebyli poslání, a přesto se odvažují mluvit Hospodinovým jménem, Jeremiáš je oprávněn používat כֹּה אָמַר יְהוָה nejenom jako *formuli posla*, tedy přesně tlumočit Hospodinova slova, ale i jako formuli „ve jménu (někoho)“, tedy volně sdělovat Hospodinovo poselství. Formule „ve jménu (někoho)“ se stává jakýmsi potvrzením jeho úkolu, protože je poslán Hospodinem a také je jím pověřen. To znamená, že pouze prorok, který je poslán, se může odvolávat na ustanovení samotným Hospodinem, může stát v důvěrném společenství s ním (Jer 23,21-22) a má pravomoc používat formuli כֹּה אָמַר יְהוָה ve významu *Hospodinovým jménem říkám* (= mluví Jeremiáš).<sup>14</sup>

Jestliže tedy כֹּה אָמַר יְהוָה ve v. 5 je použito ve smyslu *ve jménu Hospodina / Hospodinovým jménem říkám* (= mluví prorok Jeremiáš),<sup>15</sup> mizí problém, že nenásleduje Hospodinova řeč vyjádřená prorockým výrokem ve vlastním smyslu slova, ale že se jedná spíše o mudroslovný výrok (Jeremiášova slova).<sup>16</sup> כֹּה אָמַר יְהוָה tak vyjadřuje legitimní pověření od Hospodina a má v textu své pevné místo.

Jeremiáš má za úkol tlumočit Hospodinova slova především Judovi, ale také ostatním národům. Ohlašování Božího poselství stojí v centru jeho kázání. Jeremiáš předkládá Hospodinova slova lidu a očekává jeho odpověď. Tato dvojí funkce, na jedné straně být mluvčím Hospodina a na druhé straně být mluvčím lidu, z něj dělá prostředníka mezi Hospodinem a lidem. Být věrný tomuto úkolu, ohlašovat Hospodinovo slovo přináší Jeremiášovi mnoho problémů. Lid mu nechce naslouchat (6,10.19; 8,9), naopak ho haní a usiluje ho zabít (17,15; 20,8; 38,4).<sup>17</sup>

V tomto zorném úhlu získávají slova, která následují ve vv. 5-8, hlubší význam. Vyznání מְבֹטָחוֹ יְהוָה וְהָיָה בֵּיהוָה אִשֶׁר יִבְטַח בְּרוּךְ הַגִּבּוֹר *požehnaný muž, který doufá v Hospodina a Hospodin je jeho důvěrou* (v. 7) vyjadřuje hlubokou osobní zkušenost s Hospodinem, zkušenost, kterou navzdory všem těžkostem a nepřátelstvím přináší úkol tlumočit Hospodinova slova. Pouze člověk, který toto všechno zakusil a překonal, může vyznat jasné přesvědčení, tedy že důvěřuje v Hospodina a pouze v něm našel a na něj složil svoji důvěru.

<sup>14</sup> D. U. ROTTZOLL, „Die *kh 'mr* ... – Legitimationsformel“, 339-340.

<sup>15</sup> Co se týká tradičního překladu přítomným časem, viz GKC, § 106n (srov. JM, § 112g) a JM, § 112f. Minulým časem překládá כֹּה אָמַר יְהוָה např. J. BRIGHT, *Jeremiah*, 114; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 419; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 489; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 25,15-52,34* (ATD 21; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982) 142; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 47.779.

<sup>16</sup> Podle H. H. SCHMID, „אָמַר 'mr sagen“, sl. 213 sloveso אָמַר může v 1. os. sg. představovat tzv. vysvětlující perfektum (*perfectum declarativum*), kterým se chce vyjádřit, že se tvrzení a jednání shodují. Do této oblasti může, podle Schmida, spadat také formule כֹּה אָמַר יְהוָה, která se překládá *tak praví Hospodin (právě nyní skrze mě)*.

<sup>17</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 144-145.

## Kapitola první: Důvěra v člověka a důvěra v Hospodina (17,5-8)

Vv. 5-8 obsahují mudroslovný výrok týkající se tématu dvou cest, zdůrazňují první protiklad a živý kontrast mezi dvěma typy lidského charakteru: člověk, který spoléhá na sebe a důvěřuje v dalšího člověka, je zlořečený (vv. 5-6), zatímco člověk, který důvěřuje v Hospodina, je požehnaný (vv. 7-8). Tento protiklad je vyjádřen pomocí podmanivého obrazu, typicky orientálního, který je vzat z oblasti přírody. Na morální život člověka a na jeho budoucnost je pohlíženo z jedné strany jako na pouštinu, která je plná písku, a tedy neplodná, z druhé strany jako na břeh podél proudící vody, kde je bujný porost (stromy, keře). Jazyk úryvku se zdá být blízký Žl 1, avšak metafory k sobě těsněji přiléhají a jsou více rozvinuty.<sup>1</sup>

Holladay vidí ve vv. 5-8 Jeremiášovu odpověď na slova vyslovená v 15,19-21, kde ho Hospodin volá k obrácení.<sup>2</sup> Existují však další úryvky v Jeremiášově knize, které by mohly souviset s těmito verši (10,23-24; 14,20-22; 15,19-21; 20,11-13; 21,8-10; 38,17-18; 42,9-22). Je proto těžké s jistotou tvrdit, že 17,5-8 je odpovědí na 15,19-21, i když to může být jedna z možností.<sup>3</sup>

### 1. Člověk zlořečený (17,5)

První verš (v. 5) se týká člověka, který spoléhá pouze na sebe a důvěřuje v druhého člověka, a proto je prohlášen za zlořečeného. Po úvodní tzv. *formuli posla* כֹּה אָמַר יְהוָה tak praví Hospodin následuje výrok, který se vyznačuje tím, že se jedná o zlořečení vyjádřené třemi krátkými větami závisujícími na počátečním אָרִוּר הַגִּבֹּר zlořečený muž. Je hoden zlořečení muž:

1. אִשֶּׁר יִבְטַח בְּאָדָם který doufá v člověka;
2. וְשָׂם בְּשֵׁר זְרָעוֹ a spoléhá na svou paži;
3. וּמִן־יְהוָה יִסּוּר לְבוֹ a od Hospodina odklání své srdce.

Tato tři tvrzení se vzájemně podporují. První dvě vyjadřují kladnou volbu člověka, zatímco třetí je negativní (odvrácení se od Hospodina). Kdo se spoléhá na jakoukoli lidskou podporu a dává jí význam, který nemůže mít, protože se jedná o stvoření (אָדָם člověk, בָּשָׂר maso, tělo), je zlořečený, poněvadž ve svém životě nedal Bohu místo, které mu patří. Důsledky tohoto jednání jsou popsány v následujícím v. 6.<sup>4</sup>

#### 1.1. 17,5aβ אָרִוּר הַגִּבֹּר zlořečený muž

Kletba začíná výrokem אָרִוּר הַגִּבֹּר zlořečený muž. Jak ukazují další biblické úryvky (např. Jer 11,3; 20,15) a některé mimobiblické texty,<sup>5</sup> jedná se o typický způsob, jak zlořečení začít. Tato věta je paralelní k výroku požehnání הַגִּבֹּר בְּרוּךְ požehnaný muž ve v. 7.

<sup>1</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 158-159.

<sup>2</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 489.

<sup>3</sup> Srov. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 780.

<sup>4</sup> G. GHIBERTI, „Maledetto uomo che confida nell'uomo.” *Riflessioni su Ger 17,5-10 e Gv 2,24-25*“, *Asprenas* 4 (1984) 426-427.

<sup>5</sup> Srov. např. zlořečení, které uzavírá nápis na hrobě objevený v Siloam, vesnici ležící jižně od Jeruzaléma, a pocházející přibližně z roku 700 př. Kr.: אָרִוּר הַגִּבֹּר אִשֶּׁר יִבְטַח בְּאָדָם אֶת־זֵאת zlořečený muž, který otevře tento

Spojení **אָרוֹר הָאִישׁ הַגִּבֹּר** se objevuje pouze zde, ale rovnocenné spojení **אָרוֹר הָאִישׁ** *zlořečený muž*<sup>6</sup> se v MT objevuje šestkrát (Dt 27,15; Joz 6,26; 1Sam 14,24.28; Jer 11,3; 20,15).<sup>7</sup> V Jer 11,3 syntagma **אָרוֹר הָאִישׁ (אָשֶׁר) זְלוֹעָה מִן הָאִישׁ** *zlořečený muž (který) pravděpodobně pochází z liturgie zlořečení v Dt 27,15-26, kde první zlořečení (v. 15) má stejný styl a poslední zlořečení (v. 26) se objevuje ve stejném kontextu jako v Jer 11,3.*<sup>8</sup> V Jer 20,15, kde se podruhé u Jeremiáše toto spojení objevuje, je to sám prorok, kdo zlořečí člověku (přirovnanému k městům vyvráceným bez milosrdenství Bohem a k člověku, proti kterému se valí bitva), který ohlásil jeho otcí zprávu o prorokově narození. Jedná se však o úplně jiný kontext, který se netýká našeho textu.<sup>9</sup>

Otázkou je, jaký přesný význam má substantivum **גִּבֹּר**. To je odvozeno od kořene **גבר**, který má v Qal význam *být silnější, být mohutný, mít převahu*, a v tom případě by **גִּבֹּר** znamenalo *silák, válečník, bojovník*.<sup>10</sup> Může však také znamenat jednoduše *muž* jako ten, který je silnější než ženy a děti, které je třeba chránit.<sup>11</sup> Protože se **גִּבֹּר** objevuje v žalmech ve výrocích, které mají sapienciální ráz (**אֲשֶׁר־י הַגִּבֹּר**: Žl 34,9; 40,5; 94,12; 127,5), lze uzavřít otázku ve smyslu, že v textu Jer 17,5 je **גִּבֹּר** poetickým synonymem za **אִישׁ** *muž* a má rovněž význam *muž*.<sup>12</sup> Tímto směrem jde jak LXX (ὁ ἄνθρωπος), tak také Vg („homo“).<sup>13</sup>

V knize proroka Jeremiáše se **גִּבֹּר** objevuje devětkrát (17,5.7; 22,30; 23,9; 30,6; 31,22; 41,16; 43,6; 44,20). **גִּבֹּר** může být používáno paralelně s **אִישׁ** *muž* (Jer 22,30; Mi 2,2), se **זָכָר** *muž, samec* (Jer 30,6), s **אָנוּשׁ** *člověk* (Jb 4,17) a s **אָדָם** *člověk* (Jb 14,10). Jako výraz opačný se používá **אִשָּׁה** *žena* (Dt 22,5; Jer 44,20) a **נְקִבָּה** *žena, samice* (Jer 31,22). To však

---

(*hrob*). Co se týká tohoto textu, viz J. C. L. GIBSON, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions: Volume I. Hebrew and Moabite Inscriptions* (Oxford: Clarendon Press 1973) 24; T. G. CRAWFORD, *Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age* (American University Studies – Series VII. Theology and Religion 120; New York: P. Lang 1992) 98. Ohledně zlořečení v klínopisných textech pocházejících z Mezopotámie, viz F. POMPONIO, *Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica* (Testi del Vicino Oriente antico – 2. Letterature mesopotamiche 1; Brescia: Paideia 1990).

<sup>6</sup> K překladu viz níže.

<sup>7</sup> **אָרוֹר** se u Jeremiáše objevuje ještě třikrát: jednou je to ve 20,14 ve výrazu **אָרוֹר הַיּוֹם** *zlořečený den* a dvakrát ve 48,10 ve spojení **עֲשֵׂה אָרוֹר זְלוֹעָה** *zlořečený, kdo koná* (Hospodinovo dílo nepoctivě) a **אָרוֹר בּוֹנֵה** *zlořečený, kdo odpírá* (svému meči krev).

<sup>8</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 621.

<sup>9</sup> Podle J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 871 je možné, že Jer 20,15 opět pochází z Dt 27,15.

<sup>10</sup> H. KOSMALA, „The Term *Geber* in the Old Testament and in the Scrolls“, *Congress Volume, Rome 1968* (eds. G. W. ANDERSON A KOL.) (VTSup 17; Leiden: E. J. Brill 1969) 159-169.

<sup>11</sup> BDB, „I. גִּבֹּר“, 150; C. L. FEINBERG, „Jeremiah“, 485; *DEAB*, „I. גִּבֹּר“, 86; srov. KB, „I. גִּבֹּר“, 168; *HALOT*, „I. גִּבֹּר“, I, 175-176.

<sup>12</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 491; srov. P. BOVATI, *Geremia 30-31* (Dispense ad uso degli studenti; Roma: PIB 1997-1998) 94. Duhm mluví o „ein absichtlich poetischer Ausdruck“. D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 142. Většina exegetů překládá **גִּבֹּר** jako *muž*. P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 225 ponechávají základní význam **גִּבֹּר** jako *strong man*; G. FISCHER, *Jeremia 1-25*, 540 dává *starke* do závorky

<sup>13</sup> Syr má „gbr“ *muž*. R. P. SMITH (ed.), „gbr, gbr“, *TSyr* I, sl. 644 překládá „gbr“ jako „gauro“, „vir“; J. P. SMITH, „gbr, gbr“, *CSD*, 59 říká, že „gbr“ znamená *man* (especially a strong or mighty man = Lat. „vir“, while „br nš“ = „homo“). Tg čte **גברא** (*ten*) *muž*. Substantivum **אִישׁ** není používáno v biblické aramejštině, ale na jeho místě se objevuje **גִּבֹּר**, které znamená jednoduše *muž*. H. KOSMALA, „גִּבֹּר“, *TWAT* I, sl. 913; viz M. JASTROW, „גִּבֹּר II“, *DTI*, 208, který dává **גִּבֹּר** význam *man*.

neznamená, že גִּבֹּר jako takové má význam muž (podobně jako אָדָם nebo אִנּוּשׁ), ani neznamená muž v obecném smyslu, pro kterého MT používá výraz אִישׁ. Substantivum גִּבֹּר může v sobě obsahovat prvek síly, především v obecném smyslu slova, ale prvotní význam silák, bojovník<sup>14</sup> je zúžen a גִּבֹּר je používáno ve významu muž. Předpokládá se, že druhotným významem byl od počátku význam sexuální, totiž samec, a že si גִּבֹּר tento význam uchovalo, protože v rabínské hebrejštině je גִּבֹּר normálním slovem pro označení (velkého) penisu.<sup>15</sup> V MT je slovo גִּבֹּר často používáno (bez toho, že by v sobě obsahovalo fyzickou sílu nebo mužnost) ve významu muž, který se nachází ve zvláštním vztahu k Bohu. V žalmech je nějaký muž nazýván גִּבֹּר, když se nachází v důvěrném vztahu s Bohem, doufá v něho, bojí se ho a dělá to, co Bůh žádá (Žl 18,26; 34,9; 37,23-24; 40,5.9-12; 52,8-10; 88,5; 89,49-52; 94,12). Stejná myšlenka se nachází i v Jer 17,7, kde je rovněž pro člověka, který doufá v Hospodina, použito גִּבֹּר, zatímco zde je zlořečený, protože se od něj vzdaluje.<sup>16</sup> Je možné, že v Jer 17,5 se גִּבֹּר vztahuje k izraelskému muži, který je spojen s Hospodinem smlouvou.<sup>17</sup>

Pasivní participium אָרַרְךָ zlořečený, které se u Jeremiáše objevuje šestkrát (11,3; 17,5; 20,14.15; 48,10[bis]), je jedno z hebrejských slov, které vyjadřuje zlořečení a kletbu ve SZ.<sup>18</sup> Je odvozeno od slovesa אָרַר Qal: *proklínat, zlořečit* a ve spojení אָרַרְךָ + *podmět* (může jím být zájmeno druhé nebo třetí osoby singuláru či plurálu, popřípadě osoba nebo věc) má speciální význam. Protože se jedná o jmennou větu, není vždy jasné, zda je použita ve významu indikativu (*zlořečený je*) nebo ve významu přání (*ať je zlořečený*). Je proto třeba vždy sledovat kontext, i když úplná jistota chybí.<sup>19</sup> Jediné místo, kde lze s jistotou říct, že se jedná o přání, je Jer 20,14a, kde se objevuje הָיִים אָרַרְךָ, které je třeba přeložit jako *ať je zlořečený den*, protože paralelní výraz v 20,14b má בָּרוּךְ הַיּוֹם *ať není požehnán*.<sup>20</sup>

Formule zlořečení הָיִים אָרַרְךָ zlořečený muž zde má dvojí význam: 1. Na jedné straně označuje osobu, které se zlořečení týká. Ta je sice určena pouze obecně jako גִּבֹּר, ale následně je blíže charakterizována podle svého jednání (v. 5aγ-b). 2. Z druhé strany spojení הָיִים אָרַרְךָ vytváří oblast zlořečení, to znamená oznamuje možné zlo (v. 6), do kterého může upadnout

<sup>14</sup> Srov. H. KOSMALA, „The Term *Geber* in the Old Testament and in the Scrolls“, 160-161.

<sup>15</sup> H. KOSMALA, „גִּבֹּר“, sl. 914.

<sup>16</sup> H. KOSMALA, „גִּבֹּר“, sl. 915-916.

<sup>17</sup> J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 419.

<sup>18</sup> A. BOUDART, „Maledizione“, *DEB*, 795. Zlořečení a kletba může být vyjádřena rovněž slovesem I אָלַה Qal: *zlořečit, proklínat, vyslovit* a odvozenými substantivy אָלָה *zlořečení* a \*תְּאָלָה *zlořečení* (existuje pouze tvar תְּאָלָה); dále slovesy בָּרַךְ (použité jako eufemismus pro zlořečení); זָעַם Qal: 1. *zlořečit, proklínat*, 2. *nadávat, spílat*; נָקַב Qal: 1. *propíchnout, prorazit*, 2. *stanovit*, 3. *zlořečit*; קָבַב Qal: *zlořečit, proklínat*, „očarovat“ (v pohledu více nebo méně magického); קָלַל Pi: *považovat za lehké* > *zlořečit* a z toho odvozeným substantivem קָלָלָה *zlořečení*. R. P. GORDON, „אָרַר“, *NIDOTTE I*, 526; srov. D. STUART, „Curse“, *ABD I*, 1218.

<sup>19</sup> Co se týká Jer 17,5, většina exegetů překládá הָיִים אָרַרְךָ indikativem *zlořečený je muž* nebo jednoduše *zlořečený muž*. Konjunktivem překládá např. J. BRIGHT, *Jeremiah*, 114 a J. A. DURLESSER, „Poetic style in Psalm 1 and Jeremiah 17:5-8“, 38. Ostatní starověké překlady následují MT (LXX: ἐπικατάρατος ὁ ἄνθρωπος; Vg: „maledictus homo“; Tg: לִיט גִּבֹּרָא *zlořečený muž*; Syr: „ljt hw gbr“ *zlořečený právě ten muž*).

<sup>20</sup> J. SCHARBERT, „אָרַר“, *TWAT I*, sl. 440; proti W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 491.

ten, kdo spáchá skutek jmenovaný ve formuli zlořečení.<sup>21</sup> Jinými slovy, kletba chce odradit člověka od jednání, jehož důsledkem je zlořečení. Je tedy jakýmsi krajním prostředkem k tomu, aby se zabránilo šíření zla.

Co to přesně znamená být אָרֹר, vyplývá především ze sémantického srovnání se slovem בָּרֵךְ *požehnaný*.<sup>22</sup> Ten, kdo je אָרֹר, je zasáhnut a pronásledován neštěstím, jeho existence je pod trvalou hrozbou zhouby, zániku a smrti. Asi nejpůsobivějším popisem takové osoby ve SZ je text Dt 28,15-68.<sup>23</sup> Ve všem, co dělá, ho pronásleduje pouze neúspěch: bude zmatený, zničený, velmi rychle zahyne, zasáhne ho mor, padne vysílením, bude mít horečku a zimnici, dopadne na něj meč, obilná rez a sněť, déšť se obrátí v písek a prach, Bůh ho ponechá zničení a vraždění, bude poražen svými nepřáteli, jeho mrtvola bude pohozena nebeskému ptactvu a pozemské zvěři, bude raněn vředy a boulemi, svrabem a prašivinou, šílenstvím, slepotou a pomatením mysli, bude týrán a odírán po všechny dny, jeho žena bude zneuctěna, bude oloupen o svůj majetek a nikdo ho nezachrání, zešílí z toho všeho, bude zasažen na celém těle nevyléčitelnými vředy, bude předmětem úděsu a posměchu, jeho úrodu sežerou kobylky a červi, děti půjdou do zajetí, bude úplně zahlazen, půjde do zajetí, dostane každou nemoc, která existuje, bude se chvět strachem, nebude si jist svým životem atd.<sup>24</sup>

Předpokládá se, že síla vyřčeného slova, ať už se týká zlořečení nebo požehnání, závisí na několika věcech:

1. na osobě, která ho pronáší (její dispozice, moc a postavení);
2. na okolnostech, ve kterých je slovo proneseno;
3. na posluchačích, kterým nebo o kterých je slovo řečeno (jejich očekávání a vnímání).

Zlořečení, podobně jako požehnání, není automatické a neodvolatelné, ale má účinnost pouze tehdy, jestliže je vysloveno osobou, která má autoritu nebo je k tomu pověřena (Bůh, král, proroci, kněží, starší), je vysloveno na vhodném místě a ve správném čase a případně je doprovázeno patřičnými gesty nebo rituály.<sup>25</sup>

Ten, od kterého pochází každé vyhlášení za אָרֹר, je Bůh, jeho slovo je nezrušitelné (Gn 3,14.17; 4,11; 5,29; 12,3; Jer 11,3; Ml 2,2). Bůh může změnit zlořečení v požehnání a naopak.<sup>26</sup> Oblast možného zla, která je určena vyhlášením אָרֹר, je určena Bohem. אָרֹר je ten, kdo překračuje hranice stanovené Božími příkazy, tedy ten, kdo jedná v oblasti, kterou Bůh zakázal, zatímco בָּרֵךְ je ten, kdo jedná podle Božích příkazů.<sup>27</sup>

---

<sup>21</sup> C. A. KELLER, „אָרֹר 'rr verfluchen“, *THAT I*, sl. 238-239.

<sup>22</sup> *DEAB* dává slovesu בָּרַךְ v Qal význam *rivestire di forza salutare, benedire* (existuje pouze tvar ptc. pas.); v Pi význam *benedire = accordare, augurare a qlc. (qlcs.) la potenza necessaria alla realizzazione di un compito particolare e in una situazione particolare*. *DEAB*, „II בָּרַךְ“, 79. Viz další úryvky, kde אָרֹר stojí v protikladu k בָּרַךְ (Gn 9,25-26; 27,29; Nm 24,9; Dt 28,3-6.16-19; Sdc 5,23; Jer 20,14; srov. Nm 22,12).

<sup>23</sup> Prvotně jde na tomto místě o deuteronomistickou interpretaci všech negativních projevů exilu národa, ne jednotlivce jako takového.

<sup>24</sup> Srov. C. A. KELLER, „אָרֹר 'rr verfluchen“, sl. 237-238.

<sup>25</sup> W. J. URBROCK, „Blessings and Curses“, *ABD I*, 755.

<sup>26</sup> Viz historii Balaáma (Nm 22-24; především 22,12), kterému Bůh zabraňuje prohlásit svůj lid za אָרֹר, ale naopak ho vede, aby ho prohlásil za בָּרַךְ (Nm 23,8.11.20.25; 24,9.10). Co se týká změny požehnání ve zlořečení, viz Ml 2,2.

<sup>27</sup> C. A. KELLER, „אָרֹר 'rr verfluchen“, sl. 239-240.

Z tohoto pohledu je výraz אָרִיר v Jer 17,5 velmi silný: za první je vložen do úst Hospodinovi, a proto je neodvolatelný, a za druhé nechybí popis toho, čím bude takový člověk zasáhnut, jaký je jeho osud v budoucnosti (v. 6). Bída a stále nebezpečí budou doprovázet toho, kdo vloží svoji důvěru v lidské síly a v důsledku toho se přestává spoléhat na Hospodina.

## 1.2. 17,5ay בְּאֶדָם יִבְטַח אִשְׁרָל který doufá v člověka

Toto je první důvod, proč je אִשְׁרָל muž z předchozí věty zlořečený, totiž že יִבְטַח בְּאֶדָם doufá v člověka. Otevírá se zde pojetí důvěry, které je naprosto centrální a teologicky velmi důležité nejenom v knize proroka Jeremiáše, ale také v celém SZ, protože vyjadřuje, jaký je, anebo by měl být, základní vztah mezi lidem Izraele a Hospodinem.<sup>28</sup>

Věta אִשְׁרָל יִבְטַח בְּאֶדָם který doufá v člověka začíná částicí אִשְׁרָל (podobně jako i v. 7), o které se někteří domnívají, že se příliš nehodí do poezie, ale spíše se blíží próze.<sup>29</sup> Jenom v samotné knize Žalmů se však אִשְׁרָל objevuje velmi často (přibližně stokrát), takže je zvláštní tvrdit, že částice אִשְׁרָל není v poezii příliš vhodná. Podle Holladaye mohl na text Jer 17,5 mít vliv Žl 1.<sup>30</sup> To je však málo pravděpodobné, protože i když doba vzniku Žl 1 není známá, obecně se předpokládá, že pochází z doby poexilní,<sup>31</sup> zatímco Jer 17,5-8 lze spíše datovat do konce VII. stol. př. Kr.<sup>32</sup>

Sloveso בטח má v Qal základní význam *doufat, důvěřovat (v), spoléhat se (nač)*.<sup>33</sup> U Jeremiáše se objevuje celkem šestnáctkrát (5,17; 7,4.8.14; 9,3; 12,5; 13,25; 17,5.7; 28,15; 29,31; 39,18; 46,25; 48,7; 49,4.11).<sup>34</sup> V MT je toto sloveso příznačné především pro modlitby a hymny, které oslavují a zdůrazňují vztah mezi Bohem a jeho lidem.<sup>35</sup> בטח však označuje

<sup>28</sup> R. W. L. MOBERLY, „בטח“, NIDOTTE I, 644.

<sup>29</sup> Srov. např. D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 144: „dagegen nähert אִשְׁרָל sich wieder der prosaischen Sprachen“.

<sup>30</sup> Srov. W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 491.

<sup>31</sup> Kromě A. CRUELLS, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 25, který ho datuje do druhé pol. V. stol. př. Kr., viz H.-J. KRAUS, *Psalmen: I. Teilband. Psalmen 1-59* (BKAT 15.1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1978) 133-134, podle kterého je jistě poexilní. L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos I (Salmos 1-72): Traducción, introducciones y comentario* (Nueva Biblia Española; Estella [Navarra]: Editorial Verbo Divino 1992) 131 říká, že je pozdní. Podle Ravasi je Žl 1 poexilní, snad ze III. stol. př. Kr. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi: Volume I° (1-50)* (Lettura pastorale della Bibbia 12; Bologna: EDB 1997) 76.

<sup>32</sup> Co se týká vztahu mezi Jer 17,5-8 a Žl 1, viz *Exkurz: Vztah mezi Jer 17,8; Žl 1 a Amenemopetovou moudrostí (učení) IV,6,1-12*.

<sup>33</sup> Viz slovníky KB, „בטח“, 118: *sich sicher fühlen, Vertrauen haben / be reliant, trust*; v Hi בטח má význam 1. *zum Vertrauen auf jmd bestimmen / cause to trust*; 2. *Vertrauen einflößen / do make trust*; BDB, „I. בטח“, 105: *trust, be confident*; v Hi: *cause to trust, make secure*; HALOT, „I. בטח“, I, 120: 1. *to feel secure, to trust*; 2. *absolutně to be confident*; 3. *ptc. unsuspecting*; v Hi: 1. *to cause to rely*; 2. *to inspire confidence*; DEAB, „I. בטח“, 67: 1. *confidare*; 2. *confidare (in), fidarsi (di)*; v Hi: 1. *incitare a confidare (in)*; 2. *mettere al sicuro*.

<sup>34</sup> V G. LISOWSKY – L. ROST, „בטח“, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, 209-210 chybí Jer 48,7. V knize proroka Jeremiáše se objevují navíc substantiva בטח *bezpečí, důvěra* (Jer 23,6; 32,37; 33,16; 49,31) a מִבְּטַח *bezpečí, doufání, důvěra* (Jer 2,37; 17,7; 48,13).

<sup>35</sup> Pouze v žalmech se בטח objevuje 46krát.

nejenom vlastnost nebo stav myslí toho, kdo si je jistý a bezstarostný (stavové sloveso často vyjádřené pomocí participia), ale vyjadřuje také původ a činnost, která k postoji důvěry vede, rozvíjí ji nebo k ní směřuje. **בטח** tedy může vyzývat k důvěře, která se má teprve uskutečnit, nebo naopak kárá, jestliže se jedná o nepodložený entuziasmus.<sup>36</sup>

Odsouzení člověka, který důvěřuje v druhého člověka, není téma, které by se omezovalo pouze úryvek Jer 17,5-8, ale objevuje se i na jiných místech (např. Iz 36,6; Mi 7,5; 2Kr 18,21). U samotného Jeremiáše lze nalézt další dva texty, které ukazují na nebezpečí důvěřovat v druhého člověka a na důsledky (= potrestání), které takovéto jednání přináší.

Prvním textem je Jer 9,3a, kde věta **אִישׁ מִרְעֵהוּ הַשְׁמֵרוּ וְעַל-כָּל-אָח אֶל-תְּבַטְחוּ** *střeďte se každý před svým druhem a na žádného bratra nespolehejte*<sup>37</sup> odráží smutnou lidskou zkušenost, která se týká zrady přítele nebo dokonce vlastního bratra. Žalmista a prorok Micheáš to vědí velmi dobře (Žl 12,3; Mi 7,5-6). Izaiáš vidí v jednání, které je obráceno proti bližnímu, znamení příchodu velkého Hospodinova trestu jako důsledku zlého jednání lidu (Iz 9,18; srov. 19,2) a samotný Jeremiáš zná tuto skutečnost ze své osobní zkušenosti (Jer 12,6). Jedno ze znamení mesiánské doby bude, že se rozdělené rodiny znovu sjednotí (Mi 3,23-24).<sup>38</sup>

V Jer 46,25 je vyhlášeno tvrdé odsouzení proti Amónu z Théb,<sup>39</sup> proti faraónovi, Egyptu, jeho bohům a jeho králům: **וְעַל הַבְּטָחִים בּוֹ הִנְנִי פּוֹקֵד... הֲלֵה, יָא זָסָאֲחֻ... אַ פְּרוֹתֵי תֵּם, כְּדוֹ בְּנֵהוּ דּוֹפְאִי.**<sup>40</sup> Výraz **וְעַל הַבְּטָחִים בּוֹ** *ti, kdo v něho doufají* může označovat samotné Egyptany,<sup>41</sup> ale hrozba může v sobě zahrnovat také politické poměry a vazby, které charakterizovaly vztah mezi Egyptem a Babylónií, a nebezpečí, které z toho pro Judsko vyplývalo. Spojení **וְעַל הַבְּטָחִים בּוֹ** může odkazovat k Židům, kteří uprchli v roce 583 př. Kr. do Egypta, aby unikli hněvu Babylóňanů kvůli zavraždění Gedaljáše v Mispě, kterého ustanovili jako správce země (Jer 41).<sup>42</sup> Protože se spoléhali na Egypt, podstoupili stejný osud, jaký byl určen Egyptanům. Jinou možností je, že **וְעַל הַבְּטָחִים בּוֹ** označuje zbytek proegyptské strany v Jeruzalémě, která usilovala o spojení s Egyptem, což bylo nebezpečné, protože se tím národ otvíral možnému náboženskému synkretismu.<sup>43</sup> Ať už **וְעַל הַבְּטָחִים בּוֹ** označuje tu nebo onu skupinu, v každém případě nedoufá v Hospodina, a proto musí být zasažena Božím trestem.<sup>44</sup>

<sup>36</sup> E. GERSTENBERGER, „**בטח**, *bṭḥ* vertrauen“, *THAT* I, sl. 302-303.

<sup>37</sup> Imperativ **נִי הַשְׁמֵרוּ** v tomto kontextu znamená *střeďte se, chraňte se* (před), *dávejte si pozor* (na).

<sup>38</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 543.

<sup>39</sup> Théby, hebrejsky **תַּי**, bylo druhé nejvýznamnější řecké město v Egyptě hned po Memfis, hebrejsky **תַּי**, které se nacházelo přibližně 225 km severně od Elefantiny a asi 700 km od Středozemního moře. D. B. REDFORD, „Thebes (Place)“, *ABD* VI, 442.

<sup>40</sup> Základní význam slovesa **פִּקֵד** není jasný (viz *HALOT*, „**פִּקֵד**“, II, 955-956). Spíše než tradičnímu překladu *navštívit* je třeba dát přednost významu Qal: *zasáhnout, zakročit* (proti). *DEAB*, „**פִּקֵד**“, 339.

<sup>41</sup> Tak R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 772.

<sup>42</sup> C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 456; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 387.

<sup>43</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 37-52: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 21C; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 2004) 226.

<sup>44</sup> G. L. KEOWN – P. J. SCALISE – T. G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52* (WBC 27; Dallas [TX]: Word Books 1995) 294.



Důvod, proč člověk nemá skládat svou důvěru v druhého člověka, je nalezen v Žl 146,3, kde žalmista říká: *לֹא תִשְׁעָה בְּבֶן-אָדָם שְׂאִין לוֹ תְּשׁוּעָה* *nedoufejte v urozené, v syna člověka, u něhož není vysvobození*. Neschopnost zachránit (*לֹא תִשְׁעָה* *u něhož není vysvobození*) je příčinou, proč je zbytečné a marné doufat v člověka, ať už se jedná o bohatého nebo chudého. Žl 118 vyhláší totéž: *טוֹב לְחַסוֹת בַּיהוָה מִבְּטַח בְּאָדָם* *lépe je hledat útočiště v Hospodinu, než důvěřovat v člověka* (v. 8), a v následujícím verši říká *טוֹב לְחַסוֹת בַּיהוָה מִבְּטַח בְּבָנִיבִים* *lépe je hledat útočiště v Hospodinu, než důvěřovat v urozené* (v. 9).<sup>45</sup>

Ve SZ najdeme pouze dvě místa, kde důvěřovat v něco nebo někoho jiného než v Boha není vnímáno negativně. Prvním příkladem je Sdc 20,36, kde se Izraelité spoléhají na svou vojenskou zálohu (*כִּי בָטְחוּ אֶל-הָאֲרָב* *neboť spoléhali na zálohu*), dalším příkladem je Př 31,11, kde srdce muže spoléhá na svou statečnou ženu (*בְּהָ לֵב בַּעֲלָהּ* *spoléhá na ni srdce jejího manžela*).

V Jer 17,5 je sloveso *בָּטַח* dáno do souvislosti se slovem *בְּאָדָם*. Hebrejské *אָדָם* znamená buď *člověk*, *lidská bytost* nebo také *lidé*, *lidstvo* (ve smyslu kolektivním) či *člověk* jako jednotlivec.<sup>46</sup> Mnoho překladů však nerozlišuje mezi *אָדָם* *člověk* a *גִּבּוֹר* *muž* a obě slova překládají stejně.<sup>47</sup> V hebrejštině se však jedná o dva různé výrazy, i když se jejich význam částečně překrývá, a proto je třeba vyjádřit rozdíl mezi *אָדָם* a *גִּבּוֹר* také v překladu.<sup>48</sup> Text LXX a Vg však na rozdíl od MT neuvádí dvě různá slova, ale má pouze *ὁ ἄνθρωπος* – *ἐπ' ἄνθρωπον*, popřípadě „homo“ – „in homine“. Tg však a rovněž Syr používají dva odlišné výrazy, *גברא* – *באנשא* *muž – člověk* (oba se členem) a „gbr“ – „br nš“ *muž – člověk*.

Substantivum *אָדָם* se v MT objevuje velmi často,<sup>49</sup> u samotného Jeremiáše se nachází třicetkrát.<sup>50</sup> Nikdy se neobjevuje jako femininum, v plurálu, v konstruktivním tvaru nebo

<sup>45</sup> Sloveso *חָסַח* Qal: *hledat útočiště* je zde téměř synonymem slovesa *בָּטַח* Qal: *doufat, důvěřovat*.

<sup>46</sup> DEAB, „I-*אָדָם*“, 25. Podle HALOT, „I-V *אָדָם*“, I, 14-15 může mít slovo *אָדָם* sedm významů: 1. ve smyslu kolektivním *mankind, people*; 2. *individual man*; 3. ve smyslu kolektivním *mankind*; 4. *leather*; 5. vlastní jméno *Adam*; 6. *ground*; 7. *Adam*, jméno města, které se nachází v údolí Jordánu. Viz DEAB, „I-V *אָדָם*“, 25; srov. BDB, „*אָדָם*“, 9; KB, „I-III *אָדָם*“, 12-13. Co se týká rozdílu mezi *אָדָם* a *אִישׁ* viz A. M. GRANT, „*adam* and *'ish*: Man in the OT“, *AusBR* 25 (1977) 2-11.

<sup>47</sup> Viz např. italské překlady A. PENNA, *Geremia*, 150 a A. WEISER, *Geremia (Capp. 1-25,14)* (AT 20; Brescia: Paideia 1987) 285, které mají *uomo – uomo* (německý originál A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 25,15-52,34*, 142 však rozlišuje mezi *Mann – Mensch*).

<sup>48</sup> V německých překladech C. H. CORNIL, *Das Buch Jeremia*, 212; F. GEISEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 99; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 25,15-52,34*, 142; A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 24 a G. FISCHER, *Jeremia 1-25*, 540 je tento rozdíl vyjádřen skrze *Mann – Menschen*. Viz další překlady, např. J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 419: *man – mankind*; L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 95: *quien – hombre*; J. A. DURRESSER, „Poetic style in Psalm 1 and Jeremiah 17:5-8“, 38: *fellow – people*; L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, 565: *chi – uomo*; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 489: *man – human beings*; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 388: *man – men*; A. CRUELLS, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 17: *baró – home*; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 225: *strong man – humankind*; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 47.779: *man – mortals*.

<sup>49</sup> Přesně 554krát. Podle A. EVEN-SHOSHAN (ed.), „*אָדָם*“, *NCOT*, 14-16 se objevuje 561krát v MT, ale v tomto počtu je zahrnuto také vlastní jméno *Adam* v Gn 4,25; 5,1(bis).3.4.5; 1Pa 1,1.

s nějakou zájmenou příponou, ale pouze jako maskulinum singuláru v absolutním tvaru.<sup>51</sup> Z různých textů SZ vyplývá, že slovo אָדָם se o člověku používá převážně tehdy, když se na něj pohlíží ve vztahu ke skutečnosti stvoření. Nepoužívá se tedy k popisu člověka, když se mluví o jeho každodenním životě nebo o jeho sociálních vztazích, ale užívá se tehdy, když je vnímán ve svém lidství. Historie spásy, vztah mezi Bohem a jeho lidem není nikde popisován pomocí výrazu אָדָם.<sup>52</sup> SZ vysvětluje, co je člověk ve své podstatě, ale především když stojí před Bohem, když na něm závisí. Člověk jako takový nemůže být plně pochopen, jestliže jeho existence není dána do souvislosti s Bohem. אָדָם tedy označuje *člověka*, který je s Bohem ve vztahu.<sup>53</sup>

Protiklad mezi Bohem a člověkem získává na důležitosti, když se člověk musí rozhodnout, na koho složí svou důvěru, a když je důvěřování v Boha vnímáno jako protiklad ke spoléhání se na člověka. Ne náhodou je v těchto textech použito slovo אָדָם (např. Mi 5,6 a Žl 36,8: אָדָם בְּנֵי אָדָם *synové člověka*; Žl 118,8: אָדָם; 146,3: אָדָם בְּן־אָדָם *syn člověka*).<sup>54</sup> Použití výrazu אָדָם v Jer 17,5 jde v této linii. Zdůrazňuje se tím lidský rod, k němuž jednotlivý člen patří, a také že se jako stvořená bytost staví proti Bohu. V kontextu označuje protiklad mezi důvěrou v Boha na jedné straně a důvěrou v člověka na straně druhé.<sup>55</sup>

Tvrdé odsouzení muže, který אָדָם בְּטַח יִבְטַח *doufá v člověka*, může vést k rozhodnutí následovat cestu důvěry v Boha. Tato cesta vede k životu, zatímco v opačném případě je důsledkem volby člověka smrt. Otázka je to tak zásadní, že ji někteří autoři dokonce dávají do souvislosti s prvním přikázáním לֹא יְהִי־לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־פְּנֵי *nebudeš mít jiného boha (jiné bohy) mimo mne* (Ex 20,3; Dt 5,7),<sup>56</sup> protože Hospodin je o dva verše dále

<sup>50</sup> Jer 2,6; 4,25; 7,20; 9,21; 10,14.23; 16,20; 17,5; 21,6; 27,5; 31,27.30; 32,19.20.43; 33,5.10(bis).12; 36,29; 47,2; 49,15.18.33; 50,3.40; 51,14.17.43.62. Devětkrát, obvykle ve hrozbách, je אָדָם spojeno s בְּהִנֵּה (7,20; 21,6; 27,5; 31,27; 33,10.12; 36,29; 50,3; 51,62), sedmkrát se používá ve výročích, které se týkají neobydlených oblastí (2,6; 4,25; 32,43; 49,18.33; 50,40; 51,43), třikrát se vztahuje k modlám (10,14; 16,20; 51,17), dvakrát k lidským mrtvolám, které naplní zemi (9,21; 33,5) a dvakrát se objevuje ve výročích, které se týkají katastrofických událostí člověka (47,2; 49,15). F. MAAS, „אָדָם“, *TWAT I*, sl. 87.

<sup>51</sup> C. WESTERMANN, „אָדָם 'ādām Mensch“, *THAT I*, sl. 43; V. P. HAMILTON, „אָדָם“, *NIDOTTE I*, 262-263.

<sup>52</sup> Viz dva literární celky (Gn 1-11; Kaz), kde se אָדָם objevuje často a kde se týká člověka jako stvoření, popřípadě ve vztahu ke svému Stvořiteli. C. WESTERMANN, „אָדָם 'ādām Mensch“, sl. 44-45.

<sup>53</sup> C. WESTERMANN, „אָדָם 'ādām Mensch“, sl. 50.

<sup>54</sup> C. WESTERMANN, „אָדָם 'ādām Mensch“, sl. 52.

<sup>55</sup> Srov. C. WESTERMANN, „אָדָם 'ādām Mensch“, sl. 56.

<sup>56</sup> O přesném významu výrazu עַל־פְּנֵי se diskutuje. Viz B. S. CHILDS, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (OTL; Philadelphia: Westminster Press 1974) 402-403; J. I. DURHAM, *Exodus* (WBC 3; Waco [TX]: Word Books 1987) 277.284-285; J. C. HOLBERT, *The Ten Commandments: A Preaching Commentary* (The Great Texts; Nashville [TN]: 2002) 19-21. McConville se domnívá, že přikázání vylučuje uctívání jiných bohů spolu s Hospodinem, protože synkretismus byl typický pro biblický svět. Izrael chtěl často uctívat jiné bohy spolu s Hospodinem. Specifické pojetí Hospodinovy tváře lze ukázat na nápisu, který byl nalezen v Kuntillet 'Ajrud (pochází přibližně z roku 800 př. Kr.) a který zmiňuje Hospodina a jeho Ašeru. Podle tohoto přikázání nesmí být žádné zobrazení nebo symbol jiného božstva v Hospodinově svatyni. Proto výraz עַל־פְּנֵי, který doslova znamená *na mé tváři*, musí být přeložen *v mé přítomnosti* nebo nějak podobně. J. G. MCCONVILLE, *Deuteronomy* (AOTC 5; Leicester: Apollos – Downers Grove [IL]: Inter Varsity Press 2002) 125-126.

definován jako **אל קנא** *Bůh žárlivý* (Ex 20,5; Dt 5,9).<sup>57</sup> To se zdá být přehnané, protože důvěra v člověka sama o sobě ještě nemusí zbožšťovat. Na druhou stranu následující slova o odklonění srdce od Hospodina ukazují, že toto doufání v člověka není jenom nějakým „přirozeným“ spoléháním se a důvěřováním v druhého člověka, jak je to normální ve zdravých mezilidských vztazích, ale obsahuje v sobě něco negativního, protože důsledkem je odvrácení se od Hospodina. Jestliže člověk doufá v něco nebo v někoho jiného, co není Bůh (bratr, člověk, farao, lež), volí si vědomě cestu smrti.

### 1.3. 17,5a **וְשָׂם בְּשֵׁר זָרְעוּ** a *spoléhá na svou paži*

Nyní je představen druhý motiv, kvůli kterému si člověk zaslouhuje, aby byl zlořečen, totiž **וְשָׂם בְּשֵׁר זָרְעוּ**.<sup>58</sup> Z poetického hlediska je výraz **אָדָם** *člověk* (v. 5aγ) paralelní ke slovu **בְּשֵׁר** *tělo, maso* (v. 5aδ) a sloveso **בָּטַח** Qal: *doufat, důvěřovat* (v), *spoléhat se* (nač) je paralelní s **זָרְעוּ**...**וְשָׂם**.<sup>59</sup>

Sloveso **שָׂם** nebo **שָׂמוּ**, které se zde objevuje se dvěma akuzativy, má v Qal základní význam *klást, položit, vložit*, ale mimoto může také znamenat *učinit*.<sup>60</sup> Výraz **בְּשֵׁר** má základní význam *tělo, maso*, ale někteří ho překládají jako *smrtelné tělo*, aby lépe vyjádřili kontrast mezi člověkem, který musí zemřít, a Bohem, který je věčný.<sup>61</sup> **זָרְעוּ** označuje *paži, předloktí*, ale metaforicky může znamenat také *sílu* nebo v přeneseném smyslu slova i *oporu, podpěru*.<sup>62</sup> Doslova věta **וְשָׂם בְּשֵׁר זָרְעוּ** znamená *a dělá z těla svou paži*.<sup>63</sup> Překlad zde navržený (*a spoléhá na svou paži*) vyjadřuje smysl dané věty.<sup>64</sup>

<sup>57</sup> Viz např. S. C. KETTLER, *Biblical Counsel – Resources for Renewal: An Annotated Topical Bibliography of Works Containing Biblical Counsel for Person Seeking Lasting Solutions to Life's Problems* (Newark [DE]: Lettermen Associates 1993) 687. Souvislost mezi tímto Jeremiášovým textem a Ex 20,3 byla vnímána také během Reformace, kdy se v protestantském prostředí diskutovalo o možnosti používání obrazů v kostelích. Viz k tomu A. KARLSTADT, „On the Removal of Images“, *A Reformation Debate: Karlstadt, Emser, and Eck on Sacred Images. Three Treatises in Translation* (eds. B. D. MANGRUM – G. SLAVIZZI) (Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies<sup>2</sup>1998) 24.

<sup>58</sup> Vg v tomto případě následuje MT („et ponit carnem brachium suum“), zatímco LXX se trochu liší: καὶ στηρίσει σάρκα βραχίονος αὐτοῦ ἐπ' αὐτόν *a bude opírat maso své paže o něj*. Smysl však zůstává stejný.

<sup>59</sup> J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 419.

<sup>60</sup> BDB, „I. שָׂם“, 964 dává mezi jinými i význam Qal: *make, constitute* (se dvěma akuzativy); podobně KB, „I. שָׂם“, 921 v Qal: *hinlegen = machen / put down = make*, se dvěma akuzativy pak znamená *machen zu / make to*; HALOT, „I. שָׂם“, II, 1324 dává slovesu שָׂם význam Qal: *to incapacitate or enable* a upřesňuje, že se dvěma akuzativy znamená *to make something into something else*; DEAB, „שָׂם, שָׂמוּ“, 407: se dvěma akuzativy שָׂם znamená Qal: *fare qlcs. di qlc*.

<sup>61</sup> Tak např. J. BRIGHT, *Jeremiah*, 115 a J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 419.

<sup>62</sup> Viz níže. Takto překládá např. J. BRIGHT, *Jeremiah*, 115; L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 95 a W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 388. Srov. čtení Tg, který má **בסרא רהצניה וישוי** *a dělá tělo svou jistotou, důvěrou*. Podle M. JASTROW, „רַחֲוֹתָן“, *DT II*, 1458 רַחֲוֹתָן znamená *safety, reliance, security, faith*.

<sup>63</sup> Takto překládá např. A. PENNA, *Geremia*, 150; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 350 a W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 489.

<sup>64</sup> Srov. další české překlady: *opírá se o pouhé tělo* (ČEP), *a kterýž klade tělo za rámě své* (BKr), *kdo za svou oporu pokládá smrtelníka* (LP).

Substantivum **בָּשָׂר** *tělo, maso* se u Jeremiáše vyskytuje jedenáctkrát (7,21; 11,15; 12,12; 17,5; 19,9[tris]; 20,15; 25,31; 32,27; 45,5) a je vždy v singuláru.<sup>65</sup> Texty, ve kterých se **בָּשָׂר** objevuje, ukazují, že **בָּשָׂר** se používá nejen pro člověka, ale i pro zvířata. Vedle základního významu má **בָּשָׂר** také mnohé další sekundární významy.<sup>66</sup> Tak **בָּשָׂר** může znamenat *maso* (člověka, zvířat), *jídlo (pokrm)*,<sup>67</sup> *tělo*, v eufemistickém smyslu *ohanbí*<sup>68</sup> atd. **בָּשָׂר** je pravděpodobně nejdůležitějším a nejčastějším antropologickým termínem, který v sobě nejvíce zahrnuje vnější a tělesný aspekt lidské přirozenosti. Z toho důvodu může být přeložen podle kontextu jak *maso*, tak i *tělo*.<sup>69</sup> Bůh nikdy není nazýván jako **בָּשָׂר**, ale naopak je jasně od něho odlišen. V případech, ve kterých je slovo **בָּשָׂר** dáváno do souvislosti s Bohem, je zdůrazněna nesmírná vzdálenost mezi **בָּשָׂר** a Bohem a jeho naprostá závislost na Bohu. Bůh je svatý, věčný, všemohoucí atd., tedy má všechny charakteristiky, které jsou v naprostém protikladu k člověku.<sup>70</sup>

Jer 17,5 klade do jasného protikladu výrazy **אָדָם** a **בָּשָׂר** na jedné straně (v. 5a) oproti slovům o Hospodinu na straně druhé (v. 5b). Jasně to vyjadřuje rovněž text 2Pa 32,8: **זָרַע בָּשָׂר וְעַמּוֹ יְהוָה וְלִעְזָרְנוּ וְלִהְיוֹת אֱלֹהֵינוּ לְעִזְרוֹנוּ וְלִהְיוֹת מִלְחָמֹתֵינוּ** *paže z masa, ale s námi je Hospodin, náš Bůh, aby nám pomohl a bojoval naše boje*, kde výraz **זָרַע בָּשָׂר** *paže z masa* stojí v opaku ke slovům **מִלְחָמֹתֵינוּ וְלִהְיוֹת אֱלֹהֵינוּ לְעִזְרוֹנוּ וְלִהְיוֹת מִלְחָמֹתֵינוּ** *Hospodin, náš Bůh, aby nám pomohl a bojoval naše boje*. Podobně vyhocený kontrast najdeme i v dalších textech, např. v Žl 56,5: **לֹא אֵירָא מִהַיְעֲשֶׂה בָּשָׂר לִי** *v Bohu důvěřuji, nebudu se bát, co mi může udělat tělo* nebo v Jer 32,27: **הֲלֵא אֱלֹהֵי כָל־בָּשָׂר** *hle, já jsem Hospodin, Bůh veškerého těla*. Také z tohoto důvodu je člověk falešným předmětem důvěry.<sup>71</sup>

Holladay se ptá, zda zde výraz **בָּשָׂר** s významem *tělo, maso* není skrytou narážkou na Jeremiášovu sexualitu. Kvůli osamocení, jak o tom svědčí Jer 15,17, a kvůli příkazu

<sup>65</sup> Jedinou výjimkou v MT je pl. ve výrazu **בְּשָׂרִים** (Př 14,30), který většina komentátorů překládá jako *život těla* (pl. rozšíření?). Viz B. K. WALTKE, *The Book of Proverbs: Chapters 1-15* (NICOT; Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 2004) 606; T. LONGMAN III, *Proverbs* (BCOTWP; Grand Rapids [MI]: Baker Academic 2005) 306-307; J. A. KITCHEN, *Proverbs* (A Mentor Commentary; Fearn: Christian Focus 2006) 319.

<sup>66</sup> Co se týká dalších významů, viz N. P. BRATSIOTIS, „בָּשָׂר“, *TWAT* I, sl. 851-867; S. FERNÁNDEZ-ARDANAZ, „Evolución en el pensamiento hebreo sobre el hombre: Estudio diacrónico de los principales conceptos antropológicos“, *RCT* 12 (1987) 279-281.

<sup>67</sup> Výrazem **בָּשָׂר** dokonce může být označeno lidské maso jako pokrm pro další lidi, nadsázka pro označení extrémního bída (Lv 26,29; Dt 28,53.55; Jer 19,9); **בָּשָׂר** může být také použito metaforicky (Iz 49,26; Mi 3,3; Za 11,9.16; Žl 27,2; Jb 19,22).

<sup>68</sup> **בָּשָׂר** znamená *genitálie* (Ex 28,42; srov. Lv 6,3; 16,4), *pyj* (Gn 17,11.14.23.24.25; Lv 15,2.3.7.13.16; Ez 16,26; 23,20), *pochvu* (Lv 15,19). Viz A. BRENNER, *The Intercourse of Knowledge: On Gendering Desire and 'Sexuality' in the Hebrew Bible* (Biblical Interpretation Series 26; Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1997) 38; D. ERBELE, „Gender Trouble in the Old Testament: Three Models of the Relation Between Sex and Gender“, *SJOT* 13 (1999) 133-134. Jako eufemistický výraz je použito „bšr“ pro *pyj* mužského božstva v *KTU* 1.24:8-9. Co se týká použití „bšr“ v ugaritštině, viz M. C. A. KORPEL, *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine* (UBL 8; Münster: UGARIT-Verlag 1990) 117. Ohledně možnosti, že **בָּשָׂר** v Jer 17,5 naráží na Jeremiášovu sexualitu, viz níže.

<sup>69</sup> Viz N. P. BRATSIOTIS, „בָּשָׂר“, sl. 857-863.

<sup>70</sup> Srov. D. ERBELE, „Gender Trouble in the Old Testament“, 132.

<sup>71</sup> R. B. CHISHOLM, „בָּשָׂר“, *NIDOTTE* I, 777.

se neženit (16,1-4) může mít, podle něho, věta וְשָׁם בְּשֵׁר זָרְעוּ a *spoléhá na svou paži* specifický a osobní význam pro Jeremiáše.<sup>72</sup> Možná, že je na tom něco pravdy, ale nelze to nijak dokázat. Mluvit v tomto kontextu o Jeremiášově sexualitě znamená pohybovat se pouze na rovině hypotéz. Podle Lundboma použití slova בְּשֵׁר může předjímat, ale ještě nepředpokládá dualismus *tělo – duch*, jak ho nalezneme u Pavla (Řím 7,5; 8,3.6).<sup>73</sup>

V Jer 17,5 je בְּשֵׁר dáno do souvislosti se זָרְעוּ. Vedle יָד s významem *ruka* (může však také označovat *paži, rameno*), זָרְעוּ znamená ve vlastním smyslu slova *paži, rameno, především předloktí*.<sup>74</sup> V MT se objevuje docela často (91krát), i když u Jeremiáše nalezneme זָרְעוּ pouze pětkrát (17,5; 21,5; 27,5; 32,17; 48,25). Přibližně v jedné čtvrtině výskytů je v MT použito ve významu *rameno, paže* (21krát), v dalších tří čtvrtinách je זָרְעוּ použito ve významu metaforickém. Z nich se více jak jedna polovina objevuje ve významu specificky teologickém.<sup>75</sup> Když je זָרְעוּ použito metaforicky, může označovat *paži, rameno* člověka nebo Boha (např. Ex 6,6; 15,16; Žl 79,11; 89,11; Iz 33,2; 51,9; 53,1).<sup>76</sup> To je i případ Jer 17,5, kde זָרְעוּ má jasně význam metaforický.

Zdá se, že metaforické použití זָרְעוּ pro člověka vyplývá ze skutečnosti, že když válečník bojuje, jeho síla tkví především v jeho paži. זָרְעוּ člověka může označovat vojenskou moc (Ez 30,21-22.24-25),<sup>77</sup> vojenskou sílu (Da 11,15.22.31), námezdní vojsko (Žl 83,9), vojenskou sílu asyrské pěchoty (Jud 9,7), spojence (Iz 9,19) atd.<sup>78</sup> Jedinou skutečnou paží pro izraelský národ však může být pouze a jenom Hospodin, který ho vede ke spáse a záchraně. Jasně to vyjadřuje prorok Izaiáš v 33,2, když se na Hospodina obrací s takovou prosbou: זָרְעוּ לְבָקָרִים אֶף-יְשׁוּעָתָנוּ בַּעַת צָרָה *bud' jejich paží každé ráno, také naší záchranou v čase soužení*.<sup>79</sup> Pouze bezbožník jako Sancherib se odvažuje doufat v זָרְעוּ בְּשֵׁר *paži z masa* (2Pa 32,8). Jestliže se tedy člověk spoléhá na svou paži a důvěřuje ve své síly, potom je to znamení jeho bezbožnosti a ničemnosti. V tom případě je jasné, že nemůže v žádném případě obstát.

<sup>72</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 492.

<sup>73</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 783.

<sup>74</sup> M. DREYTA, „זָרְעוּ“, *NIDOTTE I*, 1146; srov. A. S. VAN DER WOUDE, „זָרְעוּ z' rōa' Arm“, *THAT I*, sl. 523.

<sup>75</sup> Ze 70 výskytů, kde má זָרְעוּ význam metaforický, je 41 případů typicky teologických. M. DREYTA, „זָרְעוּ“, 1146.

<sup>76</sup> Co se týká Boží זָרְעוּ, viz F. J. HELFMEYER, „זָרְעוּ z' rōa'“, *TWAT II*, sl. 653-660. Helfmeyer rozlišuje mezi 1. Boží válečnou paží; 2. paží stvořitelkou; 3. paží soudcovskou; 4. obnaženou paží Boží; 5. Boží paží jako hypostazí. Srov. M. FISHBANE, „Arm of the Lord: Biblical Myth, Rabbinic Midrash, and the Mystery of History“, *Language, Theology, and The Bible: Essays in Honor of James Barr* (eds. S. E. BALENTINE – J. BARTON) (Oxford: Clarendon Press 1994) 271-292.

<sup>77</sup> V tomto úryvku se jedná o vztáhnou paži faraóna, kterou Hospodin zlomil, a vojenskou sílu babylónského krále, kterou Hospodin posílil. Srov. k tomu J. K. HOFFMEIER, „The Arm of God Versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives“, *Bib 67* (1986) 378-387.

<sup>78</sup> F. J. HELFMEYER, „זָרְעוּ z' rōa'“, sl. 652.

<sup>79</sup> Syr, Tg a Vg zde čtou místo זָרְעוּ תָרְעוּ (bud') *naší paží*. Viz kritický aparát *BHS*. Výraz לְבָקָרִים znamená doslova *pro rána*, tedy *každé ráno* (*HALOT*, „בָּקָר“, I, 151); אֶף zde má význam *také, též*.

#### 1.4. 17,5b וּמִן־יְהוָה יָסוּר לְבוֹ a od Hospodina odklání své srdce

Toto je třetí důvod, kvůli kterému si člověk zaslouží, aby byl zlořečen. Zatímco první dvě tvrzení vyjadřují kladné rozhodnutí člověka (doufá v člověka, spoléhá se na paži), poslední konstatování vyslovuje jeho negativní volbu (odklání se).

Sloveso סור znamená v Qal: *odklonit se, odbočit, vzdálit se* a částečně se překrývá s významem slovesa שוב Qal: *vrátit se, vzdálit se*,<sup>80</sup> které je na rozdíl od סור používáno u Jeremiáše mnohem častěji.<sup>81</sup> Jako takové sice sloveso סור samo o sobě nemá nějaký specifický teologický význam, ale často se objevuje v kontextu, ve kterém tento teologický význam přijímá. Základním významem je *odchýlit se od zvoleného směru* (Dt 2,27; 1Sam 6,12),<sup>82</sup> v metaforickém smyslu je používáno k popisu vzdálení se od někoho (Hospodina, člověka) nebo něčeho (správné cesty, přikázání, zla).<sup>83</sup> Vzdálení se ze správné cesty nebo odklon od přikázání je zároveň vzdálením se od samotného Hospodina.

Již během cesty pouští do zaslíbené země se lid odklonil od Hospodina. V Ex 32,8a (= Dt 9,12b) je řečeno: מִן־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתָם סָרוּ מִהֵרָא *odklonili se rychle z cesty, kterou jsem jim přikázal*. Z následujících slov vyplývá, že toto „odklonění se“ znamená uctívání zlatého býčka, a tedy porušení smlouvy uzavřené na Sinaji. Tento krok lidu je vnímán jako veliký hřích, o jehož odpuštění Mojžíš prosí (Ex 32,32). V 1Sam 12,20 je lid napomínán, aby se neodchyloval od Hospodina (אֲךָ אַל־תִּסּוּרוּ מֵאַחֲרַי יְהוָה *avšak neodklánějte se od Hospodina*), ale naopak aby mu sloužil celým svým srdcem. Jestliže je tedy v Jer 17,5 řečeno וּמִן־יְהוָה יָסוּר לְבוֹ a *od Hospodina odklání své srdce*, jedná se o silné tvrzení, protože je tím implicitně vyjádřeno, že se takový člověk obrací k cizím bohům (Dt 11,16-17). V kontrastu k tomuto textu stojí příslib, který chce Hospodin uzavřít se svým lidem a který je důsledkem věčné smlouvy: וְאֶת־יְרֵאָתִי אֶתֵּן בְּלִבָּבָם לְבַלְתִּי סוּר מֵעֲלִי a *svou bázeň vložím do jejich srdce, aby se ode mě nevzdalovali* (Jer 32,40).<sup>84</sup> Sám Hospodin tedy způsobí, že se lid již nebude od něho odvracet.

<sup>80</sup> Viz významy, které jsou slovesům סור a שוב (Qal) dány v HALOT, „סור“, I, 748 a HALOT, „שוב“, II, 1429-1430 (סור: 1. *to turn aside*; 2. *to go off, retreat*; 3. *to fall down*; 4. *to abandon, desist [from]*; 5. *to stand aloof [from]*; 6. *to leave off, stop*; שוב: 1. a. *to turn back, return*; 3. s מן *to turn away from, abandon*). Srov. také BDB, „סור“, 693-694; BDB, „שוב“, 996-998; KB, „סור“, 652-653; KB, „שוב“, 951-952.

<sup>81</sup> Sloveso סור se u Jeremiáše objevuje pouze devětkrát (4,1.4; 5,10.23; 6,28[?], 15,5; 17,5; 32,31.40), desetkrát, jestliže je zahrnut i tvar יסורי v Jer 17,13. Podle statistiky v J. A. SOGGIN, „שוב šūb zurückkehren“, THAT II, sl. 885 se sloveso שוב nachází u Jeremiáše 112krát.

<sup>82</sup> S. SCHWERTNER, „סור sūr anweichen“, THAT II, sl. 149; HALOT, „סור“, I, 748.

<sup>83</sup> L. A. SNIJDERS, „סור sūr“, TWAT V, sl. 806-809 rozlišuje 1. odchýlení se od správné cesty (Ex 32,8; Dt 9,12.16; 11,16; 31,29; Iz 30,11); 2. odchýlení se od přikázání (Dt 5,32; 17,11.20; 28,14; Joz 1,7; 23,6); 3. vzdálení se od Hospodina (2Kr 18,6; 2Pa 25,27; Jb 34,27; Jer 17,5.13; 32,40); 4. odchýlení se od cest otce (2Kr 10,29.31; 13,2.11; 14,24; 15,9.18.24.28); 5. Hospodin, který se vzdaluje od jednotlivce (Sdc 16,20; 1Sam 16,14; 18,12; 28,15; 2Sam 7,15); 6. vzdálení se od zla (Př 3,7; 14,16; 16,6; Jb 1,1.8; 2,3; 28,28).

<sup>84</sup> L. A. SNIJDERS, „סור sūr“, sl. 807. Obecně se předpokládá, že výraz עולם ברית věčná smlouva, který se objevuje v Jer 32,40 a 50,5, je pouze jiný název pro ברית חדשה nová smlouva. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 21-36: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 21B; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 2004) 519; G. FISCHER, *Jeremia 26-52* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2005) 212–213; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 37-52*, 376; srov. B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle Alliance? Le message des prophètes* (LeDiv 189; Paris: Cerf 2002) 93–96.112.

Samotný výraz לֵב je velmi důležitý v antropologickém pojetí člověka.<sup>85</sup> V MT se objevuje velmi často, jenom u Jeremiáše ho nalezneme 58krát.<sup>86</sup> Obecně se má za to, že prvotním významem לֵב je anatomický orgán, v tomto případě *srdce*.<sup>87</sup> To však nejde nijak dokázat, protože ve všech semitských jazycích chybí bližší odkazy na anatomii.<sup>88</sup> Fernández-Ardanaz naopak říká, že výraz לֵב u židů neoznačoval pouze centrální orgán cirkulace krve (srdce), ale zasahoval mnohem širší oblast.<sup>89</sup> Když je používán o člověku, může označovat osobní identitu, životní centrum člověka, jeho afektivní a noetické centrum, zdroj vůle a také oblast náboženskou a etickou.<sup>90</sup>

Protože לֵב, zde překládané jako *srdce*, v sobě zahrnuje všechny dimenze lidské existence, je přirozené, že popisuje také vztah mezi člověkem a Bohem. Je to לֵב člověka, které se odvrací od Hospodina (Jer 17,5). V לֵב lze vnímat lidskou negativní náklonnost k apostazi a k modloslužbě.<sup>91</sup> V dalších úryvcích Jeremiáš mluví o לֵב שְׁרִירוֹת *zarputilosti (umíněnosti) srdce* (3,17; 7,24; 9,13; 11,8; 13,10; 16,12; 18,12; 23,17),<sup>92</sup> tedy o důvodu, proč se člověk vzdaluje od Hospodina. Vzdálit se od Hospodina znamená odmítnout jeho svrchovanost a jeho smlouvu. V takovém případě je použití výrazu אָרָר *zlořečený* přiměřené, protože člověk, který se od Hospodina vzdaluje, je hoden zlořečení.<sup>93</sup>

<sup>85</sup> Pouze 26krát se mluví o Božím srdci, z toho osmkrát u Jeremiáše. H. J. FABRY, „לֵב *leb*“, *TWAT IV*, sl. 448; S. FERNÁNDEZ-ARDANAZ, „Evolución en el pensamiento hebreo sobre el hombre“, 293. Mezi kratší formou לֵב a delším tvarem לִבֵּי není žádný viditelný sémantický rozdíl, naopak לֵב a לִבֵּי se zdají být kompletně synonymní a zaměnitelné. Tak lze vysvětlit, proč G. LISOWSKY – L. ROST, „לֵב, לִבֵּי“, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, 708-715 nerozlišují mezi לֵב a לִבֵּי.

<sup>86</sup> Viz statistiku v F. STOLZ, „לֵב *leb* Herz“, *THAT I*, sl. 861.

<sup>87</sup> F. STOLZ, „לֵב *leb* Herz“, sl. 861.

<sup>88</sup> H. J. FABRY, „לֵב *leb*“, sl. 424.

<sup>89</sup> S. FERNÁNDEZ-ARDANAZ, „Evolución en el pensamiento hebreo sobre el hombre“, 293. Zajímavé je sledovat, jaký význam dávají לֵב lexikony a slovníky. Tak BDB, „לֵב“, 524-525 rozlišuje mezi použitím לֵב pro věci, kde znamená *inner part, midst*, a potom použitím týkající se člověka: 1. *the inner man* v kontrastu k tomu vnějšímu; 2. *the inner man, soul*, který zahrnuje mysl, cit, vůli; 3. specifický odkaz na *mind*: a. *mind*; b. *knowledge*; c. *thinking, reflection*; d. *memory*; 4. specifický odkaz na *inclinations, resolutions and determinations of the will*; 5. specifický odkaz na *conscience*; 6. specifický odkaz na *moral character*; 7. *pro the man himself*; 8. jako *seat of appetites*; 9. jako *seat of the emotions and passions*: a. radosti a potěšení; b. problémů, potíží; 10. *seat of courage*. Slovník KB, „לֵב“, 468-470 nabízí tyto významy לֵב: לֵב *der zuckende, pumpende Körperteil, das Herz / the quivering, pumping organ, the heart*; 1. *der Körperteil / the organ*; 2. *Sitz d. Lebenskraft / seat of vital energy*; 3. *Herz = Inneres, Sitz v. Empfindungen u. Regungen / heart = inner man, seat of sensation a. emotion*; 4. *Herz = Sinn, Neigung / heart = mood, inclination, disposition*; 5. *Herz = Entschlossenheit, Mut / energy, courage*; 6. *Herz = Wille, Absicht / heart = will, intention*; 7. *Herz = Sinn, Aufmerksamkeit, Beachtung, Verstand / heart = mind, attention, consideration, understanding, intelligence*; 8. *Herz = Sinn im Allgemeinen u. Ganzen / heart = the whole of mind a. mood, the self*; 9. *Herz = Gewissen / heart = conscience*; 10. *Herz = Inneres, Mitte / heart = the inner part, middle, midst*; 11. *Leben / life*; 12. *Einzelnes / particulars*. Podobně i HALOT, „לֵב“, I, 514-515; srov. DEAB, „לֵב“, 208.

<sup>90</sup> Co se týká všech těchto významů, viz H. J. FABRY, „לֵב *leb*“, sl. 425-447; srov. rozdělení v S. FERNÁNDEZ-ARDANAZ, „Evolución en el pensamiento hebreo sobre el hombre“, 293-301.

<sup>91</sup> Srov. H. J. FABRY, „לֵב *leb*“, sl. 442.

<sup>92</sup> Kromě 9,13; 13,10 a 23,17 je připojeno לֵב שְׁרִירוֹת k לֵב הָרָע. Tím se vytváří spojení לֵב הָרָע שְׁרִירוֹת *zarputilost (umíněnost) zlého srdce*.

<sup>93</sup> J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 419; srov. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 783.

## 2. Důsledky zlořečení (17,6)

Důsledky zlořečení vysloveném ve v. 5 jsou popsány pomocí obrazu neplodnosti, ke které je trvale odsouzen strom žijící na poušti bez potřebné výživy a vláhy. Tři tvrzení:

1. וְהָיָה כְּעֵרְעֵר בְּעֵרְבָה *bude jako tamaryšek v pustině*;
2. וְלֹא יִרְאֶה כִּי־יָבוֹא טוֹב *a neuvidí, že přichází dobro*;
3. וְשָׁכַן חֲרָרִים בְּמִדְבָּר אֶרֶץ מְלַחָה וְלֹא תִשָּׁב *a bude přebývat ve vyprahlých krajinách na poušti, v zemi solné*

se navzájem doplňují. První a třetí výrok je vyjádřen pozitivně, zatímco druhý je formulován negativně.

Čas sloves וְשָׁכַן ... וְלֹא יִרְאֶה ... וְהָיָה ve v. 6 je třeba určit z kontextu. Tvar *w<sup>e</sup>qaṭaltí* je používán především k popisu jednání nebo činnosti v budoucnosti, která následuje další činností. Budoucí události obvykle začínají tvarem *jiqtol* a pokračují jednou nebo i více formami *w<sup>e</sup>qaṭaltí*. Po tvaru יִבְטַח (v. 5) vyjadřují slovesa וְשָׁכַן ... וְלֹא יִרְאֶה ... וְהָיָה důsledky v budoucnosti, tedy *bude... a neuvidí... a bude přebývat*.<sup>94</sup>

Další otázkou je, kdo je podmětem těchto sloves. Jestliže עֵרְעֵר je nějaký druh stromu nebo rostliny (zde navrhovaný překlad *tamaryšek*), potom logickým důsledkem je, že podmět sloves רָאָה Qal: *vidět* a שָׁכַן Qal: *prebývat* bude stejný jako podmět slovesa הָיָה Qal: *být* a že od slovesa רָאָה až do konce verše se mluví o člověku, který prožívá svou existenci na poušti, která je vyprahlá, nehostinná a neobyvatelná.<sup>95</sup> Také LXX a Vg jsou takto orientovány.<sup>96</sup> Z druhé strany Radak předpokládá, že עֵרְעֵר je podmětem sloves, která ho následují, a že srovnání pokračuje až do konce v. 6.<sup>97</sup> Jestliže by sloveso רָאָה bylo spojeno s částicí אֲשֶׁר, takže by vytvářelo spojení לֹא יִרְאֶה אֲשֶׁר *kteří neuvidí*, potom by עֵרְעֵר byl podmět

<sup>94</sup> JM, § 119c; GKC, § 112a, e. Srov. poznámky o používání časů v poezii v A. NICCACCI, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (Studium Biblicum Franciscanum – Analecta 23; Jerusalem: Franciscan Printing Press 1986) 114-118. Většina exegetů překládá slovesa ve v. 6 pomocí budoucího času, kterému je dána přednost, někteří ponechávají text v přítomném čase: J. BRIGHT, *Jeremiah*, 115; A. PENNA, *Geremia*, 150; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114; A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 24; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 388.

<sup>95</sup> W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 389-390. Takto chápe text např. C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 212; F. GEISEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 99; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 142; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 419; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 489; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 350; A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 24; A. CRUELLS, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 17; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 225.

<sup>96</sup> LXX: καὶ ἔσται ὡς ἡ ἀγριομυρική ἢ ἐν τῇ ἐρήμῳ οὐκ ὄψεται ὅταν ἔλθῃ τὰ ἀγαθὰ καὶ κατασκευώσει... *a bude jako tamaryšek na poušti, neuvidí, když přichází dobro, a bude přebývat*; Vg: „erit enim quasi myrice in deserto et non videbit cum venerit bonum sed habitabit...“.

<sup>97</sup> W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 390. Takto překládá J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 47.779: *he shall become ... it will not see ... it inhabits*. Zdá se, že i L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 95 a L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, 565 chápou text tímto způsobem. Podle Durllessera je נִבְרָר podmětem slovesa רָאָה, ale u slovesa שָׁכַן je podmětem עֵרְעֵר: *he will be... he will not see... it inhabits*. J. A. DURLESSER, „Poetic style in Psalm 1 and Jeremiah 17:5-8“, 38.



sloves *ראה* a *שכן*. Protože však částice *אשר* chybí, text je dvojnásobný. Osobně se domnívám, že podmětem sloves *ראה* a *שכן* je *גִּבּוֹר*, a ne *עֲרֵעֵר*.

## 2.1. 17,6aα *בְּעֲרֵבָה כְּעֲרֵעֵר וְהָיָה בִּדְבָרֶיךָ* bude jako tamaryšek v pustině

Výraz *וְהָיָה כְּ* bude jako, které uvádí první důsledek zlořečení, se nachází i v dalších úryvcích, kde Jeremiáš mluví o zlořečení nebo požehnání (Jer 17,8; 20,16; srov. Žl 1,3). Zatímco v. 8 používá stejné syntagma o požehnaném člověku připodobněném ke stromu zasazenému u vody (*וְהָיָה כְּ*), v Jer 20,16 prorok zlořečí ve své bolesti člověku, který přinesl jeho otci zprávu o jeho narození, a používá větu ...*וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא כְּ*...<sup>98</sup>

Spojení *בְּעֲרֵבָה כְּעֲרֵעֵר* jako tamaryšek v pustině vytváří slovní hříčku. Trojím opakováním souhlásky *ע*, dvojitým opakováním souhlásky *ב* a trojitým opakováním *ר* utváří asonanci *ע – ר – ע – ר – ב – ב – ע – ר – ר – ר*.<sup>99</sup> Spolu se substantivem *מִדְבָּר* poušť, vytváří *עֲרֵבָה* sedmkrát v MT *parallelismus membrorum*, šestkrát ve sledu *מִדְבָּר – עֲרֵבָה* (Iz 35,1.6; 40,3; 41,19; 51,3; Jer 2,6) a pouze jedenkrát (Jer 17,6) v obráceném pořadí *עֲרֵבָה – מִדְבָּר*, tedy *בְּעֲרֵבָה כְּעֲרֵעֵר וְהָיָה בִּדְבָרֶיךָ* bude jako tamaryšek v pustině (v. 6aα) – *בְּמִדְבָּר יִשְׁכֵּן חַרְרִים* bude přebývat ve vyprahlých krajinách na poušti (v. 6bα).<sup>100</sup>

Otázkou je, jaký přesný význam má slovo *עֲרֵעֵר* a jaký je jeho překlad. Substantivum *עֲרֵעֵר*, tradičně překládané jako *tamaryšek*, *jalovec* nebo *keř*, se v MT objevuje pouze velmi zřídka (kromě Jer 17,6 ještě v Žl 102,18).<sup>101</sup> Vázané na kořen *עֵר* s významem Qal: *svléci se, obnažit se*, se adjektivum *עֲרֵעֵר* objevuje pouze v Žl 102,18 ve výrazu *תְּפִלַּת הָעֲרֵעֵר*, kde znamená ve smyslu kolektivním *nazí, svlečení*, tedy *ti, kdo jsou zbaveni všech prostředků, strádající, bezmocní*. Celý výraz *תְּפִלַּת הָעֲרֵעֵר* tedy znamená *modlitba bezmocných, opuštěných*.<sup>102</sup> Spojení *בְּעֲרֵבָה כְּעֲרֵעֵר* je podobné výrazu *בְּמִדְבָּר כְּעֲרוּעֵר* v Jer 48,6. Obě dvě vyjádření se zdají být vázána na rostlinný svět, mají tedy význam nějakého stromu nebo rostliny. Starověké překlady jdou tímto směrem. LXX má ἡ ἀγριομυρική, což znamená divoce rostoucí *tamaryšek*,<sup>103</sup> rovněž Vg překládá jako „myrice“, σ' má ἄκαρπον ξύλον, tedy

<sup>98</sup> Překlad slovesa *וְהָיָה* *at' je* vyplývá z kontextu.

<sup>99</sup> Srov. W. L. HOLLADAY, „Style, Irony and Authenticity in Jeremiah“, *JBL* 81 (1962) 52. Souhláska *ע*, i když ji dnes běžně nevyslovujeme, se vyslovuje jako arabské *ع*. JM, § 51.

<sup>100</sup> S. TALMON, „*מִדְבָּר* *midbār*“, *TWAT* IV, sl. 666.

<sup>101</sup> *עֲרוּעֵר*, které je podle BDB a McKanea druhou možnou ortografií *עֲרֵעֵר*, se objevuje pouze v Jer 48,6. *עֲרוּעֵר* nebo *עֲרוּעֵר*, popřípadě *עֲרֵעֵר*, je také 1. jméno jednoho amorejského města v údolí řeky Arnon (Dt 4,48); 2. město blízko Rabbah na území Amonitů, které bylo postaveno nebo obnoveno Gádovými syny (Nm 32,34; Joz 13,25); 3. město v Judsku (1Sam 30,28). BDB, „II. *עֲרוּעֵר*“, 792-793. Ze souvislosti jasně vyplývá, že *עֲרֵעֵר* v Jer 17,6 tyto významy mít nemůže.

<sup>102</sup> BDB, „*עֲרֵעֵר*“, 792 vnímá *עֲרֵעֵר* ve významu sg. (*stripped, destitute*) a překládá *תְּפִלַּת הָעֲרֵעֵר* jako *the prayer of the destitute*; KB, „*עֲרֵעֵר*“, 738: *nackt, entblösst / naked, stripped*, kol. v Žl 102,18; HALOT, „I. *עֲרֵעֵר*“, I, 886: kol. *bare, naked*; DEAB, „I. *עֲרֵעֵר*“, 323: kol. *ti, kdo jsou nudi, spogliati*.

<sup>103</sup> J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, „ἀγριομυρική, -ης“, *GELS* I, 5 uvádí význam *tamarisk*; F. MONTANARI, „ἀγριομυρική, -ης, ἡ“, *VLG*, 64 překládá ἀγριομυρική jako *tamerisco selvatico*.

*neplodný strom*, Tg uvádí עֲכוּבִיתָא, což znamená *bodlák*,<sup>104</sup> a Syr na tomto místě čte „qr“ (*ten*) *kořen*.<sup>105</sup>

Gesenius nejprve překládá větu וְהָיָה כְּעֵרְעָר בְּעֵרְבָה jako *a je jako nahý na poušti*, rovněž tak překládá výraz בְּמִדְבָּר כְּעֵרוּעָר v Jer 48,6 jako (*ale budou*) *jako nazí na poušti*, ale po vysvětlení problému dává přednost pro עֵרְעָר a עֵרוּעָר významu *rozvaliny, zřícené stavby*.<sup>106</sup> O něco dále uvádí pro עֵרוּעָר význam *rozvaliny, zříceniny*.<sup>107</sup> V případě Iz 17,2, kde se objevuje עֵרְעָר עָרֵי, Gesenius dává přednost významu *zničená, zřícená města*.<sup>108</sup>

Tristram mluví o zakrslém jalovci chvojce (*juniperus sabina*), který se objevuje v Libanonu v nadmořské výšce 1800 m. n. m. a ve skalnaté poušti kolem Petry na jihu Palestiny.<sup>109</sup> Jiní vědci se domnívají, že se jedná o jalovec červenoplodý (*juniperus oxycedrus*),<sup>110</sup> který roste v Libanonu, v Antilibanonu, v Galileji, v Bášanu a Galaádu,<sup>111</sup> popřípadě o jalovec fénický (*juniperus phoenicea*).<sup>112</sup>

Další možností by mohlo být, že עֵרְעָר znamená takzvané *sodomské jablko* (*calotropis procera*), někdy nazývané jako *jablko Mrtvého moře*, které roste na pláních kolem Ein Gedi a podél Mrtvého moře.<sup>113</sup> BDB předpokládá, že עֵרְעָר se pravděpodobně týká nějakého stromu nebo keře (*jalovec?*),<sup>114</sup> KB rovněž mluví o *jalovci*.<sup>115</sup> Dahood hledá paralely v ugaritštině, kde „r‘r“ znamená *tamaryšek*, a tento význam přiřazuje také hebrejskému slovu עֵרְעָר v Jer 17,6.<sup>116</sup>

---

<sup>104</sup> עֲכוּבִיתָא nebo עֲכוּבִית je druh jedlého *bodláku*, *artyčok kardový*. M. JASTROW, „עֲכוּבִית“, *DT* II, 1078: *a species of edible thistles, cardoon*; M. JASTROW, „עֲכוּבִיתָא“, *DT* II, 1078.

<sup>105</sup> Podle J. P. SMITH (ed.), „qr, ‘qr“, *TSyr* II, sl. 2970 výraz „qr“ znamená „stirps“, „radix“; J. P. SMITH, „qr, ‘qr“, *CSD*, 426 dává slovu „qr“ mezi jinými i význam 1. *a root, plant, sucker, shoot*; 2. *stock, origin*.

<sup>106</sup> H. F. W. GESENIUS, „עֵרְעָר“, *TPCLH* II, 1073-1074 překládá וְהָיָה כְּעֵרְעָר בְּעֵרְבָה „et est sicut nudus in deserto“; כְּעֵרוּעָר בְּמִדְבָּר „(sed eritis) sicut nudi in deserto“ a עֵרְעָר a עֵרוּעָר jako „parietinae, aedifica eversa“, které blíže specifikuje jako „quorum fundamenta nudata sunt“.

<sup>107</sup> H. F. W. GESENIUS, „עֵרוּעָר“, *TPCLH* II, 1074: „ruinae, rudera“.

<sup>108</sup> H. F. W. GESENIUS, „עֵרְעָר“, *TPCLH* II, 1073.

<sup>109</sup> H. B. TRISTRAM, *The Natural History of the Bible: A Review of the Physical Geography, Geology and Meteorology of the Holy Land* (London: SPCK – New York: E. S. Gorham<sup>10</sup>1911) 358; srov. H. B. TRISTRAM, *The Survey of Western Palestine: The Fauna and Flora of Palestine* (London: Committee of the Palestine Exploration Fund 1884) 451.

<sup>110</sup> G. E. POST, *Flora of Syria, Palestine and Sinai* (Beirut: American University of Beirut 1933) II, 801-802, který ho identifikuje s „r‘r“ v arabštině. Tak také W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 492.

<sup>111</sup> H. B. TRISTRAM, *The Survey of Western Palestine*, 451.

<sup>112</sup> M. ZOHARY, *Plants of the Bible* (Cambridge: Cambridge University Press 1982) 117; F. N. HEPPER, *Illustrated Encyclopedia of Bible Plants: Flowers and Trees, Fruits and Vegetables, Ecology* (Leicester: Inter Varsity Press 1992) 64.

<sup>113</sup> H. FRENKLEY, „The Search for Roots: Israel's Biblical Landscape Reserve“, *BARew* 12,5 (1986) 42-43; P. J. KING, *Jeremiah: An Archaeological Companion* (Louisville [KY]: Westminster – J. Knox Press 1993) 145.

<sup>114</sup> BDB, „עֵרוּעָר“, 792: *prob. a tree or bush; juniper?*.

<sup>115</sup> KB, „עֵרְעָר“, 738: *Wachholder / juniper* a upřesňuje, že by se mohlo jednat o *Juniperus oxycedrus*, popřípadě o *Juniperus phoenicia*. Uvádí také jinou možnost, totiž se jedná o *Sodomsapfel / Sodom's apple* (*Calotropus procera*).

<sup>116</sup> M. DAHOOD, „Hebrew-Ugaritic Lexicography VII“, *Bib* 50 (1969) 355-356. Stejný význam *tamaryšek* navrhuje také pro Jer 48,6.

McKane naopak nesouhlasí s argumentací dalších exegetů, kteří tvrdí, že když se ve druhém obraze (vv. 7-8) objevuje strom, musí nějaký strom nebo rostlina vystupovat také v prvním obraze (vv. 5-6).<sup>117</sup> Podle jeho názoru עֵרְבֵר v Jer 17,6 má stejný význam *strádající, nuzný* jako v Žl 102,18. V. 6 tedy neobsahuje obraz stromu, ale naopak se od v. 8 odlišuje. Člověk, který doufá v lidské síly, je jako nuzák a chudák, který nezná nic z dobrého života a pouze sám osamoceně trpí v pustině.<sup>118</sup> Pro Ludboma toto nezní moc přesvědčivě, ale nespécifikuje blíže důvody svých pochybností.<sup>119</sup>

Pozice McKanea je zajímavá, i když se zdá, že na základě starověkých překladů a tradice je třeba chápat עֵרְבֵר jako nějaký druh stromu nebo rostliny. Navržený překlad *tamaryšek* však nemůže být vnímán jako jediný možný, ale je třeba ho chápat s tím, že obsahuje určitou dvojnácnost, protože přesný význam neznáme. Výraz עֵרְבֵר by stejně tak mohl být přeložen jako *jalovec* nebo jako *keř*.<sup>120</sup>

Substantivum עֵרְבָה, v této práci přeložené jako *pustina*, se u Jeremiáše objevuje devětkrát (2,6; 5,6; 17,6; 39,4.5; 50,12; 51,43; 52,7.8). Jedná se o nejčastější synonymum pro מִדְבָר, které se tradičně překládá jako *poušť*, tedy suché a vyprahlé místo, kde se však mohou pást stáda malých zvířat (ovce, kozy).<sup>121</sup> Obecně עֵרְבָה označuje suchou oblast se slanou půdou (Jb 39,6), která obsahuje velmi skromnou vegetaci (Iz 33,9; 35,6; 41,19) a je obývána divokými a nebezpečnými zvířaty (Jer 5,6).<sup>122</sup> Obvyklý překlad עֵרְבָה jako *step* je nesprávný, protože na עֵרְבָה není možné se pást ani během zimy, na rozdíl od מִדְבָר, která poskytuje pastvu i během zimního období. Step jako taková je planina, kde roste jarní tráva nebo která může být obdělávána a může být na ní pěstováno obilí.<sup>123</sup> Výraz עֵרְבָה je používán pouze tehdy, když odkazuje na negativní rozměr pouště a všímá si jí především z jejího pohledu geologicko-geografického. Pozitivní význam *pastva, pastvina* není pro עֵרְבָה doložen.<sup>124</sup>

Většina interpretací מִדְבָר a עֵרְבָה a jejich synonym se vztahuje k území, tedy k suchým nebo vyprahlým oblastem situovaným mezi vysokými horami, které se táhnou

<sup>117</sup> Tak např. D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 144.

<sup>118</sup> W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 389-390; srov. také P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 225 pozn. 6a, kde mluví o možném překladu *like one stripped (naked)*. Navržený překlad *scrub bush* však podle nich lépe odpovídá paralelnímu obrazu ve v. 8.

<sup>119</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 783.

<sup>120</sup> Jako *jalovec* překládá עֵרְבֵר např. F. GEISEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 99; A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 24; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 489 a J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 47.779; jako *tamaryšek* ho interpretuje A. CRUELLS, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 17 a A. PENNA, *Geremia*, 150; jako *holý keř* např. C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 212; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114 a A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25*, 14, 142; jako *keř* nebo *pouštní keř* např. J. BRIGHT, *Jeremiah*, 115; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 419; J. A. DURLESSER, „Poetic style in Psalm 1 and Jeremiah 17:5-8“, 38; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 350 a P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 225; další mu dávají význam *vřes* (J. G. BUTLER, *Isaiah, Jeremiah, Lamentations* [Butler Bible Work – The Old Testament 8; New York: Butler Bible Work 1894] 475) nebo *bodlák* (L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 95 a L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, 565).

<sup>121</sup> DEAB, „I מִדְבָר“, 219.

<sup>122</sup> S. TALMON, „I מִדְבָר *midbār*“, sl. 666.

<sup>123</sup> M. DU BUIT, „Araba“, *DEB*, 173. Jako *step* překládá עֵרְבָה také BDB, „I. עֵרְבָה“, 787: *desert-plain, steppe*; KB, „II עֵרְבָה“, 733 udává význam *Wüste / desert* a HALOT, „III עֵרְבָה“, I, 880 má *desert, steppe*.

<sup>124</sup> S. TALMON, „I מִדְבָר *midbār*“, sl. 666.

od severu na jih Palestiny. Tato oblast se rozprostírá od Mrtvého moře, vede přes proláklinu řeky Jordán až k Libanonu, na jihu hraničí s pouští v Arábii, na severu s údolím Biqa'.<sup>125</sup> עֲרָבָה, v tomto případě překládané jako *Araba*, zahrnuje oblast prolákliny údolí řeky Jordánu od Genezaretského jezera až k Eilat, ale nelze ji úplně přesně ohraničit. Do hry totiž vstupuje množství srážek, které může v některých letech i dost výrazně kolísat, dále závisí i na přechodném rozšíření rolnické činnosti v okrajových pouštních oblastech, popřípadě na invazi nomádů do okrajových částí zemědělských oblastí, které mají vliv na ekologickou stabilitu v oblasti.<sup>126</sup> Samotný výraz עֲרָבָה<sup>127</sup> je v Bibli používán pro označení jakékoliv části této prolákliny. Někdy označuje jižní část Mrtvého moře (Dt 2,8), jindy určuje ať už východní (Dt 4,49) nebo západní břeh Jordánu (Joz 11,16), může však být i pojmenováním pro údolí řeky Jordánu blízko Genezaretského jezera (2Sam 4,7).

Oblast עֲרָבָה se dělí na tři části: údolí Jordánu, oblast Mrtvého moře a území, které jde od Mrtvého moře až k Aqabskému zálivu.<sup>128</sup> Charakter této pouštní oblasti je především určen množstvím srážek, které je velmi malé (pouze 20-40 mm za rok)<sup>129</sup> a které je v některých letech prakticky nulové. Kromě toho silný východní vítr (Ex 10,13; 14,21; Žl 18,8; Jer 18,17; Ez 17,10; 19,12; 27,26; 42,16; Oz 13,15; Jon 4,8; srov. Iz 27,8; Oz 12,2),<sup>130</sup> který fouká napříč pouští, zcela vysušuje skromnou vláhu, takže skrovná vegetace zcela usychá (Gn 41,6.23.27; Ez 17,10; 19,12). Tento vítr má někdy takovou sílu, že dokonce i zvířata a lidé jsou sráženi k zemi (Jb 1,19; 27,21; Žl 48,8; Jer 13,24; 18,17; Ez 27,26). Vzdorovat dokáží pouze bezvýznamné keře, křoviny nebo trní, tedy neúčinné rostliny.<sup>131</sup>

Toto všechno pomáhá vnímat obrazy použité v Jer 17,6 o člověku, který nedoufá v Hospodina. Věta וְהָיָה כְּעֵרְוֵר בְּעֲרָבָה *bude jako tamaryšek v pustině* zahrnuje v sobě pustošivé důsledky jeho nedůvěry vůči Hospodinu, protože עֵרְוֵר je trvale vystaven slunci a žáru v עֲרָבָה. Má malé nebo úplně nepatrné množství vody, která nestačí k životu. Osud takového עֵרְוֵר je pouze neplodnost a boj o zachování vlastního života.<sup>132</sup> Stejný osud očekává člověka, který se spoléhá na vlastní síly nebo na síly druhého člověka: nebude moci vzdorovat, ale jde vstříc neodvratnému konci jako ten, kdo je odsouzen žít v pustině.<sup>133</sup>

<sup>125</sup> Biqa' je úrodnou planinou (údolí v nadmořské výšce ca. od 500 do 1000 m. n. m.), která odděluje horské hřebeny Libanonu a Antilibanonu. R. E. BROWN – R. NORTH, „Biblical Geography“, *NJBC*, 1184.

<sup>126</sup> Srov. obrazy zničení vesnic, měst nebo obdělávaných polí v Žl 107,33; Iz 27,10; 50,2; Jer 4,26; nebo přeměnu pouště v úrodnou a plodnou zemi v Žl 107,35; Iz 32,15; 35,1.6; 41,18.19; 51,3. S. TALMON, „מִדְבָּר *miḏbār*“, sl. 671. Co se týká geografie Palestiny, viz R. E. BROWN – R. NORTH, „Biblical Geography“, 1181-1195.

<sup>127</sup> V MT je psán téměř vždy se členem הָעֲרָבָה.

<sup>128</sup> Co se týká popisu, viz S. COHEN, „Arabah“, *IDB I*, 177-178.

<sup>129</sup> Srov. D. BALY, *The Geography of the Bible* (New York: Harper & Row 1974) 206.

<sup>130</sup> V MT je tento vítr nazýván רִיחַ קָרִים.

<sup>131</sup> S. TALMON, „מִדְבָּר *miḏbār*“, sl. 675.

<sup>132</sup> P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 226.

<sup>133</sup> A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 145.

## 2.2. 17,6aβ-γ וְלֹא יֵרָאֶה כִּי־בֹא טוֹב a neuvidí, že přichází dobro

Druhý důsledek zlořečení je vyjádřen negativně pomocí וְלֹא יֵרָאֶה a *neuvidí*. Samotné sloveso רָאָה, které se objevuje u Jeremiáše často (71krát),<sup>134</sup> má v Qal základní význam *vidět* ve smyslu fyzickém a toto vnímání převažuje nad všemi ostatními odstíny.<sup>135</sup> Zde je použito ve významu *vidět* dobro, tedy *vnímat, všimnout si* nebo *zakusit důsledky* dobra. Někteří exegeté se domnívají, že podobný význam má sloveso רָאָה také v Iz 44,16, kde výrobce model říká: הָאֵחָ חִמּוּתִי רָאִיתִי אֹרֶךְ *znamenitě, zahřál jsem se a viděl jsem oheň!* Výraz רָאִיתִי by zde nebyl omezen pouze na optický význam (*viděl jsem [oheň!]*), ale mohl by odkazovat na zkušenost obecně.<sup>136</sup> V tom případě by רָאִיתִי znamenalo *zakusil jsem*.<sup>137</sup> Jak však upozorňuje Oswalt, v hebrejštině neexistuje další jasný příklad použití slovesa רָאָה tímto způsobem. Podle něho je pravděpodobné, že רָאָה zde vyjadřuje pouze jakýsi přidaný smysl, který vyplývá z dívání se do plápolajícího ohně.<sup>138</sup>

Sloveso בֹּא, které patří k nejčastějším slovesům nejenom u Jeremiáše, ale také v celém MT,<sup>139</sup> má v Qal základní význam *vstoupit, přijít*.<sup>140</sup> Ten získává v MT velmi mnoho různých odstínů, ale z kontextu Jer 17,6 vyplývá že בֹּא je zde použito v hlavním významu. Překlad je tedy (*že*) *přichází*.

Výraz טוֹב je obecným termínem pro *dobro*.<sup>141</sup> Základní význam je *dobrý* ve všech možných odstínech, tedy *příjemný, užitečný, krásný, nádherný, milý, spravedlivý, morálně dobrý* atd.<sup>142</sup> BDB rozlišuje mezi adjektivem טוֹב se základním významem *příjemný, milý,*

<sup>134</sup> Viz statistiku v D. VETTER, „רָאָה r'h sehen“, *THAT* II, sl. 693.

<sup>135</sup> D. VETTER, „רָאָה r'h sehen“, sl. 693; srov. H.-F. FUHS, „רָאָה rā'āh“, *TWAT* VII, sl. 232-233.

<sup>136</sup> Srov. ČEP: *To jsem se zahřál, je mi teplo!*

<sup>137</sup> 1QIZ<sup>a</sup> má místo slovesa רָאִיתִי předložku נָגַד *před*. Zdá se, že 1QIZ<sup>a</sup> volí snadnější čtení. Všechny ostatní rukopisy podporují MT. J. N. OSWALT, *The Book of Isaiah: Chapters 40-66* (NICOT; Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 1998) 179 pozn. 54; srov. K. BALTZER, *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40-55* (Hermeneia; Minneapolis [MN]: Fortress Press 2001) 202 pozn. 360.

<sup>138</sup> J. N. OSWALT, *The Book of Isaiah: Chapters 40-66*, 182-183.

<sup>139</sup> Podle statistiky v E. JENNI, „בֹּא bō' kommen“, *THAT* I, sl. 265 se בֹּא u Jeremiáše objevuje dohromady 213krát.

<sup>140</sup> Viz BDB, „בֹּא“, 97: *come in, come, go in, go*; KB, „בֹּא“, 111: *hinkommen, hineigehn / arrive, enter*; HALOT, „בֹּא“, I, 113: 1. *to enter*; 2. *to come (to)*; DEAB, „בֹּא“, 63: 1. *entrare*; 2. *venire, andare*.

<sup>141</sup> Není snadné říci, kolikrát se טוֹב objevuje v knize proroka Jeremiáše, protože někdy je těžké určit, zda se jedná o tvar adjektiva m. sg. nebo o tvar slovesa (ptc. nebo inf.). Podle statistiky v I. HÖVER-JOHAG, „טוֹב tōb“, *TWAT* III, sl. 323 se טוֹב nachází u Jeremiáše 37krát; podle H. J. STOEBE, „טוֹב tōb gut“, *THAT* I, sl. 653 se טוֹב vyskytuje 36krát; A. EVEN-SHOSHAN (ed.), „טוֹב“, *NCOT*, 411-413 uvádí 22 výskytů; v G. LISOWSKY – L. ROST, „I. טוֹב“, *Konkordanz zum hebräischem Alten Testament*, 546.548 se objevuje 35krát.

<sup>142</sup> KB, „I. טוֹב“, 349 potom specifikuje: 1. *angenehm / pleasant, delightful*; 2. *brauchbar / useful, handy*; 3. *zweckmäßig / efficient*; 4. *schön / pleasing, beautiful*; 5. *freundlich, gütig / kind, friendly*; 6. *gut / good*; 7. *sittlich gut / ethical good*; HALOT, „I. טוֹב“, I, 370-371 udává následující významy: 1. *merry*; 2. *pleasant, desirable*; 3. *in order, usable*; 4. *qualitatively good, efficient*; 5. *pleasing, beautiful*; 6. *friendly, kind*; 7. *good as to character and value*; 8. *morally good*. Srov. různé možnosti, jak přeložit טוֹב do němčiny, v H. J. STOEBE, „טוֹב tōb gut“, sl. 653.

*dobry*<sup>143</sup> a mezi substantivem טוב (m.) se základním významem *dobrá věc, užitek, blaho, prospěch*.<sup>144</sup> Sémantické pole slova טוב je velmi široké,<sup>145</sup> v Jer 17,6 ukazuje kontext na význam *štěstí, úspěch, dobrý výsledek*. Na rozdíl od טובה, které znamená *dobro, dobrota* a ve smyslu kolektivním *dobré věci*, nelze říci s jistotou, zda טוב vyjadřuje něco konkrétního.<sup>146</sup> Proto je zde טוב přeloženo jako *dobro*, tedy výraz, který je obecný a může v sobě zahrnovat všechny další významy.

Dahood je přesvědčen, že v Jer 17,6 má טוב význam *děšť*, především v porovnání s חם, které znamená *horko* (v. 8).<sup>147</sup> Překlad celé věty ולא יראה פריבוט טוב by tedy byl *a neuvidí, že přichází děšť*. Je pravděpodobné, že by טוב mohlo mít význam *děšť* v případě, že by ערער byl podmětem slovesa ראה.<sup>148</sup> Toto by byl správný překlad, když by se jednalo o nějaký strom, především v protikladu k חם *horko* ve v. 8 (viz Dt 28,12). Přesto je dána přednost obecnějšímu významu *dobro*.<sup>149</sup> Jestliže podmětem slovesa ראה je גבר *muž*, k čemuž se osobně přikláním, potom význam טוב jako *děšť* není pro vhodný pro גבר. V překladu je proto ponechán obecný význam *dobro*.<sup>150</sup>

Celou větu ולא יראה פריבוט טוב *a neuvidí, že přichází dobro* je možné interpretovat ve smyslu, že smrt, která přijde, zabrání oběma, jak tamaryšku, tak i člověku, vidět dobro, které má přijít, tedy zabrání jim vidět konec zlořečení.<sup>151</sup>

---

<sup>143</sup> BDB, „II. טוב“, 373-375: *pleasant, agreeable, good*.

<sup>144</sup> BDB, „III. טוב“, 375: *a good thing, benefit, welfare*.

<sup>145</sup> טוב slouží k vyjádření 1. způsobilosti k nějakému účelu (Jer 12,6; 29,10; 33,14); 2. označuje kvalitu (Ex 3,8; Nm 13,19; 14,7); 3. charakterizuje osoby (1Sam 8,16; 9,2; Am 6,2); 4. označuje mínění a úsudek (Gn 40,16; 1Sam 9,10; 2Sam 17,7,14; Jer 26,14); 5. טוב a רע (Jer 10,5; 18,10; 40,4); 6. טוב slouží k označení morálního dobra ve smyslu náboženském (Iz 5,20; Jer 13,23; Am 5,15); pro tvrzení o Bohu (Žl 25,8; 34,9; 73,1; Jer 33,11) a také pro abstraktní výrazy (Jer 8,15; 14,19). H. J. STOEBE, „טוב *tōb* gut“, sl. 653-664.

<sup>146</sup> H. J. STOEBE, „טוב *tōb* gut“, sl. 663.

<sup>147</sup> Stejný význam dává i טוב v Dt 28,12; Žl 85,13 a Jer 5,25. M. DAHOOD, „Hebrew-Ugaritic Lexicography II“, *Bib* 45 (1964) 411.

<sup>148</sup> Takto překládá L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 95: *que no llegará a ver la lluvia*; L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, 565: *che non giunge a vedere la pioggia*; O. LORETZ, „Ugaritisch *ḫbn* und hebräisch *ḫwb* ‘Regen’: Regenrituale beim Neujahrfest in Kanaan und Israel (Ps 85; 126)“, *UF* 21 (1989) 248-249: *und er erlebt nicht, daß Regen kommt*. Podle M. MALUL, *Knowledge, Control and Sex: Studies in Biblical Thought, Culture and Worldview* (Tel Aviv – Jaffa: Archeological Center Publication 2002) 132 טוב v Jer 17,6 „may mean rain“ (co se týká vztahu mezi slovesem בוא a úrodností země, mezi deštěm a semenem, viz str. 249-250).

<sup>149</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 492. On sám překládá טוב jako *bounty*.

<sup>150</sup> Takto překládá טוב většina exegetů. Jako *blahobyť, úspěch* překládá BDB, „III. טוב“, 375 (*prosperity*), jako *štěstí* W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114 (*Glück*).

<sup>151</sup> Viz P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 226; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 783.

### 2.3. 17,6b וְשָׁכַן חַרְרִים בַּמִּדְבָּר אֶרֶץ מְלֻחָה וְלֹא תֵשֵׁב a bude přebývat ve vyprahlých krajinách na poušti, v zemi solné a neobývané

Toto je třetí důsledek zlořečení vyjádřený pozitivním způsobem (וְשָׁכַן a bude přebývat). Sloveso שָׁכַן v Qal ve významu intransitivním znamená přebývat, bydlet, zastavit se, zdržet se, ve významu tranzitivním ho lze přeložit jako obývat (co), přebývat (na, ve) (Iz 33,16; Žl 37,3; 68,7; Př 8,12).<sup>152</sup> Zde je dáno do protikladu ke slovesu ישב Qal: sedět, bydlet (וְשָׁכַן a bude přebývat – וְלֹא תֵשֵׁב a neobývané), jehož význam se částečně se slovesem שָׁכַן překrývá.<sup>153</sup> U Jeremiáše se שָׁכַן objevuje dohromady třináctkrát (7,3.7.12; 17,6; 23,6; 25,24; 33,16; 46,26; 48,28; 49,16.31; 50,39; 51,13). Samotné sloveso však neříká nic o způsobu a délce přebývání, ty je třeba odvodit z kontextu.<sup>154</sup> Ve spojení s lokativem může sice שָׁכַן označovat zdánlivě jistou existenci, ta je však ve skutečnosti ohrožena. Tak jsou nepřátelští králové, בַּמִּדְבָּר הַשְּׁכָנִים kteří přebývají na poušti, napojeni do bezvědomí (Jer 25,24). Podobně i Babylón v Jer 51,13, o kterém je řečeno, že שְׁכֵנֵי עַל-מַיִם רְבִים ty, která (= dcera babylónská) přebýváš u hojných vod,<sup>155</sup> bude vydán zkáze a zničení.<sup>156</sup> V Jer 17,6 je řečeno, že zlořečený člověk bude přebývat בַּמִּדְבָּר חַרְרִים (ve) vyprahlých krajinách na poušti. Popis takového místa je jednak určen pomocí חַרְרִים a jednak pomocí מִדְבָּר.

Prvně jmenovaný výraz חַרְרִים je hapax legomenon v MT<sup>157</sup> a jako takový vytváří problém, protože není znám jeho přesný význam. LXX čte ἐν ἄλιμοις, což znamená na pobřeží, na břehu moře nebo na slaných místech.<sup>158</sup> Toto je důležité ve vztahu k Tg, který parafrázuje מְלֻחָה אֶרֶץ země solná jako כְּאֶרֶץ סוּדוֹם jako země Sodomy, jako země sodomská, kde מִדְבָּר v MT je v Tg ztotožněno s אֶרֶץ סוּדוֹם země Sodomy, země sodomská. Podle LXX

<sup>152</sup> Mnohá slovesa původně intransitivní mohou být používána také jako tranzitivní v důsledku změny jejich původního významu. GKC, § 117bb. Viz všechny významy שָׁכַן v BDB, „שָׁכַן, שָׁכַן“, 1015; KB, „שָׁכַן“, 970-971; HALOT, „שָׁכַן“, II, 1496-1499.

<sup>153</sup> DEAB, „ישב“, 187 dává slovesu ישב význam Qal: 1. sedersi; 2. essere seduto; 3. abitare; 4. essere abitato; 5. sedersi > aspettare; 6. posarsi, appostarsi; Ni: essere abitato; Hi: 1. far sedere; 2. far abitare; 3. abitare, rendere abitabile; 4. sposare.

<sup>154</sup> A. R. HULST, „שָׁכַן škn wohnen“, THAT II, sl. 906.

<sup>155</sup> Je třeba číst שְׁכֵנֵי מַיִם místo שְׁכֵנֵי מַיִם, které má archaickou koncovku י- (GKC, § 90n; srov. JM, § 89j; 93o); obě formy jsou tvary ptc. f. sg. od slovesa שָׁכַן.

<sup>156</sup> Viz také ohlášení zničení Moábu v Jer 48,28, kterému je sice doporučeno וְשָׁכְנוּ בַּסֵּלַע a bydlete na skále, ale stejně bude nakonec vyvrácen, a Edómu v Jer 49,16: שְׁכֵנֵי בְּחַגְרֵי הַסֵּלַע ty, který přebýváš ve skalních rozsedlinách (= Abd 1,3).

<sup>157</sup> Existuje pouze absolutní tvar pl. חַרְרִים, sg. není doložen, pravděpodobně je חַרַר. BDB, „חַרַר“, 359.

<sup>158</sup> J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, „ἄλιμα, -ων“, GELS I, 19 dává slovu ἄλιμα (pl. n.) v Jer 17,6 význam sea-side, salt places; v Jb 30,4 znamená salty plants, sea oraches. F. MONTANARI, „ἄλιμος, -ου“, VLG, 127 překládá ἄλιμος jako marino, marittimo a výrazu τὰ ἄλιμα dává význam costa marina.

by se mohlo jednat o oblast Mrtvého moře,<sup>159</sup> protože interpretuje **בְּחַרְרִים** jako *ἐν ἀλίμοις*, tedy *na pobřeží, na břehu moře nebo na slaných místech*.<sup>160</sup>

Tradičně se výraz **חַרְרִים** překládá jako *vyprahlé kraje, vyprahlá místa* a odvozuje se od slovesa **חרר**, které v Qal znamená *být horký, být sežehnutý, být spálený, hořet*.<sup>161</sup> Takto interpretuje text Vg, která má „in siccitate“. KB rozpoznává v **חַרְרִים** význam *lávová pole*<sup>162</sup> a spojuje **חַרְרִים** se slovesem **חרר**, kterému dává v Qal význam *být hořící, planoucí*.<sup>163</sup> HALOT navrhuje pro **חַרְרִים** překlad *lávové pole, kamenná poušť*<sup>164</sup> a znovu dává **חַרְרִים** do souvislosti se slovesem **חרר**.<sup>165</sup> V arabštině „ḥarrāt“ znamená *kamenitá oblast, lávové pole*, a tak by **חַרְרִים** mohlo popisovat vulkanické a kamenité území v Bášanu.<sup>166</sup> Podle Eissfeldta by se mohlo jednat buď o Džebel Druze nebo o oblast aš-Šafā na východ od Džebel Druze mezi Mrtvým mořem a Aqabským zálivem.<sup>167</sup> Z druhé strany spojení se solí (LXX) napovídá, že se jedná o území kolem Mrtvého moře.<sup>168</sup>

Protože se zdá pravděpodobné, že **חַרְרִים** je nějakým způsobem vázáno na sloveso **חרר** s významem Qal: *být horký, být sežehnutý, být spálený, hořet* a že tedy výraz **חַרְרִים** může odkazovat na místa s vysokými teplotami, a proto suchými a spálenými sluncem, jde navržený překlad tradičním směrem, tedy jako *vyprahlé kraje, vyprahlá místa*. Přesto je to s vědomím, že skutečný význam slova **חַרְרִים** zůstává nejasný. Stejně tak by ho bylo možné přeložit např. jako *kamenná poušť* nebo *lávové pole*.<sup>169</sup>

---

<sup>159</sup> Srov. **מְלַחָה אֶרֶץ** ve stejné verši. BDB, „מְלַחָה“, 572 překládá **מְלַחָה** jako *saltiness, barrenness*, v Jb 39,6 interpretuje **מְלַחָה** jako *dwelling-place of wild ass, salt-plain*; pro KB, „מְלַחָה“, 528 znamená **מְלַחָה אֶרֶץ** *salzhaltiges, unfruchtbares Land / salt-country, barren country*.

<sup>160</sup> W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 390.

<sup>161</sup> BDB, „חרר“, 359: *be hot, be scorched, burn = be burn, burn*.

<sup>162</sup> KB, „חַרְרִים“, 337: *Steinwüste, Lavafelder / lava-covered stretches*.

<sup>163</sup> KB, „חרר“, 336: *glühend sein / be aglow*.

<sup>164</sup> HALOT, „חַרְרִים“, I, 357: *lava field, stone desert*.

<sup>165</sup> HALOT, „חרר“, I, 357: Qal: *to burn*.

<sup>166</sup> Co se týká popisu této oblasti, viz E. LIPÍŇSKI, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age: Historical and Topographical Researches* (OLA 153; Leuven: Peeters 2006) 225-232; srov. také J. H. CHARLESWORTH, „Bashan, Symbolism, Haplography, and Theology in Psalm 68“, *David and Zion: Biblical Studies in Honor of J. J. M. Roberts* (eds. B. F. BATTO – K. L. ROBERTS) (Winona Lake [IN]: Eisenbrauns 2004) 353-354.

<sup>167</sup> O. EISSFELDT, „Das Alte Testament im Lichte der safatenischen Inschriften“, *ZDMG* 104 (1954) 100; srov. HALOT, „חַרְרִים“, I, 357. Popis Džebel Druze viz ve W. BALL, *Syria: A Historical and Architectural Guide* (Northampton [MA]: Interlink Books 2007) 69.

<sup>168</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 492.

<sup>169</sup> Jako *vyprahlé kraje* překládají J. G. BUTLER, *Isaiah, Jeremiah, Lamentations*, 475; C. F. KEIL, *Jeremiah, Lamentations*, 281; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 419; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 388; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 350; A. PENNA, *Geremia*, 150. Viz podobné překlady, např. F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 99: *ausgedörrtes Land*; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114: *auf dürrem Boden*. Srov. překlady C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 212-213 a A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 24: *Glut(h)land*; A. CRUELLS, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 17: *llocs calcinats*. Někteří následují význam *skalnatá, kamenitá poušť*: J. A. DURLESSER, „Poetic style in Psalm 1 and Jeremiah 17:5-8“, 38: *stony desert regions*; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 489: *stony fields*; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 47: *scorched places*. Další badatelé překládají výraz **בְּחַרְרִים בְּמִדְבָּר** následovně: J. BRIGHT, *Jeremiah*, 115: *in a waste most arid (land)*; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 142: *im dürren Wüstenboden*; L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 95: *un desierto abrasado*;



Substantivum מְדָבָר, obvykle přeložené jako *poušť*,<sup>170</sup> se objevuje u Jeremiáše 21krát (2,2.6.24.31; 3,2; 4,11.26; 9,1.9.11.25; 12,10.12; 13,24; 17,6; 22,6; 23,10; 25,24; 31,2; 48,6; 50,12). Výraz se vztahuje k vyprahlým nebo suchým oblastem, které kvůli chybějící nebo nedostatečné vláze nejsou vhodné pro zemědělství ani pro nějakou hospodářskou usedlost. Do jisté míry je však půda vhodná k tomu, aby se na ní pásly stáda malých zvířat, např. kozy a ovce. To vysvětluje použití slova מְדָבָר jako terminus technicus pro *území pastvin*, které obklopuje trvalé nebo dočasné pastýřské osady nebo které přiléhá k vesnicím nebo městům. V tomto smyslu může být מְדָבָר vnímáno pozitivně, jak ukazuje Pís 3,6 a 8,5. V Žl 55,7-9 je to holubice hledající útočiště na poušti a v tomto případě מְדָבָר popisuje vysvobození z nebezpečí smrti.<sup>171</sup> Obecně je však מְדָבָר chápáno jako pustá oblast, která se podobá počátečnímu chaosu (Dt 32,10), nebo jako území, které bylo Bohem v chaos obráceno jako trest kvůli lidskému hříchu (Iz 64,9; Jer 22,6; Oz 2,5; Sof 2,13; Ml 1,3), a proto vyvolává strach a odpor.<sup>172</sup>

Slovu מְדָבָר je v Jer 17,6 dán negativní význam, jak ukazuje spojení s חֲרָרִים *vyprahlé krajiny*, tedy je to místo, které je vyprahlé a trpí nedostatkem vody.<sup>173</sup> To připomíná Izraelskému lidu jeho bolestnou zkušenost během putování pouští po východu z Egypta.<sup>174</sup> Popis této oblasti, tak jak ji Izrael vnímal, se nachází v Jer 2,6: הַמּוֹלִיד אֶתְנוּ בַּמְדָּבָר בְּאֶרֶץ: אִישׁ וְלֹא־יֵשֵׁב אָדָם שָׁם וְצִיָּה וְשׁוֹחָה בְּאֶרֶץ צִיָּה וְצִלְמוֹת בְּאֶרֶץ לֹא־עֵבֶר בָּהּ אִישׁ וְלֹא־יֵשֵׁב אָדָם שָׁם *který nás vodil pouští, země pustou a jámami, země vyprahlou a temnotou, země, jíž nikdo neprocházal a člověk tam nebydlí.*<sup>175</sup> Hospodin nejenom že vysvobodil svůj lid z egyptského otroctví, ale také se o Izraele během jeho putování nehostinnou pouští plnou nebezpečí staral. O tuto Hospodinovu pomoc se však nemůže opřít člověk zlořečený, protože ji ve své nedůvěře odmítl. Ten je naopak neustále ohrožován zničením a smrtí.

Druhá část v. 6b rozvádí, co to znamená בַּמְדָּבָר חֲרָרִים *vyprahlé krajiny na poušti*. Je to zaprvé מְלַחָה אֶרֶץ *země solná* a zadruhé מְלַחָה אֶרֶץ *neobývaná*. Substantivum אֶרֶץ, které patří k nejčastěji se objevujícím výrazům nejenom u Jeremiáše, ale v celém MT,<sup>176</sup>

---

L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, 565: *un deserto arido*; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 225: *in the scorching wilderness*.

<sup>170</sup> Viz výše rozdíl mezi מְדָבָר a עֵרְבָה. BDB, „II. מְדָבָר“, 184-185 udává význam *wilderness*, tedy 1. *tracts of land, used for the pasturage of flocks and herds*; 2. *uninhabited land*; 3. *large tracts of such land bearing various names, in certain districts of which there might be towns and cities*; KB, „I. מְדָבָר“, 495: *Trift, Wildernis, Steppe, Wüste / pasturage, wilderness, steppe*; HALOT, „I. מְדָבָר“, I, 547: *pasture, steppe, wilderness, desert*. Co se týká dalších významů, viz S. TALMON, „מְדָבָר *miḏbār*“, sl. 667-669.

<sup>171</sup> M. GÖRG, „שָׁכַן *šākan*“, *TWAT VII*, sl. 1340-1341.

<sup>172</sup> S. TALMON, „מְדָבָר *miḏbār*“, sl. 664.

<sup>173</sup> Viz níže vysvětlení spojení מְלַחָה אֶרֶץ.

<sup>174</sup> Srov. S. TALMON, „מְדָבָר *miḏbār*“, sl. 668.

<sup>175</sup> צִיָּה znamená *vyprahlý kraj* a צִלְמוֹת (hlubokou) *temnotu* (hlubší než חֹשֶׁךְ). Tradiční překlad jako *temnota smrti*, (země) *šeré smrti* (B. PÍPAL, „צִלְמוֹת“, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu* [Praha: Kalich<sup>3</sup>1997] 146) se zakládá na chybné etymologii. *DEAB*, „צִלְמוֹת“, 353.

<sup>176</sup> V Jer se אֶרֶץ objevuje 271krát. Viz statistika v H. H. SCHMID, „אֶרֶץ 'êraš Erde, Land“, *THAT I*, sl. 229.

má mnoho základních významových odstínů.<sup>177</sup> Zde je אֶרֶץ použito ve smyslu geografickém k označení jistého území, jak upřesňuje následující מְלַחָה *slaná, neplodná země*.

Výraz מְלַחָה se v celém MT objevuje pouze třikrát (Jb 39,6; Žl 107,34; Jer 17,6) a označuje neobdělávanou oblast z důvodu slanosti.<sup>178</sup> מְלַחָה je spojováno se slovem מֶלַח *sůl*. Celé spojení אֶרֶץ מְלַחָה tedy odkazuje na oblast kolem Mrtvého moře<sup>179</sup> a vyvolává vzpomínky na osud Sodomy a Gomory (Gn 13,10; 19,24-29; Žl 107,34).<sup>180</sup>

מְלַחָה *sůl* byla z jedné strany velmi ceněna a měla velkou hodnotu, z druhé strany, a to může překvapit, byla považována za symbol smrti a zničení. Velmi pravděpodobně pouštní a nehostinná oblast kolem Mrtvého moře a vyprávění o jejím původu v Gn 19 působilo negativně na celkové vnímání významu מֶלַח. Dt 29,22 a Sof 2,9 výslovně zmiňují zničení Sodomy a Gomory jako Boží trest. Podle Mdr 10,7 jsou pustá dýmající země kolem Mrtvého moře a solný sloup (Gn 19,26) svědectvím o lidské zvrácenosti a Hospodinově trestu. Pouze divoký osel je tam schopen žít (Jb 39,5-6) a jediné požitelné jídlo, které je tam možno nalézt, je מְלוּחָה *slaná bylina* (Jb 30,4).<sup>181</sup> V tomto smyslu je zlořečená osoba správně postavena do אֶרֶץ מְלַחָה, tedy do neplodné a slané země, kde může očekávat pouze smrt.

Druhou charakteristikou je וְלֹא תִשָּׁב a *neobyvaná*.<sup>182</sup> Sloveso יָשַׁב se objevuje u Jeremiáše velmi často, zhruba dvě třetiny výskytů jsou participiální tvary.<sup>183</sup> To by mohlo

---

<sup>177</sup> Bergman rozlišuje sedm významových skupin: 1. v kosmickém smyslu *země* jako protiklad k nebi (Jer 10,10.12; 27,5; 32,17; 49,21; 50,46; 51,15.29); 2. *pevnina* jako protiklad k vodám (Gn 1,10; Ex 20,4.11; Dt 5,8; Pš 8,27-29; Žl 136,6); 3. ve smyslu fyzickém *země, půda*, na které žije člověk (Ex 8,12-13; 9,23; Jer 2,2.6-7; Ez 26,16; 28,17); 4. v geografickém smyslu *území* (Jer 3,18; 16,15; 22,10; 23,8; 46,16; 48,21); 5. v politickém smyslu *země, stát* (1Sam 13,19; Jer 12,5; 24,5; 25,12; Ez 27,17; 40,2; 47,18); 6. označuje *podsvětí, říši mrtvých* (Iz 26,19: אֶרֶץ רְפָאִים *země stínů*; viz výrazy תַּחְתִּית אֶרֶץ *dolní (nejnižší) země* v Ez 31,14.16.18 [32,18.20.24 תַּחְתִּית אֶרֶץ *spodní místa země*] a אֶרֶץ תַּחְתִּית [Iz 44,23; Žl 63,10 תַּחְתִּית אֶרֶץ]); 7. v teologickém smyslu *země* (Kanaán) (Jer 2,7; 3,19; 7,7; 11,5; 32,22). J. BERGMAN – M. OTTOSSON, „אֶרֶץ“, TWAT I, sl. 423-436; H. H. SCHMID, „אֶרֶץ“ *’æræs Erde, Land*“, sl. 229-236.

<sup>178</sup> P. REYMOND, „מְלַחָה“, DEAB, 234: *designa una regione incolta perché salata*; BDB, „מְלַחָה“, 572 překládá מְלַחָה jako *saltiness, barrenness*, v Jb 39,6 *as dwelling-place of wild ass, salt-plain*; KB, „מְלַחָה“, 528 navrhuje pro אֶרֶץ מְלַחָה význam *Salzhaltiges, unfruchtbares Land / salt-country, barren country*; HALOT, „מְלַחָה“, I, 588 předkládá pro אֶרֶץ מְלַחָה překlad „salty“ *land, unproductive ground*.

<sup>179</sup> Mrtvé moře je devětkrát v MT nazýváno jako יַם הַמֶּלַח (Gn 14,3; Nm 34,3.12; Dt 3,17; Joz 3,16; 12,3; 15,2.5; 18,19).

<sup>180</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 784.

<sup>181</sup> H. EISING, „מְלוּחָה *melaḥ*“, TWAT IV, sl. 911-912. Substantivum מְלוּחָה je *hapax legomenon* v MT a označuje nějakou *slanou bylinu*. Podle B. PÍPAL, „מְלוּחָה“, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, 93 se jedná o *lebedu křovitou, sléz, Atriplex halimus* (slaná chuť). Podle HALOT, „מְלוּחָה“, 587 se může jednat o *lebedu slanomilnou* (*Atriplex halimus*), která byla jídlem chudých, nebo o „salt-weed“, přesněji o *Mesembrianthemum Forskalii* (druh *kosmatce*); KB, „מְלוּחָה“, 527 rovněž mluví o *Mesembrianthemum Forskalii* (druh *kosmatce*) nebo obecně o „Saltkraut“ / „salt-herb“. Podle BDB, „מְלוּחָה“, 572 se jedná o *mallow* (tedy *sléz*), *plant growing in salt-marsh*.

<sup>182</sup> K překladu וְלֹא תִשָּׁב jako *a neobyvané (země)* viz výše Textová kritika.

<sup>183</sup> Podle A. R. HULST, „שָׁכַן *škn wohnen*“, sl. 905 se sloveso יָשַׁב nachází 145krát; podle G. LISOWSKY – L. ROST, „יָשַׁב“, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, 647.650-652 se objevuje 147krát. Lawhead mluví o 149 výskytech יָשַׁב u Jeremiáše. A. S. LAWHEAD, *A Study of the Theological Significance of yašab*

potvrzovat názor, že sémantické jádro slovesa směřuje od pohybu k nějakému trvalému stavu.<sup>184</sup> V Jer 17,6 má יָשָׁב základní význam Qal: *bydlet, přebývat*.<sup>185</sup> Celý výraz וְלֹא תֵשֵׁב je v kontextu tohoto textu označením pro vyprahlé a pusté místo, ale může také označovat určitou chaotickou situaci obecně, jak vyplývá z některých dalších Jeremiášových textů, kde se mluví o městech bez obyvatel (např. 4,29: אִישׁ [עָרִים =] בְּהֵן a nikdo v nich [= města] *nebude bydlet*; 44,2: יוֹשֵׁב [עָרִים + יְרוּשָׁלַם =] בְּהֵן a nikdo v nich [= Jeruzalém + města] *nebydlí*; 51,43: כָּל-אִישׁ [עָרִים =] בְּהֵן לֹא-יֵשֵׁב *nebude v nich [= města] bydlet nikdo*).<sup>186</sup> Podle Elífaze Temanského je osudem svévolníka přebývat ve zničených městech, v neobývatelných domech hrožících zřícením (Jb 15,28; srov. 4,19; 30,6; Žl 7,6; 120,5-6). Mnohé další texty popisují přicházející pohromy pomocí obrazů zvířat, která normálně žijí na poušti a ve vzdálených zemích a která nyní budou přebývat na místech, kde dříve sídlili lidé. Např. pštrosi se usídlí v Babylónu (Iz 13,21; Jer 50,39), sovy, sýčci, výři, krkavci, šakalové, supi a zmije šíповá v Edómu (Iz 34,11.13-15.17). Také v těchto textech se nachází kontrast mezi slovesy שָׁכַן a יָשָׁב podobně jako v Jer 17,6.<sup>187</sup> Že je v Jer 17,6 řečeno וְלֹא תֵשֵׁב, je nejenom znamením velké vzdálenosti od obývaných míst, ale také je to jakýsi výraz pro „nebytí“ člověka. Na každého člověka, který žije mimo jistotu, kterou mu poskytuje Hospodin, dopadají důsledky zlořečení, nemůže obývat toto vyprahlé a pusté místo a je určen k záhubě.<sup>188</sup>

Celá věta וְשָׁכַן חֲרָרִים בְּמִדְבָּר אֶרֶץ מְלֻחָה וְלֹא תֵשֵׁב *a bude přebývat ve vyprahlých krajinách na poušti, v zemi solné a neobývané* stojí v protikladu k tomu, co Hospodin slíbil dát svému lidu, tedy zemi přežádoucí (Jer 3,19), zemi oplývající mlékem a medem (Jer 11,5; 32,22), zemi plnou ovoce (Jer 2,7). Neplodnost a vyprahlost země byly považovány za důsledek Božího trestu. Je to sám Hospodin, který mění úrodnou zemi v solné pláně pro zlobu a ničemnost jejích obyvatel (Žl 107,34). Také Babylón bude zpustošen, stane se zemí vyprahlou, pouští, kde nikdo nebydlí a kterou nikdo neprochází (Jer 50,23; 51,26.41.43.62). Rovněž tak Egypt, Moáb a Edóm se promění v zemi pustou (Ez 32,15; Jer 46,19; 48,9; 49,17) a stejný osud se vyplní také na Izraeli: celé jeho území bude zpustošeno (Jer 2,15; 4,7; 7,34; 10,22; 12,11; 18,16; 25,9.11.12; 25,38; 34,22; 44,2.22), země bude postižena suchem (Jer 12,4), Jeruzalém se stane pouští, zemí neobývanou (Jer 6,8; 9,11; 19,8; 25,18; 27,17; 44,2).<sup>189</sup> Toto je osud těch, kdo se od Hospodina odvrátili, kdo v něho nedoufají.

---

*in the Masoretic Text, with Attention to its Translation in the Septuagint* (Boston – Ann Arbor: University Microfilms 1975) 63.

<sup>184</sup> M. GÖRG, „יָשָׁב, *jāšab*“, TWAT III, sl. 1015.

<sup>185</sup> Viz výše rozdíl mezi slovesy שָׁכַן a יָשָׁב.

<sup>186</sup> Srov. prorocství o neštěstí, kde se říká, že budou chybět obyvatelé: Jer 4,7; 26,9; 29,32; 33,10; 44, 22; 46,19; 48,9; 50,3; 51,29.37.62.

<sup>187</sup> Viz např. Iz 13,20: וְלֹא תֵשֵׁב לְנֶצַח (Babylón) *nebude osídlen navěky a nebude obýván z pokolení na pokolení*.

<sup>188</sup> M. GÖRG, „יָשָׁב, *jāšab*“, sl. 1022.

<sup>189</sup> Srov. J. BERGMAN – M. OTTOSSON, „אֶרֶץ“, sl. 429.435-436.

### 3. Člověk požehnaný (17,7)

Ve v. 7 se mění téma, místo člověka zlořečeného stojí v centru pozornosti člověk požehnaný. Kdo se spoléhá na Hospodina a dává mu ve svém životě místo, které mu patří, ten je požehnaný. Důsledky takového jednání jsou potom popsány v následujícím v. 8, který pomocí protikladného srovnání rozvíjí obraz stromu představený ve v. 6, tentokrát však v pozitivním smyslu, tedy zasazeného u vodního toku.

Sedmý verš je charakterizován jako požehnání, které je určeno dvěma krátkými výroky vyjádřenými pomocí chiasmu (אֲשֶׁר יִבְטַח בַּיהוָה – מִבְּטַחוֹ וְהָיָה יְהוָה מִבְּטַחוֹ) a které je závislé na počátečním הַגִּבּוֹר בְּרוּךְ *požehnaný muž*. Je hoden požehnání:

1. אֲשֶׁר יִבְטַח בַּיהוָה; *kteřý doufá v Hospodina;*
2. וְהָיָה יְהוָה מִבְּטַחוֹ. *a Hospodin j jeho důvěrou.*

Oba výroky se potvrzují navzájem, popisují pozitivní volbu toho, kdo je požehnaný, a používají dva výrazy (tvar slovesa בטח a substantivum מִבְּטַחוֹ), které jsou odvozeny ze stejného kořene בטח.

#### 3.1. 17,7aα הַגִּבּוֹר בְּרוּךְ *požehnaný muž*

Požehnání začíná výrokem הַגִּבּוֹר בְּרוּךְ *požehnaný muž*. Je to začátek typický pro požehnání, který je paralelní k výroku zlořečení הַגִּבּוֹר אָרוּר *zlořečený muž* ve v. 5.<sup>190</sup>

Spojení הַגִּבּוֹר בְּרוּךְ se objevuje pouze na tomto místě, podobné výrazy אֲשֶׁר יִבְטַח בַּיהוָה a אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת־יְהוָה (אֲשֶׁר־אִישׁ), které lze všechny přeložit jako *blažený muž*, lze nalézt celkově šestkrát v MT (גִּבּוֹר: Žl 34,9; 40,5; 94,12; 127,5; אִישׁ: Žl 1,1; 112,1).<sup>191</sup> Samotné pasivní participium בְּרוּךְ *požehnaný*<sup>192</sup> je hebrejským výrazem pro požehnání. U Jeremiáše se objevuje pouze dvakrát, kromě 17,7 ještě ve 20,14, kde je řečeno o dnu Jeremiášova narození: אֶל־יְהוָה בְּרוּךְ (הַיּוֹם) *at' není požehnan*. Zatímco pro zlořečení jsou používány různé kořeny,<sup>193</sup> pro vyjádření požehnání je používán pouze kořen בָּרַךְ.<sup>194</sup> Překlad *požehnat* však nesmazává širší význam slovesa בָּרַךְ, který v sobě zahrnuje pozdrav, přání, poděkování a chválu.<sup>195</sup>

<sup>190</sup> Podle Holladaye je v. 7 variací na Žl 40,5a. אֲשֶׁר־יִבְטַח בַּיהוָה *blažený muž, který klade Hospodina (jako) svou naději*. W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 492.

<sup>191</sup> Viz statistiku v M. SÆBØ, „אֲשֶׁר, 'šr pi. glücklichen preisen“, *THAT* I, sl. 259, kde je vyjmenováno, s jakými jmény může být אֲשֶׁר spojeno.

<sup>192</sup> Je třeba rozlišovat od vlastního jména בְּרוּךְ (בְּרוּךְ־נִרְיָה) které se u Jeremiáše objevuje 23krát (32,12.13.16; 36,4[bis].5.8.10.13.14[bis].15.16.17.18.19.26.27.32; 43,3.6; 45,1.2) a třikrát v knize Nehemiáš (3,20; 10,7; 11,5).

<sup>193</sup> Viz výše pozn. 18.

<sup>194</sup> Ohledně podobného slova אֲשֶׁר viz níže. Slovníky KB a *HALOT* rozlišují dva kořeny בָּרַךְ, první s významem Qal: *(po)kleknout (si)* a druhý s významem Qal: *požehnat* (KB, „I בָּרַךְ“, 153; KB, „II בָּרַךְ“, 153-154; *HALOT*, „I בָּרַךְ“, I, 159; *HALOT*, „II בָּרַךְ“, I, 159-160), zatímco BDB, „בָּרַךְ“, 138-139 považuje בָּרַךְ za jeden kořen s významem *kneel, bless*.

<sup>195</sup> J. SCHARBERT, „בָּרַךְ“, *TWAT* I, sl. 835.

Srovnání výrazu הַגִּבּוֹר אֲשֶׁר בְּרוּךְ *požehnaný muž, který* (Jer 17,7) s výrazem אֲשֶׁר־אֲשֶׁר *blažený muž, který* (Zl 1,1) podle Mitchella ukazuje, že בְּרוּךְ a אֲשֶׁר־אֲשֶׁר jsou zcela synonymní a že není mezi nimi nějaký postřehnutelný významový rozdíl: אֲשֶׁר־אֲשֶׁר označuje osobu, která je Bohem požehnána, tedy osobu, která je בְּרוּךְ. Každá osoba, která může být nazvána אֲשֶׁר־אֲשֶׁר, může být také nazvána בְּרוּךְ.<sup>196</sup> S tím však mnozí autoři nesouhlasí a upozorňují, že se nejedná o synonyma, ale že obě formy, jak אֲשֶׁר־אֲשֶׁר, tak i בְּרוּךְ, odráží různé gramatické tvary včetně lexikálních rozdílů.<sup>197</sup> אֲשֶׁר־אֲשֶׁר slouží jako počáteční zvolání otvírající blahoslavenství, zdůrazňuje stav štěstí, a proto se překládá jako *blažený, šťastný, požehnaný*,<sup>198</sup> zatímco בְּרוּךְ, i když nevyklučuje takový stav, označuje spíše toho, kdo je uschopněn k přijetí Hospodinova požehnání, a proto je *požehnaný*.<sup>199</sup> Zatímco אֲשֶׁר־אֲשֶׁר může být používáno ve smyslu profánním, použití participia בְּרוּךְ představuje Boha jako posledního původce požehnání nebo jako adresáta požehnání.<sup>200</sup> Kraus říká, že profánní אֲשֶׁר־אֲשֶׁר je třeba oddělit od slavnostního liturgického בְּרוּךְ<sup>201</sup> (to je však problematické, protože אֲשֶׁר־אֲשֶׁר je rovněž používáno v liturgii),<sup>202</sup> podle Lundboma je בְּרוּךְ silnější než אֲשֶׁר־אֲשֶׁר.<sup>203</sup> V tomto smyslu může být Bůh nazýván jako בְּרוּךְ, ale nikdy ne jako אֲשֶׁר־אֲשֶׁר.<sup>204</sup> V každém případě je mezi těmito dvěma slovy rozdíl a nelze říci, že jsou úplně synonymní.

Samotná formule ... בְּרוּךְ zaujímá mezi různým použitím kořene ברך Pi: *žehnat* speciální místo, protože je používána jako paradigma,<sup>205</sup> v Jer 17,7 jako ohlášení odměny za chvályhodný postoj důvěry (srov. Dt 28,3-6). Jestliže není používána pouze jako prázdné slovo (Za 11,5), je vždy vyjádřením důvěrného vztahu k tomu, o kom se používá, zesiluje niterný vztah k němu a osobní spojení s ním. Tak je Bůh v úzkém vztahu se svým izraelským lidem a s těmi, kdo mu důvěřují.<sup>206</sup> Zároveň je ... בְּרוּךְ výrazem vděčnosti, úžasu a také přáním. Kdo je označen jako בְּרוּךְ, uskutečňuje tuto blahodárnou situaci, a proto je objektem chvály a díky a má vůči Bohu jakési „výsadní postavení“.<sup>207</sup>

<sup>196</sup> C. W. MITCHELL, *The Meaning of BRK „to Bless“ in the Old Testament* (SBLDS 95; Atlanta [GA]: Scholars Press 1987) 51.180.181. Podle C. A. KELLER – G. WEHMEIER, „ברך brk pi. segnen“, *THAT*, I, sl. 356, když je בְּרוּךְ používáno o lidech, má přibližně stejný význam jako אֲשֶׁר־אֲשֶׁר a potom je nahrazeno tímto výrazem.

<sup>197</sup> BDB, „אֲשֶׁר or אֲשֶׁר“, 80 spojuje אֲשֶׁר se slovesem אָשַׁר *go straight, go on, advance* a dává אֲשֶׁר význam *happiness, blessedness*; podle KB, „אֲשֶׁר“, 98 je אֲשֶׁר pravděpodobně pl. est. od אָשַׁר = אֲשֶׁר a znamená *glücklich ist, wer... / blessed, happy is who...*; HALOT, „אֲשֶׁר“, I, 100 vidí v אֲשֶׁר pl. est. od אָשַׁר a překládá jako *happy, blessed is he who*.

<sup>198</sup> אֲשֶׁר־אֲשֶׁר je ekvivalentní k μακάριος v LXX a v NZ a k „beatus“ ve Vg.

<sup>199</sup> בְּרוּךְ je v LXX překládáno pomocí εὐλογητός (adj.) nebo pomocí εὐλογημένος (ptc. pf. pas.), které má stejný význam. Vg překládá בְּרוּךְ pomocí „benedictus“, v aramejštině je používáno בְּרִיךְ.

<sup>200</sup> M. L. BROWN, „ברך“, *NIDOTTE I*, 763.

<sup>201</sup> H.-J. KRAUS, *Psalmen*, I, 134.

<sup>202</sup> M. L. BROWN, „ברך“, 763-764.

<sup>203</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 784.

<sup>204</sup> Srov. H. CAZELLES, „אֲשֶׁר“, *TWAT I*, sl. 482.

<sup>205</sup> Scharbert rozlišuje devět paradigmát formule požehnání. Viz J. SCHARBERT, „ברך“, sl. 814-819.

<sup>206</sup> J. SCHARBERT, „ברך“, sl. 819.

<sup>207</sup> C. A. KELLER – G. WEHMEIER, „ברך brk pi. segnen“, sl. 356.

Text Jer 17,7 ukazuje, že tím, kdo je původcem požehnání, je Hospodin.<sup>208</sup> Další texty, jako např. Př 20,21; 22,9 a 28,20, dosvědčují, že určité osoby jsou požehnané bez toho, že by byl původce požehnání zmíněn. Ze širšího srovnání však jasně vyplývá, že Bůh je vnímán jako původce odplaty a odměny (např. Př 19,17; 24,12; 25,22),<sup>209</sup> sám Jeremiáš to říká na více místech (16,18; 25,14; 32,19; 51,6.24.56).

Dobře porozumět významu požehnání znamená zdůraznit, že pro starozákonního člověka nebo starověký národ neexistovalo v životě nic důležitějšího, než si zajistit Boží požehnání. Celý starověký svět hledal aktivně požehnání nějakého konkrétního božstva nebo ducha a věřil, že toto požehnání ho učiní plodným a úspěšným, že ho ochrání, vysvobodí, zachrání atd.<sup>210</sup> Čím významnější je božstvo, tím důležitější je požehnání. Pro izraelský národ bylo rozhodující zajistit si požehnání. Požehnaný život byl považován za ideální, zatímco život bez požehnání nebo dokonce zlořečený byl jakousi „noční můrou“, které se lidé báli. Skutečný úspěch nebyl možný bez toužebně očekávaného požehnání.<sup>211</sup> Kde moderní člověk mluví o úspěchu, tam starozákonní člověk hovoří o požehnání.<sup>212</sup>

Požehnání má své důsledky. Jako zlořečení bylo určeno, aby zničilo soudržnost s druhými (s Bohem, s rodem, s náboženskou komunitou), tak naopak požehnání mělo zesílit vztahy mezi jednotlivci a skupinami, mezi kterými existovaly sociální, rasové nebo náboženské relace. Požehnání (stejně jako zlořečení) bylo ovlivněno magickým myšlením, ale ve SZ ztrácí tento magický odstín. Ve SZ je téměř vždy požehnání prisuzováno Bohu nebo je s ním úzce spojeno. Proto je důležité a nezbytné, aby ten, kdo požehnání pronáší, byl ve spojení s Bohem, aby ho hledal a aby ho byl hoden. Proto je požehnání odvolatelné a může být dokonce změněno ve zlořečení.<sup>213</sup>

Výraz *הַגִּבּוֹר הַבְּרוּךְ* *požehnaný muž* v Jer 17,7 je tedy vyjádřením velmi silným. Jeho síla se ukazuje především tehdy, jestliže je dán do protikladu se zlořečením ve v. 6. Hospodin je skrze výraz *בְּרוּךְ* ve vztahu s tímto člověkem a zároveň nastoluje spásonosnou situaci, jak vyplývá z následujícího verše (dostatek vody, ochrana před suchem, plodnost). Požehnání směřuje k oslavě důvěry v Hospodina, i když není řečeno, v čem tato důvěra přímo spočívá.

### 3.2. 17,7aβ *אִשֶׁר יִבְטַח בִּיהוָה* *kteřý doufá v Hospodina*

Toto je první důvod, proč si nějaký muž zaslouží, aby byl požehnaný. Téma důvěry, jak již bylo řečeno výše, je naprosto základní a teologicky velmi významné nejenom v knize proroka Jeremiáše, ale v celém SZ, protože vyjadřuje, jaký je nebo jaký by měl být základní vztah mezi izraelským lidem a Hospodinem.

<sup>208</sup> Viz také Žl 128,4: *יְהוָה יִרְאֵה גִבּוֹר יִבְרַךְ גִּבּוֹר כִּי־כֵן יִבְרַךְ הַגִּבּוֹר* *hle, neboť tak je požehnán muž bojící se Hospodina.*

<sup>209</sup> C. W. MITCHELL, *The Meaning of BRK „to Bless“ in the Old Testament*, 47.

<sup>210</sup> Srov. důraz na plodnost jako typický důsledek *בְּרוּךְ* v literatuře starověkého Blízkého východu, např. v *KTU* 1.15 II 18-20. Co se týká vztahu mezi požehnáním a zdravím a mezi zlořečením a nemocí, viz M. L. BROWN, *Israel's Divine Healer* (Studies in Old Testament Biblical Theology; Grand Rapids [MI]: Zondervan Publishing 1995) 78-81.

<sup>211</sup> M. L. BROWN, „*ברך*“, 758.

<sup>212</sup> G. J. WENHAM, *Genesis 1-15* (WBC 1; Waco [TX]: Word Books 1987) 24.

<sup>213</sup> J. SCHARBERT, „*ברך*“, sl. 835-836. Vyprávění v Gn 27,34-40 (Jákoab a Ezau) není slučitelné s tímto tvrzením, k vysvětlení viz J. SCHARBERT, „*ברך*“, sl. 836-837.

O částici אֲשֶׁר se někteří exegeté opět domnívají, že se podobně jako v pátém verši, kde se rovněž vyskytuje (אֲשֶׁר יִבְטַח בְּאָדָם) *kteřý doufá v člověka*), objevuje pravděpodobně v důsledku Žl 1.<sup>214</sup> To se však nezdá pravděpodobné, protože obecně se přijímá poexilní datace Žl 1, zatímco Jer 17,5-8 je možné datovat do konce VII. stol. př. Kr.<sup>215</sup>

Spojení בִּיהוָה אֲשֶׁר יִבְטַח *kteřý doufá v Hospodina* se staví do kontrastu ke slovům אֲשֶׁר יִבְטַח בְּאָדָם *kteřý doufá v člověka* ve v. 5. Protiklad mezi tím, kdo doufá v Hospodina, a mezi tím, kdo doufá v člověka, je protikladem mezi záchranou na jedné straně a záhubou na straně druhé.<sup>216</sup> Podobná věta, jakou nalezneme v Jer 17,7, se rovněž objevuje v Žl 40,5 (יְהוָה מִבְּטָחוֹ אֲשֶׁר־שָׂם יְהוָה בְּיָדָיו אֲשֶׁר־יִבְטַח בְּיְהוָה *blažený muž, kteřý klade Hospodina jako svou důvěru*) a také v Př 16,20 (וּבֹטַח בִּיהוָה אֲשֶׁר־יִבְטַח *a doufající v Hospodina, blahoslavený [je] on*).<sup>217</sup>

Kromě textu v Jer 17,7 se téma důvěry v Hospodina objevuje v knize proroka Jeremiáše ještě dvakrát.<sup>218</sup> Závěrečný odstavec v Jer 39,15-18 se vztahuje k Ebed-melekovi, kteřý byl zodpovědný za Jeremiášovu záchranu z cisterny (Jer 38,1-13). Jeremiáš před tím, než byl propuštěn, ohlašuje Hospodinovo slovo o osudu Ebed-meleka, kteřý navzdory pádu Jeruzaléma nebude vydán do rukou lidem, kteřých se bojí, a nepadne ostřím meče, ale bude zachráněn. Motivem je בִּי כִּי־בִטַחְתָּ *neboť jsi ve mě doufal* (mluví Hospodin) (39,18). Časová posloupnost událostí v Jer 39,1-18 není taková, jak by se očekávalo, ale zdá se, že spojujícím prvkem vyprávění je kontrast mezi nedůvěrou a nevěností Sidkijášovou a důvěrou a věností Ebed-meleka.<sup>219</sup>

Mnozí autoři chápou verš v Jer 49,11 ve smyslu, že Hospodin bude chránit sirotky a vdovy Edomitů: וְאֶל־מִנְתֵּיךָ עָלַי תִּבְטַחוּ *já (je = sirotky) nechám při životě a tvé vdovy at' ve mě (= Hospodina) doufají*.<sup>220</sup> Přijatelný je také výklad, že v. 11 je citací toho, co říkají bratři a sousedé Edomitů. V kontrastu k jejich snaze o pomoc nebudou schopni nijak reagovat, protože sami budou zasaženi stejným osudem, kteřý je určen potomstvu Edomitů (v. 10).<sup>221</sup>

Téma důvěry v Hospodina je zdůrazňováno a opakováno na mnoha místech SZ. Text Př 3,5 podtrhuje její důležitost a zaznívá zde výzva nespolečat se jenom na vlastní rozumnost: אֶל־יְהוָה בְּטַח *důvěřuj Hospodinu celým svým*

<sup>214</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 491.

<sup>215</sup> Viz výše v. 5. Co se týká vztahu mezi Jer 17,5-8 a Žl 1, viz níže *Exkurz: Vztah mezi Jer 17,8; Žl 1 a Amenemopetovou moudrostí (učení) IV,6,1-12*.

<sup>216</sup> D. R. JONES, *Jeremiah*, 240.

<sup>217</sup> Srov. אָדָם בְּטַח בְּךָ *Hospodine zástupů, blažený člověk doufající v tebe* v Žl 84,13.

<sup>218</sup> Jestliže je však Jer 49,11 citací toho, co pronáší bratři a sousedé Edomitů (viz níže), potom se téma důvěry v Hospodina objevuje u Jeremiáše pouze jedenkrát. Dohromady se tak Hospodin stává sedmkrát předmětem naděje a doufání (14,8,22; 17,7; 39,18; 49,11; 50,7).

<sup>219</sup> G. L. KEOWN – P. J. SCALISE – T. G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52*, 231.

<sup>220</sup> Tvar תִּבְטַחוּ je zde použit místo תִּבְטַחְתָּ (viz další příklady v GKC, § 47k; JM, § 44d-da). Podle J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 37-52*, 332-333 však není třeba číst 3. os. f., ale תִּבְטַחוּ má sílu imperativu: *you, put your trust (in me)!* Hospodin říká na konci tohoto výroku, že sirotci a vdovy se mohou s důvěrou vložit do jeho rukou.

<sup>221</sup> W. RUDOLPH, *Jeremia*, 290-291; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26-52* (Hermeneia; Minneapolis [MN]: Fortress Press 1989) 376; G. L. KEOWN – P. J. SCALISE – T. G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52*, 330.

*srdcem a o svoji rozumnost se neopírej.*<sup>222</sup> V Ži 62,9 zaznívá další výzva k důvěře určená celému Izraeli: *בְּכָל־עֵת עִם שִׁפְכוּ־לִפְנָיו לְבַבְכֶם אֱלֹהִים מִחֶסֶה־לָּנוּ* *důvěřujte v něho v každém čase, lidé, před ním vylévejte své srdce, Bůh je naše útočiště.*<sup>223</sup> Tento verš může být vnímán jako další odpověď na slavnou otázku, se kterou se prorok Micheáš v 6,8 obrací k Izraeli: *וּמַה־יְהוָה דֹרֵשׁ מִמֶּךָ?* *a co Hospodin od tebe žádá?*<sup>224</sup>

Ži 115,9-11 žádá různé skupiny uctívající Hospodina, aby Bohu odpověděly stejným způsobem: 1. *בְּיַהוָה בְּטַח יִשְׂרָאֵל* *Izraeli, doufej v Hospodina*; 2. *בֵּית אֶהֱרֹן בְּטַחוּ בִיהוָה* *dome Áronův, doufejte v Hospodina* a 3. *יְרֵאֵי יְהוָה בְּטַחוּ בִיהוָה* *bojící se Hospodina, doufejte v Hospodina*. Třikrát je zde opakován stejný motiv, proč má smysl doufat v Hospodina: *הוּא וּמִגִּנָּם הוּא* *jejich pomoc a jejich štít (je) on*. Je třeba doufat v Hospodina, protože jeho charakteristika, pomoc a štít, ukazuje na jeho naprostou spolehlivost a jistotu.<sup>225</sup>

Podobná výzva se objevuje i v Iz 26,3-4: *יֵצֵר סִמּוּךְ תִּצַר שְׁלוֹם שְׁלוֹם כִּי בָךְ בְּטוּחַ* *pevný úmysl zachováš (v) pokoji, (v) pokoji, neboť v tebe doufá (v. 3)*<sup>226</sup> a v následujícím verši *עוֹלָמִים צוּר יְהוָה צוּר בֵּיהַּ יְהוָה עֲדִי־עַד כִּי בֵיהַּ יְהוָה* *důvěřujte v Hospodina neustále, neboť Hospodin, Hospodin je skála na věky (v. 4).*<sup>227</sup> Věta z Iz 30,15 vyjadřuje centrální sdělení Izaiášova poselství tváří v tvář hrozbě obležení a zničení Jeruzaléma ze strany Asyřanů: *בְּשׁוּבָה וְנַחַת תִּנְשְׁעוּן בְּהִשְׁקֵט וּבְבִטְחָה תַהֲיֶה גְבוּרַתְכֶם וְלֹא אֲבִיתֶם* *v obrácení a ztišení*

<sup>222</sup> Sloveso *שָׁעַן* Ni: *opřít se* je zde použito metaforicky paralelně ke slovesu *בָּטַח*.

<sup>223</sup> LXX místo *בְּכָל־עֵת עִם* v *každém čase, ó lide* čte *πᾶσα συναγωγὴ λαοῦ celé shromáždění lidu*, tedy pravděpodobně *כָּל־עֵדָת*. Vg s „omnes congregatio populi“ následuje LXX. Sloveso *שָׁפַךְ* Qal: *vylévat, vysypat* je použito metaforicky, jako by se jednalo o nádobu citů. Přechod k pobídnutí mění sg. předchozího verše *מִחֶסֶי* *mé útočiště* v pl. *מִחֶסֶה־לָּנוּ*.

<sup>224</sup> Sloveso *דָּרַשׁ* má v Qal základní význam *hledat, pátrat*, ale také *hledat > žádat, požádat*, význam, jak ho vyžaduje kontext. BDB, „דָּרַשׁ“, 205: *ask for, require, demand*; KB, „דָּרַשׁ“, 219: *Gott fordert / God requires*; HALOT, „דָּרַשׁ“, I, 233: s akuz. *to require (someone's blood, life), God requires*.

<sup>225</sup> R. W. L. MOBERLY, „בָּטַח“, 645; srov. A. JEPSEN, „בָּטַח“, TWAT I, sl. 613.

<sup>226</sup> Toto je navržený překlad, výraz *יֵצֵר סִמּוּךְ* však není snadné přeložit. *יֵצֵר* podle BDB, „יֵצֵר“, 428 znamená *form, framing, purpose* (co se týká posledního významu, *יֵצֵר* je použito *of what is frame in the mind*, tedy *imagination, device, purpose*); KB, „יֵצֵר“, 396 udává význam 1. *Gebilde / form, framing*; 2. *Bildung, Art, Streben / form, purpose*; HALOT, „יֵצֵר“, I, 429: 1. *something made into shape*; 2. *inclination, striving*; podle DEAB, „יֵצֵר“, 183 znamená 1. *imagine (modellata)*; 2. *forma di pensiero > intenzione*. Ptc. pas. *יֵצֵר סִמּוּךְ* je dán význam *stabilní, pevný, neochvějný*. BDB, „סִמּוּךְ“, 702: *sustained, firm*; KB, „סִמּוּךְ“, 661: *aufgestemmt, fest, unerschütterlich / laid upon, firm, unshakable*; HALOT, „סִמּוּךְ“, I, 759: *supported, unflinching, firm*. Celý výraz *יֵצֵר סִמּוּךְ* znamená *pevný úmysl, stálou mysl* nebo něco podobného. Viz překlady H. WILDBERGER, *Jesaja: 2. Teilband. Jesaja 13-27* (BKAT 10.2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1978) 975: *sein' Sinn* [anglický překlad *Isaiah 13-27* (Continental Commentary; Minneapolis [MN]: Fortress Press 1997) 542: *its' frame of mind*]; J. D. W. WATTS, *Isaiah 1-33* (WBC 24; Waco [TX]: Word Books 1985) 336: *(from) a dependent attitude* (viz poznámky na str. 338); J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 2000) 361: *those of trustful mind* a níže překládá jako *a trustful disposition* (str. 362). Podle G. V. SMITH, *Isaiah 1-39* (NAC 15A; Nashville [TN]: Broadman & Holman 2007) 442 vyjadřuje dvojí *שְׁלוֹם שְׁלוֹם* myšlenku superlativu *complete peace*. Jeho překlad, který používá a který je zároveň překladem NIV, je tedy: *you will keep in perfect peace him whose mind is steadfast, because he trust in you*.

<sup>227</sup> Výraz *עֲדִי־עַד* znamená *neustále, navždy*. LXX vynechává slovo *בֵּיהַּ*, které obsahuje krátký a pravděpodobně archaický tvar Božího jména. Užití krátkého tvaru spolu s tvarem normálním je podle Blenkinsoppa nepravděpodobné, a proto ho vynechává v překladu. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, 361.362.



*budete zachráněni, v klidu a důvěře bude vaše síla, ale (vy) nesouhlasíte!*<sup>228</sup> Již samotný slavnostní úvod k tomuto proroctví (Iz 30,15a) je emfatický a naznačuje, co bude následovat: *יְהוָה קָרוֹשׁ יִשְׂרָאֵל* *neboť tak praví Pán Hospodin, svatý Izraele*. Styl připomíná jiný Izaiášův úryvek, totiž Iz 7,4-9, kde je král Achaz povzbuzován k víře v Hospodina ve chvíli krize. Věřit a důvěřovat jsou úzce spojeny. Poselství v Iz 30,15 převrací tradiční pojetí síly v době války: skutečná síla nespočívá ve vojenském výcviku a v množství vojska, ale v čisté víře v Boha. Není však jasné, zda je tuto důvěru pohlíženo v souvislosti s vojenskou akcí nebo je naopak vnímána jako její alternativa.<sup>229</sup>

Jestliže je v Jer 17,7 muž *בִּיהוָה יִבְטַח אִשְׁרָל* *který doufá v Hospodina* nazýván *בְּרוּךְ* *požehnaný*, pak je to proto, že naplňuje tento základní požadavek Hospodina vůči Izraeli, tedy že věří a důvěřuje v Hospodina.

### 3.2. 17,7b *יְהוָה יִבְטַחוּ* a *Hospodin je jeho důvěrou*

Toto je druhý důvod, kvůli kterému si nějaký člověk zaslouží, aby byl požehnaný. Zurro upozorňuje, jak bylo řečeno výše, že se jedná o druhou část chiasmu.<sup>230</sup> MT vnímá tuto větu jako větu hlavní, tedy *a Hospodin je jeho důvěrou*. Důraz je kladen na Hospodina, který je podmětem.<sup>231</sup> Text tedy není řečen ve smyslu přivlastňovacím (*člověk*) *jehož důvěrou je Hospodin*, jak bývá někdy překládáno.<sup>232</sup> LXX s hlavní větou *καὶ ἔσται κύριος ἐλπὶς αὐτοῦ* *a bude Pán jeho důvěrou*, podobně jako i Vg s „et erit Dominus fiducia eius“ a Syr s „wnhw’ mrj’ twklnh“ *a bude Pán jeho důvěrou* následují MT. Také Tg má podobně jako MT větu hlavní *רוחצניה דיוי מימרא דיהי* *a bude Hospodinovo slovo jeho důvěrou*, i když klade důraz na slovo Hospodinovo.

Substantivum *מְבִטָּח*, které znamená *důvěra, doufání*, se objevuje u Jeremiáše třikrát (2,37; 17,7; 48,13). Na rozdíl od dalších substantiv slovesa *בָּטַח*<sup>233</sup> označuje *מְבִטָּח* téměř

<sup>228</sup> Tradiční překlad substantiva *שׁוּבָה* je *obrácení*. BDB, „שׁוּבָה“, 1000 udává význam *retirement, withdrawal*; KB, „שׁוּבָה“, 954: *Umkehr / coming back*; DEAB, „שׁוּבָה“, 420: *conversione (altri calma)*. HALOT, „שׁוּבָה“, II, 1435 rozlišuje mezi dvěma možnostmi: 1. jestliže je *שׁוּבָה* odvozeno od *שׁוּב*, potom musí znamenat *turning back*; 2. jestliže *שׁוּבָה* pochází od slovesa *יָשַׁב* nebo od hypotetického *שׁוּב* jako sekundárního tvaru *יָשַׁב*, potom znamená *sitting still*. Je však pravděpodobnější, že pochází od slovesa *שׁוּב* (G. V. SMITH, *Isaiah 1-39*, 516 pozn. 144). Viz překlady H. WILDBERGER, *Jesaja*, III, 1180.1184: *im Umkehr*; J. D. W. WATTS, *Isaiah 1-33*, 392.394: *in returning*; J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, 417: *in turning back*.

<sup>229</sup> A. JEPSEN, „בְּבִטָּח“, sl. 614; R. W. L. MOBERLY, „בָּטַח“, 645.

<sup>230</sup> E. ZURRO, *Procedimientos interativos en la poesía ugarítica y hebrea*, 197.

<sup>231</sup> Takto překládá např. A. PENNA, *Geremia*, 152; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 419; A. CRUELLS, „El just, un arbe sempre verd: El Salm 1“, 17; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 225; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 489; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 47.779.

<sup>232</sup> Např. F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 100; A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 24; J. BRIGHT, *Jeremiah*, 115; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 142; J. A. DURRESSER, „Poetic style in Psalm 1 and Jeremiah 17:5-8“, 38; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 350. Viz překlady L. ALONSO SCHÖKEL, „Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 95; y *busca en él su apoyo* a W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 388: *who makes Yahweh his source of safety*.

<sup>233</sup> *בָּטַח*, *בְּבִטָּחוֹת*, *בְּבִטָּחוֹתָ* a *בְּבִטָּחוֹן* vyjadřují všechny skutečnost *doufání, důvěry, bezpečí*. Viz B. PÍPAL, „בָּטַח“, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, 27.

vždycky objekt, v něhož se doufá,<sup>234</sup> v tomto případě je to Hospodin (viz Žl 40,5; 65,6; 71,5). Věta *יְהוָה יְהוָה אֱשֶׁר יִבְטַח בְּיְהוָה* a *Hospodin je jeho důvěrou* vyjadřuje jinými slovy stejnou myšlenku, která se objevuje již v první polovině verše ve slovech *אֱשֶׁר יִבְטַח בְּיְהוָה* který *doufá v Hospodina*. Bůh je a má vždy být pro Izraele nejvyšším předmětem naděje. Logika biblického monoteizmu vyžaduje, aby všechny věci, všechno, co člověk používá, bylo používáno ke službě Bohu, ke službě Hospodinu, a ne jako nějaká alternativa vůči němu.<sup>235</sup>

---

<sup>234</sup> Objektem *יִבְטַח* může být Bét-el (Jer 48,13), pavučina (Jb 8,14), stan (Jb 18,14), zlato (Jb 31,24); v pl. je používáno k označení více objektů, v něž je možné doufat (Iz 32,18; Jer 2,37). E. GERSTENBERGER, „*בטח bṭḥ* vertrauen“, sl. 303.

<sup>235</sup> R. W. L. MOBERLY, „*בטח*“, 645.

## 4. Důsledky požehnání (17,8)

Po požehnání, které bylo vyslovené ve v. 7, nyní následují důsledky tohoto požehnání (v. 8). K popisu je použit obraz stromu, který roste u tekoucí vody, a tedy má dostatek vláhy i v čase sucha. Tento verš pokračuje v antitetickém paralelismu vyjádřeném ve v. 6. Šest tvrzení

1. וְהָיָה כְּעֵץ שָׁתוּל עַל-מַיִם *bude jako strom přesazený u vody*;
2. וְעַל-יּוֹבֵל יִשְׁלַח שָׁרְשָׁיו *a směrem k vodnímu toku bude natahovat své kořeny*;
3. וְלֹא יִרְאָ כִּי-יָבֵא הֶחָם *a nebude se bát, když přijde horko*;
4. וְהָיָה עֲלֵהוּ רַעֲנָן *a jeho listí bude bujné*;
5. וּבְשָׁנָה בְּצָרָתָא לֹא יִדְאָג *a v roce sucha se nebude obávat*;
6. וְלֹא יִמִּישׁ מִמְּעֻשׂוֹת פְּרִי *a nepřestane nést plod*

se navzájem doplňuje a popisuje důsledky požehnání, které je vyjádřeno jak pozitivně (první, druhé a čtvrté), tak i negativně (třetí, páté šesté).<sup>236</sup>

Čas sloves וְהָיָה... וְיִשְׁלַח... וְלֹא יִרְאָ כִּי-יָבֵא... וְהָיָה... לֹא יִדְאָג... וְיִמִּישׁ musí být odvozen z kontextu. Po tvaru *jiqṭol* (יִבְטַח) ve v. 7a jsou tvary *w<sup>e</sup>qaṭaltí* používány především pro označení budoucích událostí, a proto je dána v překladu přednost budoucímu času před časem přítomným:<sup>237</sup> *bude... a... bude natahovat... a nebude se bát, když přijde... a... bude... a... nebude se obávat a nepřestane.*<sup>238</sup> LXX jde tímto směrem a klade celý verš do budoucnosti: καὶ ἔσται... καὶ... βαλεῖ... καὶ οὐ φοβηθήσεται ὅταν ἔλθῃ... καὶ ἔσται... οὐ φοβηθήσεται καὶ οὐ διαλείψει *a bude... a... bude natahovat... a nebude se bát, když přijde... a bude... nebude se bát a nepřestane.* Rovněž tak Vg má „et erit... mittit... et non timebit cum venerit... et erit... et... non erit... nec desinet“.

### 4.1. 17,8aα על-מַיִם שָׁתוּל כְּעֵץ וְהָיָה *bude jako strom přesazený u vody*

Tato slova uvádí pozitivním způsobem první důsledek požehnání. Skoro stejnou větu najdeme i v Žl 1,3 pouze s tím rozdílem, že mezi על-מַיִם *u vody* je navíc vsunut výraz פְּלִגֵּי. Text tedy zní: מִים עַל-פְּלִגֵּי שָׁתוּל כְּעֵץ וְהָיָה *a bude jako strom přesazený u kanálů vody.*<sup>239</sup>

<sup>236</sup> Srov. G. GIBERTI, „Maledetto uomo che confida nell'uomo“, 427.

<sup>237</sup> JM, § 119c; GKC, § 112a, e. Viz podobný problém ve v. 6; srov. A. NICCACCI, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*, 114-118.

<sup>238</sup> Budoucím časem překládá A. CRUELLS, „El just, un arbe sempre verd: El Salm 1“, 17; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 225; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 47.779 (druhé וְהָיָה ve v. 8aδ přítomným, zbytek budoucím časem). Přítomným časem překládá A. PENNA, *Geremia*, 152; J. BRIGHT, *Jeremiah*, 115; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 142; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 419; A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 24; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 388; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 350. Překlady F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 100 a C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 213 začínají prvním slovesem v budoucnosti a pokračují v přítomném čase. A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 142 pouze וְהָיָה ve v. 8aδ překládá budoucím, zbytek přítomným časem. Další autoři mění budoucí čas za přítomný. L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 95; L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, 565; J. A. DURRESSER, „Poetic style in Psalm 1 and Jeremiah 17:5-8“, 38; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 489; J. F. D. CREACH, „Like a Tree Planted by the Temple Stream“, 36.

<sup>239</sup> Viz níže *Exkurz: Vztah mezi Jer 17,8; Žl 1 a Amenemopetovou moudrostí (učení) IV,6,1-12.*

Celá věta začíná spojením **כִּי יִהְיֶה** bude jako, které se nachází i na začátku formule zlořečení (viz Jer 17,6; 20,16).

Ten, kdo je požehnaný, je přirovnáván ke **עֵץ שְׁתוּל עַל-מַיִם** stromu přesazenému u vody. Substantivum **עֵץ**, které se u Jeremiáše objevuje patnáctkrát (2,20.27; 3,6.9.13; 5,14; 7,18.20; 10,3.8; 11,19; 17,2.8; 28,13; 46,22), znamená strom, ve smyslu kolektivním stromy, stromoví a také dřevo.<sup>240</sup> V jednotném čísle s významem strom je důraz kladen obecně na vzhled, zatímco když se mají na mysli jednotlivé druhy stromů, jsou pro ně používány specifické názvy.<sup>241</sup> Stejně tak jako **מַיִם**, rovněž i **עֵץ** může být použit v metaforickém smyslu, který je ambivalentní (pozitivní a negativní). Jer 17,7 ho používá v pozitivním smyslu. **עֵץ** zde charakterizuje člověka zbožného, který je **עֵץ שְׁתוּל עַל-מַיִם**, podobně jako Žl 1,3 (srov. Iz 65,22: **כִּי-כִימֵי הָעֵץ יִמֵּי עַמִּי** neboť jako dny stromu [budou] dny mého lidu).<sup>242</sup>

Z Ez 17,5.8 a 19,10.13 vyplývá, že sloveso **שָׁתַל**, které se u Jeremiáše vyskytuje pouze na tomto místě,<sup>243</sup> má význam v Qal: *přesadit*, a ne *zasadit*, jak bývá často překládáno.<sup>244</sup> Také Vg překládá „transplantatur“,<sup>245</sup> a proto je v této práci **שְׁתוּל** překládáno jako *přesazený*.

**מַיִם** voda, vody, výraz objevující se u Jeremiáše 29krát,<sup>246</sup> je nezbytným prvkem pro úrodnost a plodnost země. Často je **מַיִם** používána metaforicky k označení blahobytu spravedlivých osob, které jsou přirovnány ke stromu zasazenému k tekoucí vodě, jak ukazují texty jako např. Žl 1,3; Iz 44,4; Ez 17,5.8; 19,10, nebo k zahradě, jak vyplývá z Iz 58,11. Egyptský faraón je v Ez 31,3-7 srovnáván se zavlažovaným cedrem a podle Iz 12,3 bude budoucí Izrael, až se znovu vrátí do své země, obnoven a čerpat vodu z pramenů spásy. Vylití Božího Ducha na potomstvo Izraele přirovnává prorok Izaiáš k vylití vody na vyprahlou zemi (Iz 44,3). Sám Bůh slibuje vodu těm, kdo žízní (Iz 55,1), a budoucí král a jeho velmoži jsou popsáni pomocí obrazu tekoucích vod ve vyprahlé zemi (Iz 32,2).<sup>247</sup>

<sup>240</sup> BDB, „עֵץ“, 781 udává význam *tree, trees, wood*; KB, „עֵץ“, 724-725: 1. kol. *Bäume / trees*; 2. (*einzelner*) *Baum / (single) tree*; 3. pl. *Bäume / trees* (stromy); 4. *Baumart / species of tree*; 5. *Holz (als Stoff) / wood (material)*; HALOT, „עֵץ“, I, 863-864: 1. kol. *trees, copse, timber*; 2. (jednotlivý) *tree*; 3. pl. *trees*; 4. a. *species of tree*; b. *type of wood*; 5. *wood* (jako materiál); 6. a. *wood for building constructions*; b. předmět udělaný ze dřeva; 7. *pieces of wood, sticks*.

<sup>241</sup> J. A. SOGGIN, „עֵץ ‘ēš Baum“, *THAT* II, sl. 356.

<sup>242</sup> K. NIELSEN – H. RINGGREN – H.-J. FABRY, „עֵץ ‘ēš“, *TWAT* VI, sl. 293.

<sup>243</sup> V MT se objevuje dohromady desetkrát (Jer 17,8; Ez 17,8.10.22.23; 19,10.13; Oz 9,13; Žl 1,3; 92,14), z toho osmkrát jako ptc. pas. (**שְׁתוּל**: Jer 17,8; Žl 1,3; **שְׁתוּלִים**: Žl 92,14; **שְׁתוּלָה**: Ez 17,8.10; 19,10.13; Oz 9,13).

<sup>244</sup> A. B. EHRlich, *Randglossen zur Hebräischen Bibel* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1912) IV, 286 říká, že **שְׁתוּל** neznamená *gepflanzt*, ale *verpflanzt*. Viz překlady W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 489.492; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 47.779.784: *a tree transplanted*; srov. J. A. DURLESSER, „Poetic style in Psalm 1 and Jeremiah 17:5-8“, 38: (*trans*)*planted*. BDB, „שָׁתַל“, 1060 udává význam Qal: *transplant*; KB, „שָׁתַל“, 1015: Qal: *einpflanzen / transplant*. HALOT, „שָׁתַל“, II, 1670 překládá **שָׁתַל** v Qal jako *to plant*; rovněž DEAB, „שָׁתַל“, 445 v Qal jako *piantare*, a tak i většina ostatních překladů.

<sup>245</sup> LXX zde nepomáhá, protože uvádí sloveso *εὐθηνέω*, které znamená *dařit se, prospívat, vzkvétat*.

<sup>246</sup> Jer 2,13(bis).18(bis); 6,7; 8,14.23; 9,14.17; 10,13; 13,1; 14,3(bis); 15,18; 17,8.13; 18,14; 23,15; 31,9; 38,6; 41,12; 46,7.8; 47,2; 48,34; 50,38; 51,13.16.55.

<sup>247</sup> R. E. CLEMENTS – H.-J. FABRY, „מַיִם *majim*“, *TWAT* IV, sl. 859.

Jedinou skutečnou a živou vodou pro Izrael je však Hospodin, který sám sebe v Jer 2,13 a 17,13 definuje jako **מִים־חַיִּים מְקוֹר** *zdroj (pramen) živých vod*. Je to metaforický obraz Hospodina, který dává život, úrodnost a spásu. Jestliže lid opouští Hospodina a navrácí se k Baalovi, jak vysvětluje Jer 2,13, vzdaluje se od vody života: **אֲתִי עָזְבוּ מִים חַיִּים** *mě opustili, pramen (zdroj) živé vody* (podobná slova se objevují rovněž v 17,13). Věta je uvedena tvrzením, že se lid dopustil **רְעוּת שְׁתֵּי דְּוַיְחָ זְלָה** *dvojího zla*, tedy že opustil Hospodina, živou vodu, a že vytesal rozpukané cisterny, které vodu neudrží.<sup>248</sup> Důsledkem takového vzdálení se od Hospodina je, že lid musí jít do Egypta a do Asýrie **לְשָׂתוֹת מִי שְׁחֹר** *pít vodu ramena řeky* (= Nilu) a **לְשָׂתוֹת מִי נְהָר** *pít vodu řeky* (= Eufratu),<sup>249</sup> tedy že musí uzavřít politické spojení s Egyptem a Asýrií (Jer 2,18; srov. 2,36). Lid odmítá pít živou vodu a pije vodu, která nemá hodnotu. Tak si uzavírá přístup k živé vodě, která je znamením života a budoucnosti.<sup>250</sup>

#### 4.2. 17,8aβ **וְעַל־יּוֹבֵל יִשְׁלַח שְׂרָשָׁיו** *a směrem k vodnímu toku bude natahovat své kořeny*

Toto je druhý důsledek požehnání. Otázkou je, jaký význam zde má slovo **יּוֹבֵל**, které slovníky spojují s kořenem **יבל** v Hi znamenajícím *donést, přinést*.<sup>251</sup> **יּוֹבֵל** je *hapax legomenon* v MT, podobně jako **הַרְרִים** *vyprahlé krajiny* ve v. 6, ačkoliv se objevuje třikrát v textech nalezených v Qumránu: dvakrát je to ve větě, která napodobuje Jer 17,8 (1QH 16,7.10),<sup>252</sup> a jednou v 4QPsDan<sup>a</sup> (4Q243).<sup>253</sup> Výraz **יּוֹבֵל** v Jer 17,8 označuje podle Holladaye, který se odvolává na Reymonda, v tomto kontextu zavlažovací *kanál*<sup>254</sup> a je použit jako synonymum pro **פְּלֶגֶ** (*umělý*) *kanál*,<sup>255</sup> které je zde vynecháno.<sup>256</sup> LXX má ἐπὶ ἰκμάδα,

<sup>248</sup> Viz k tomuto tématu I. CARBAJOSA PÉREZ, „‘Dos delitos ha cometido mi pueblo’: las imágenes de Jr 2,10-13 en la argumentación del profeta“, *EstB* 58 (2000) 450-458.

<sup>249</sup> I když **חֹר** (ש) normálně znamená *rameno řeky*, zde je označením pro Nil; podobně i výraz **נְהָר** *řeka* se zde vztahuje k řece Eufratu.

<sup>250</sup> Co se týká významu tohoto obrazu srov. E. SCHEFFLER, „Archeology and Wisdom“, *OTE* 10 (1997) 466.

<sup>251</sup> BDB, „יּוֹבֵל“, 384-385 udává význam v Hi jako *conduct, bear along*; KB, „יבל“, 359 v Hi: (*als Gabe*) *bringen / bring (a gift)*; HALOT, „יבל“, I, 383 v Hi: *to bring*.

<sup>252</sup> 1QH 16,7: **יִשְׁלַחוּ לְיּוֹבֵל** *aby zakořenily, dříve než vykvetou a kořeny své k průtokům* vyšlou; 1QH 16,10: **לֹא יִשְׁלַחוּ שׁוֹרֵשׁ וְאֵל יּוֹבֵל** *ale k průtoku nevyšlou kořen*. Dřívější označení 1QH 8,7.10 podle E. L. SUKENIK, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalem: Magnes Press 1955) je nesprávné. Viz k tomu J. A. FITZMYER, *A Guide to the Dead Sea Scrolls and Related Literature: Revised and Expanded Edition* (Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 2008) 16. K textu a českému překladu viz S. SEGERT – R. ŘEHÁK – Š. BAŽANTOVÁ, *Rukopisy od Mrtvého moře: hebrejsko-česky* (Knihovna antické tradice 4; Praha: OIKYOMENH 2007) 728-729.

<sup>253</sup> 4QPsDan<sup>a</sup> (4Q243) ř. 12: **מַעְבְּרֵהוֹן יִרְדְּנָא יּוֹבֵל** *(a vedl je,) aby překročili řeku Jordán*. K textu viz F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1992) 138; srov. J. T. MILIK, „‘Prière de Nabonide’ et autres écrits d’un cycle de Daniele“, *RB* 63 (1956) 412.

<sup>254</sup> P. REYMOND, *L’eau, sa vie, et sa signification dans l’Ancien Testament* (VTSup 6; Leiden: E. J. Brill 1958) 70.129-130.

<sup>255</sup> Rozdíl mezi **פְּלֶגֶ** a **יּוֹבֵל** je, že **פְּלֶגֶ** označuje *umělý kanál*, zatímco **יּוֹבֵל** *tok vody, kanál*. BDB překládá **פְּלֶגֶ** jako (*cleft*) *channel, (artif.) canal* a **יּוֹבֵל** jako *stream*. BDB, „פְּלֶגֶ“, 811; BDB, „יּוֹבֵל“, 385. KB překládá

lit. *k vlhku*, tedy *k vlhkému místu*,<sup>257</sup> Vg čte „ad humorem“,<sup>258</sup> Tg ועל נגדין *a směrem k toku vod* a Syr „l jbl“ *směrem k toku vody*.<sup>259</sup> GKC překládá יובל jako *řeka*,<sup>260</sup> BDB jako *potok, pramínek, říčka*,<sup>261</sup> KB má význam *tok vody, kanál*,<sup>262</sup> podobně jako i HALOT.<sup>263</sup> Navržený překlad *vodní tok* je jedna z možností, jak slovo יובל přeložit. V každém případě, jak vyplývá z různých znění a textů, vstupuje do hry voda.

Sloveso שלח, jehož základním významem je *poslat*,<sup>264</sup> se u Jeremiáše vyskytuje velmi často (89krát). Jako takové má různé použití. Společným jmenovatelem je však skutečnost, že se nějaký objekt pohybuje směrem, který ho vzdaluje od toho, kdo jedná. Jestliže mezi tímto objektem a jednajícím zůstává pevné spojení, potom má שלח význam *natáhnout, natahovat, vztáhnout* (kořeny, ruku, hůl). Základní význam *poslat, vyslat*, který v sobě obsahuje odloučení, může být používán jak pro pasivní objekty (dary, zboží), tak i pro aktivní (osoby). V tom případě má שלח v Qal význam *poslat někoho* (s konkrétním pověřením, jako posla apod.).<sup>265</sup> Pi a Pu v sobě obsahuje význam *dokonavý*.<sup>266</sup> V Jer 17,8 je שלח použito v Pi pro kořeny stromu zasazeného u vody, má tedy význam *natahovat* (kořeny).

Výraz שרשיו *své kořeny* je v babylónském manuskriptu proroků s jednoduchou punktací napsán jako שורשיו, což odpovídá psaní שורשיו, a ne שרשיו. Kahle upozorňuje na to, že masoreté v Babylónu vyslovovali první ש jako *a*, zatímco masoreté v Tiberias jako *o*.

---

פּוֹלַג jako *künstlicher Wassergraben, Kanal / artificial channel, canal* a יוּבַל jako *Wasserlauf, Kanal / water-course, canal*. KB, „פּוֹלַג“, 761; KB, „יוּבַל“, 371. Podle HALOT פּוֹלַג znamená *artificial water channel, canal* a יוּבַל *water-course, canal*. HALOT, „פּוֹלַג“, II, 929; HALOT, „יוּבַל“, I, 398.

<sup>256</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 492.

<sup>257</sup> J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, „ἰκμάς, -ἄδος“, *GELS* I, 213 udává význam *moisture, moist place*; F. MONTANARI, „ἰκμάς, -ἄδος, ἦ“, *VLG*, 943 překládá ἰκμάς jako *umidità, elemento umido* nebo *fluida, umore*.

<sup>258</sup> L. CASTIGLIONI – S. MARIOTTI, „ūmōr (hū-), ōris“, *VLL*, 1348 udává význam 1. *umore* nebo *liquido* (specialmente *acqua*); *umidità*; 2. o rostlinách *umore, linfa, succo nutritivo*.

<sup>259</sup> R. P. SMITH (ed.), „jbl, jbl“, *TSyr* I, sl. 1539 překládá „jbl“ v Jer 17,8 jako *rivus*; J. P. SMITH, „jbl, jbl“, *CSD*, 185 uvádí význam „jbl“ jako *a stream*.

<sup>260</sup> GKC, § 84<sup>a</sup>: *river*.

<sup>261</sup> BDB, „I. יוּבַל“, 385: *stream*.

<sup>262</sup> KB, „I. יוּבַל“, 371: *Wasserlauf, Kanal / water-course, canal*; rovněž DEAB, „I. יוּבַל“, 172 překládá יוּבַל jako *canale*.

<sup>263</sup> HALOT, „I. יוּבַל“, I, 398: *water-course, canal*.

<sup>264</sup> BDB, „I. שְׁלַח“, 1018: *send*.

<sup>265</sup> Ohledně teologického významu שלח viz F.-L. HOSSFELD – K. VAN DER VELDEN – U. DAHMEN, „שְׁלַח šālāḥ“, *TWAT* VIII, sl. 50-52.

<sup>266</sup> M. DELCOR – E. JENNI, „שְׁלַח šlḥ senden“, *THAT* II, sl. 911-912. BDB, „I. שְׁלַח“, 118-119 udává v Pi význam 1. *send away*; 2. a. *send away*; b. *give over*; c. *cast out*; d. *send out, forth*; 3. *let go, set free*; 4. *shoot forth*; 5. *let down*; 6. *shoot*; KB, „II. שְׁלַח“, 975-976: 1. *freien Lauf lassen, gehen lassen / let loose, set free; ausstrecken / stretch out; ausbreiten / spread out*; 2. *loslassen / let go*; 3. *geleiten, fortbegleiten / accompany*; 4. *fortschicken, ausschicken / send away*; 5. *schicken, senden / send*; HALOT, „I. שְׁלַח“, II, 1514-1516: 1. *to stretch out (the hand)*; 2. *to give free rein to, let go free*; 3. *to let go, dismiss*; 4. *to accompany, escort*; 5. *to send away, expel*; 6. *to send, dismiss*.

Značka pro  $\bar{v}$  mohla být v těchto případech používána pouze ve druhé části slova. Zvuk, který byl slyšet v první slabice, je třeba napodobit pomocí *u*.<sup>267</sup>

Substantivum שֶׁרֶשׁ *kořen* vyjadřuje nejenom schopnost přijímat a čerpat vodu, a tak zajistit stromu nebo keři život, ale zároveň označuje stálost a pevnost. Job vyjadřuje slovy מִי־מֵי אֶל־מֵי פֶתוּחַ שֶׁרְשִׁי *můj kořen (je) otevřený k vodám* stejnou myšlenku (Jb 29,19a) a Ezechiel v alegorické hádance používá podobný obraz (Ez 17,2-10).<sup>268</sup> Naopak být vykořeněn a nemít pevné kořeny je znakem zničení a konce, jak ukazují některé poetické texty, které aplikují tento obraz na člověka (Žl 52,7; Jb 31,8 [snad i 31,12]; srov. Am 9,15 [נִתְּשׁ Ni: *být vyvrácen, vykořeněn*]; Sir 10,15 [ἐκτίλλω *vytrhnout, vyškubat*]).<sup>269</sup>

#### 4.3. 17,8ay-δ חֹם פִּי־יְבוּא יִרְאָה a nebude se bát, když přijde horko

Třetí důsledek požehnání je vyjádřen negativně. Sloveso יִרְאָה se u Jeremiáše objevuje docela často, celkově 22krát (1,8; 3,8; 5,22.24; 10,5.7; 17,8; 23,4; 26,19.21; 30,10; 32,39; 40,9; 41,18; 42,11[tris].16; 44,10; 46,27.28; 51,46).<sup>270</sup> Ve většině případů (ca. 4/5) má sloveso יִרְאָה význam teologický, tzn. že Bůh je jeho předmětem.<sup>271</sup> V Jer 17,8 je však יִרְאָה použito v základním významu Qal, tedy *mít strach, bát se*, a popisuje negativním způsobem reakci tváří v tvář horku. Spojení יִרְאָה לֹא אֶבְיֹא a *nebude se bát* vytváří slovní hříčku s výrazem לֹא יִרְאָה a *neuvidí* ve v. 6. Obě slovesa, jak יִרְאָה, tak i רִאָה, byla vytvořena kvůli paronomázii (viz Jer 1,10; 2,12; 5,21-22; 6,11; 9,9; 18,7; 31,15.28; 49,30; 51,44).<sup>272</sup> Obě jsou někdy zaměňována, jako např. v 1Kr 19,3, kde má MT יִרְאָה (Eliáš) *viděl*, ale některé rukopisy a starověké verze mají יִרְאָה *bál se* (Eliáš).<sup>273</sup>

Požehnání stromu spočívá ve skutečnosti, že se nemusí bát חֹם פִּי־יְבוּא *když přijde horko*. Substantivum חֹם, které znamená *horko, teplo, žár*, se nevyskytuje často v MT. U Jeremiáše se nachází pouze zde a v celém MT toliko devětkrát (Gn 8,22; 18,1; 1Sam 11,11;

<sup>267</sup> P. E. KAHLE, *Die Kairoer Genisa: Untersuchungen zur Geschichte des hebräischen Bibeltexes und seiner Übersetzungen* (Berlin: Akademie-Verlag 1962) 80.

<sup>268</sup> J. RENZ, „שרשׁ“, *TWAT VIII*, sl. 490.

<sup>269</sup> D. J. A. CLINES, *Job 21-37* (WBC 18A; Nashville [TN]: T. Nelson 2006) 1017.

<sup>270</sup> G. LISOWSKY – L. ROST, „I. יִרְאָה“, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, 633-634 nezahrnuje v tomto výčtu výraz יִרְאָה v Jer 17,8, který považuje za tvar od slovesa רִאָה („I. רִאָה“, str. 1294). Jestliže je na tvary יִרְאָה v 26,19 a יִרְאָה v 42,11.16 pohlíženo jako na tvary adjektiva, potom se sloveso יִרְאָה objevuje u Jeremiáše pouze 19krát.

<sup>271</sup> Viz H.-P. STÄHLI, „יִרְאָה jr' fürchten“, *THAT I*, sl. 769-778; H.-F. FUHS, „יִרְאָה jāre“, *TWAT III*, sl. 874.

<sup>272</sup> G. R. DRIVER, „Problems and Solutions“, *VT 4* (1954) 242; W. L. HOLLADAY, „Style, Irony and Authenticity in Jeremiah“, 52; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 491. Amit cituje obě slovesa jako klíčová slova, která vytváří fonetickou spojitost v Gn 22,12-14. Y. AMIT, „The Multi-Purpose ‘Leading Word’ and the Problems of Its Usage“, *Prooftexts 9* (1989) 108-109. Rozsáhlý seznam paronomázií ve SZ vytvořil I. M. CASANOWICZ, „Paronomasia in the Old Testament“, *JBL 12* (1893) 105-167 [znovu vytištěna a rozšířena v I. M. CASANOWICZ, *Paronomasia in the Old Testament: Dissertation Presented to the Board of University Studies of the Johns Hopkins University for the Degree of Doctor of Philosophy 1892* (Boston [MA]: Norwood Press 1894)].

<sup>273</sup> Viz LXX: καὶ ἐφοβήθη; Vg: „timuit ergo“. MT<sup>c</sup> s יִרְאָה a Tg s יִרְאָה a *viděl* následují MT. M. A. SWEENEY, *I & II Kings: A Commentary* (OTL; Louisville [KY] – London: Westminster J. Knox Press 2007) 220.

21,7; 2Sam 4,5; Jb 24,19; Iz 18,4; Jer 17,8).<sup>274</sup> Je odvozeno od slovesa חָמַם, které má v Qal základní význam *být horký, teplý*. Výraz חָם v sobě obsahuje skutečnost *horka, tepla* jako meteorologického jevu, a proto může být použito paralelně k různým synonymním výrazům, v Jer 17,8b je to k výrazu וּבַשָּׁנָה בְּצִרְתָּ a v *roce sucha*. Na prvním místě חָם označuje polední parno během léta (Gn 18,1; 1Sam 11,11; 2Sam 4,5; srov. Gn 8,22; Jb 24,19).<sup>275</sup>

Celou větu חָם לֹא יִרְאֶה פִּי־יָבֵא חָם a *nebude se bát, když přijde horko* je možné lépe vnímat v kontextu horkého klimatu v Izraeli. Klimatické podmínky se v různých oblastech podstatně mění, v území označeném jako עֲרָבָה *pustina, Araba* jsou suchá a velmi horká léta. Teploty v Tiberias se pohybují během měsíce července obvykle od 23°C do 37°C, v oblasti kolem Mrtvého moře od 28°C do 39°C a v Eilat u od 25°C do 39°C. Velmi často však překračují i 40°C ve stínu.<sup>276</sup> Jestliže se k nim přidá nedostatek srážek (pouze 20-40 mm za rok, od května do září téměř neexistujících, v některých letech chybějících úplně),<sup>277</sup> je možné vnímat sílu tohoto obrazu.<sup>278</sup>

#### 4.4. 17,8ae עָלָהּ וְהָיָה רֵעָנָן a *jeho listí bude bujné*

Čtvrtý důsledek požehnání je opět vyjádřen pozitivně. Substantivum עָלָה s významem *lístek, lupen, listí*<sup>279</sup> lze u Jeremiáše nalézt pouze dvakrát (8,13; 17,8).<sup>280</sup> Singulár עָלָה je

<sup>274</sup> Jestliže se čte q<sup>r</sup>ê חָם v 1Sam 11,9, potom se objevuje desetkrát. V G. LISOWSKY – L. ROST, „חָם“, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, 503 a v KB, „חָם“, 308 chybí Gn 18,1; 1Sam 11,9.11; 2Sam 4,5 a Iz 18,4; v A. EVEN-SHOSHAN (ed.), „חָם“, *NCOT*, 376 chybí zase Gn 18,1; 1Sam 11,9.11 a 2Sam 4,5.

<sup>275</sup> K.-M. BEYSE, „חָמַם *hmm*“, *TWAT II*, sl. 1047. V 1Sam 21,7 חָם označuje fyzické teplo, tedy teplo pece, protože je spojeno s výrazem לֶחֶם a vytváří tak spojení חָם לֶחֶם, lit. *chléb žáru*, tedy *teplý chléb, čerstvý chléb*.

<sup>276</sup> Např. maximální naměřená hodnota u Mrtvého moře činí 51°C ve stínu. M. P. M. REDDY, *Descriptive Physical Oceanography* (London: Taylor & Francis 2001) 119. Průměrné dlouhodobé srpnové maximální teploty v Eilat u činí 38°C, průměrné minimální teploty v lednu 10°C. Viz k tomu T. GRODEK – J. LEKACH – A. SCHICK, „Urbanizing alluvial fans as flood-conveying and flood-reducing systems: lessons from the October 1997 Eilat flood“, *The Hydrology-Geomorphology Interface: Rainfall, Floods, Sedimentation, Land Use* (eds. M. A. HASSAN – O. SLAYMAKER – S. M. BERKOWICZ) (IAHS 261; Wallingford [UK]: IAHS Press 2000) 231. V Tiberias v květnu a v červnu teploty běžně přesahují i 40°C ve stínu. Viz N. GREENBAUM – A. BEN-ZVI – I. HAVIV – Y. ENZEL, „The Hydrology and Paleohydrology of the Dead Sea Tributaries“, *New Frontiers in Dead Sea Paleoenvironmental Research* (eds. Y. ENZEL – A. AGNON – M. STEIN) (Special paper 401; Boulder [CO]: Geological Society of America 2006) 68-69.

<sup>277</sup> Např. v Eilat u se průměrný úhrn ročních srážek pohybuje kolem 30 mm. H. J. BRUINS, „Israel: Urban Water Infrastructure in the Desert“, *Urban Water Supply Handbook* (ed. L. W. MAYS) (New York: McGraw-Hill 2002) 17/15. Viz tabulku teplot a srážek v jednotlivých měsících na vybraných místech Izraele v P. GODDARD – C. GODDARD, *Decision Making Exercises for GCSE Geography* (Cheltenham [UK]: Nelson Thornes 1998) 35; srov. průměrnou mapu ročních srážek v proláklíně Mrtvého moře v A. HOROWITZ, „The Jordan Rift Valley at Present“, *The Jordan Rift Valley* (ed. A. HOROWITZ) (London: Taylor & Francis 2001) 90. Na druhou stranu dochází někdy v této oblasti k mohutným a prudkým srážkám, takže mohou nastat i povodně. Srov. např. tabulku intenzivních srážek v Eilat u v letech 1967-1997 v T. GRODEK – J. LEKACH – A. SCHICK, „Urbanizing alluvial fans as flood-conveying and flood-reducing systems: lessons from the October 1997 Eilat flood“, 229-250.

<sup>278</sup> Jak však upozorňují J. ROGERSON – P. R. DAVIES, *The Old Testament World* (Louisville [KY]: Westminster J. Knox Press 2006) 11-14, nelze slepě aplikovat dnešní situaci na starozákonní dobu. Je třeba si uvědomit, že ve starozákonní době se krajina na mnoha místech výrazně odlišovala od té, kterou vidíme dnes. Četná místa byla porostlá lesy, které zadržovaly vodu a vlhkost, což mělo zpětně vliv na podnebí, takže rozdíl od dnešní situace mohl být značný. Viz k tomu P. J. KING – L. E. STAGER, *Life in Biblical Israel* (Library of Ancient Israel; Louisville [KY]: Westminster J. Knox Press 2002) 111-112.

<sup>279</sup> B. PÍPAL, „\*עָלָה“, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, 126.



používán kolektivně ve smyslu *listí*, ve třetině výskytů označuje listí některých druhů stromů.<sup>281</sup>

V Jer 8,13 je עֲלֵהּ použito v kontextu soudu. Ten je přirovnán ke žni, tedy k nepřátelskému zničení. Chybějící hrozny a fíky jsou znamením zlořečení, které dopadne na celou zemi.<sup>282</sup> Izaiáš popisuje Hospodinův soud nad národy jako opadávání listí z vinné révy a zvadlých plodů z fíkovníku (Iz 34,4). Jestliže Jeremiáš používá obrazu uschlého listí, vyjadřuje tím bezprostřednost nebezpečí a soudu.<sup>283</sup>

Opačný obraz se naopak objevuje v Jer 17,8. עֲלֵהּ je použito v obrazném smyslu k označení listí stromu, který je zavlažovaný, a tedy i mimo nebezpečí, které přináší sucho a horko. Ten, kdo se těší z Hospodinova požehnání, může si být jistý jeho přítomností a pomocí.<sup>284</sup> To zdůrazňuje také výraz רֵעֵנָה, který se u Jeremiáše objevuje šestkrát (2,20; 3,6.13; 11,16; 17,2.8),<sup>285</sup> a má význam *bujný, čerstvý, plný listí, svěží*.<sup>286</sup> Protože předchází עֲלֵהּ s významem *listí*, téměř všechny překlady interpretují רֵעֵנָה jako *zelený*. V tomto případě však má רֵעֵנָה význam širší, a proto je zde navržen překlad *bujný*, což v sobě zahrnuje i význam *zelený*.<sup>287</sup>

Pouze v Žl 92,15 se רֵעֵנָה nachází v postavení predikátu s významem *čerstvý, šťavnatý*.<sup>288</sup> Ve většině případů je רֵעֵנָה spojeno se עֵץ nebo s určitými druhy stromů,<sup>289</sup> ale pouze v Jer 17,8 popisuje blíže listí stromu.<sup>290</sup> Tyto stromy se odlišují především nápadně bohatým listím uprostřed skromné palestinské vegetace.<sup>291</sup> Strom bez listí nebo se suchým listím ukazuje, že je nemocný a že se blíží jeho konec (srov. Jer 8,13).<sup>292</sup> Jeremiáš tedy

---

<sup>280</sup> V MT se nachází pouze 19krát (v G. LISOWSKY – L. ROST, „עֲלֵהּ“, *Konkordanz zum hebräischem Alten Testament*, 1068 chybí Jb 30,4).

<sup>281</sup> K.-M. BEYSE, „עֲלֵהּ ‘*alah*‘“, *TWAT VI*, sl. 124.

<sup>282</sup> Srov. Ježíšovo zlořečení fíkovníku v Mt 21,19.

<sup>283</sup> Srov. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 524.

<sup>284</sup> Žl 1,3, když mluví o spravedlivém, říká výslovně לֹא יִבּוֹל וְעֵלְהוּ אֶת לִישׁוֹתָיו a jeho listí nevadne. Jako protiklad viz Iz 1,30; 64,5. K.-M. BEYSE, „עֲלֵהּ ‘*alah*‘“, sl. 125.

<sup>285</sup> V MT se vyskytuje 19krát (jestliže je započítán tvar רֵעֵנָה v Jb 15,32, pak se objevuje 20krát).

<sup>286</sup> BDB, „רֵעֵנָה“, 947: *luxuriant, fresh*; KB, „רֵעֵנָה“, 901: *laubreich, üppig / luxuriant, full of leaves*; HALOT, „רֵעֵנָה“, II, 1269: 1. *leafy, luxuriant*; 2. *juicy, fresh*; DEAB, „רֵעֵנָה“, 397 udává význam *essere coperto di foglie, essere rigoglioso, fresco*. Jmenný tvar není v MT doložen.

<sup>287</sup> Viz překlady J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 419: *luxurious*; A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 24: *üppig*; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 47.779: *luxuriant*; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 225 překládají jako *luxuriant green*; J. A. DURLESSER, „Poetic style in Psalm 1 and Jeremiah 17:5-8“, 38 jako *rich (in foliage)*.

<sup>288</sup> Srov. Dn 4,1, kde je aramejský tvar רֵעֵנָה *kvetoucí* také v predikátu.

<sup>289</sup> רֵעֵנָה je jedenáctkrát spojeno se עֵץ, dvakrát se יִית oliva, jedenkrát s בְּרוֹשׁ cypřiš, jedenkrát s עֵרֶשׁ lůžko, jedenkrát s שֶׁמֶן olej.

<sup>290</sup> S. E. LOEWENSTAM, *From Babylon to Canaan: Studies in the Bible and its Oriental Background* (Jerusalem: The Hebrew University – The Magnes Press 1992) 181.

<sup>291</sup> P. MOMMER, „רֵעֵנָה ra ‘*nān*‘“, *TWAT VII*, sl. 580.

<sup>292</sup> Srov. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 785.

obrazem bujného stromu zdůrazňuje blahobyt, prosperitu a skvělou budoucnost člověka, který klade svou důvěru v Hospodina (viz také Žl 52,10; 92,15; srov. Žl 1,3).<sup>293</sup>

#### 4.5. 17,8ba לֹא יִרְאֶה בְּצָרָתָא a v roce sucha se nebude obávat

Pátý důsledek požehnání začíná spojením בְּצָרָתָא a v roce sucha. Substantivum שָׁנָה lze nalézt u Jeremiáše poměrně často (46krát).<sup>294</sup> Slouží k označení lunárního roku, tedy doby 12 měsíců (1Kr 4,7; 1Pa 27,1-15) s přibližně 354 dny, ke kterým bylo přidáno navíc 11 dní, aby se lunární rok shodoval se slunečním rokem a s během přírody.<sup>295</sup> שָׁנָה může být blíže určen svým obsahem. Toto je interpretace, kterou dává MT, když mluví o הַשָּׁנִים הַטּוֹבִים dobrých (= úrodných) rocích (Gn 41,35), רָעָב שְׁנֵי רָעָב rocích hladu (Gn 41,27.30.36.50.54; 2Sam 24,13; srov. Gn 45,6.11), הַשָּׁבַע שְׁנֵי הַשָּׁבַע rocích hojnosti (Gn 41,47.53),<sup>296</sup> popřípadě hovoří o שָׁנִים וְקָצִיר וְחַרְיִשׁ וְקָצִיר שָׁנִים rocích, v kterých nebude orba a sklizeň (Gn 45,6) apod. Zde je שָׁנָה určen pomocí בְּצָרָתָא přeloženém zde jako *sucho*.

Výraz בְּצָרָתָא<sup>297</sup> se objevuje v celém MT pouze zde (*hapax legomenon*). BDB navrhuje význam *nouze, nedostatek*,<sup>298</sup> rovněž tak KB má *sucho, nedostatek deště*<sup>299</sup> a HALOT překládá jako *sucho, vyprahlost*.<sup>300</sup> Klein nachází kořen slova בְּצָרָתָא ve slovesu בצר, které má v aramejštině v Pe význam *zmenšit, snížit*.<sup>301</sup> To odpovídá v arabštině kořenu „brd“, který znamená *být malý, skrovný, nepatrný*.<sup>302</sup> Někteří vnímají v singuláru בְּצָרָתָא stejný tvar jako v Jer 14,1, kde se objevuje plurál בְּצָרוֹתָא.<sup>303</sup> Také LXX interpretuje ἀβροχία jako *nedostatek*

<sup>293</sup> Viz M. G. ABEGG, „רענ“, NIDOTTE III, 1153.

<sup>294</sup> V G. LISOWSKY – L. ROST, „שָׁנָה“, Konkordanz zum hebräischen Alten Testament, 1482 chybí ještě jednou 28,1 a jedenkrát 32,1.

<sup>295</sup> Není však známo, jak k tomu docházelo. F. J. STENDEBACH, „שָׁנָה šānāh“, TWAT VIII, sl. 329.

<sup>296</sup> שָׁבַע je jedno ze slov, které vyjadřují *sytnost, hojnost* (שָׁבַע, שָׁבַע, שָׁבַע), všechna odvozena od kořene שָׁבַע Qal: *být sytý, nasycený*.

<sup>297</sup> V babylónském manuskriptu proroků s jednoduchou punktací je napsáno בְּצָרָתָא místo בְּצָרָתָא. A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 26 přepisuje jako בְּצָרָתָא, ale v samotném rukopisu je psáno בצרת, což odpovídá בְּצָרָתָא, protože ׀ je označení pro ׀, a ne pro ׀. A. ALBA CECILIA, *Biblia babilonica: Jeremias*, str. XIX.

<sup>298</sup> BDB, „בְּצָרָתָא“, 131: *dearth*.

<sup>299</sup> KB, „בְּצָרָתָא“, 143: *Regenmangel / drought*; DEAB, „בְּצָרָתָא“, 75 překládá בְּצָרָתָא jako *mananza* (di pioggia), *siccità*.

<sup>300</sup> HALOT, „בְּצָרָתָא“, I, 149: *drought*.

<sup>301</sup> M. JASTROW, „בָּצַר, בָּצַר“, DT I, 185 dává slovesu בצר v Pe význam 1. *to be cut, lessened, to be small, to want*; 2. *to diminish, to lessen*.

<sup>302</sup> H. KLEIN, „Das Klima Palästinas auf Grund der alten hebräischen Quellen“, ZDPV 37 (1914) 244-245 pozn. 5. Slovo בְּצָרָתָא překládá jako *das Schwachsein, Geringsein*.

<sup>303</sup> C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 213; F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 100; W. RUDOLPH, *Hebräisches Wörterbuch zu Jeremia* (EAT 3; Gießen: A. Töpelmann 1927) 6; A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 26; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 493 a J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 785. Tak také G. LISOWSKY – L. ROST, „בְּצָרָתָא“, Konkordanz zum hebräischen Alten Testament, 274 a KB, „בְּצָרָתָא“, 143, zatímco BDB rozlišuje mezi בְּצָרָתָא *dearth* a בָּצַרָה, rovněž s významem *dearth, destitution*. BDB, „בְּצָרָתָא“, 131; BDB, „בָּצַרָה“, 131.

deště, sucho,<sup>304</sup> Vg uvádí „siccitas“, Syr čte „(wbšnt') dbšjr bh mtr'“ (a v roce), ve kterém (je) nedostatek deště. Výraz *בְּשָׁנָה וּבְשָׁנָה בְּצָרָתָא* a v roce sucha může vzdáleně připomínat *בְּעֵתוֹ* ve svůj čas v Žl 1,3.<sup>305</sup>

Důsledkem důvěry v Hospodina a jeho požehnání je *לֹא יִדְאָג* nebude s obávat. Význam slovesa *דָּאָג* je jasný. V Qal znamená být úzkostlivý, bát se, být znepokojený,<sup>306</sup> a ne být opatrný, nevšímavý nebo být klidný, nezneklidněný, jak někteří autoři překládají.<sup>307</sup> LXX má οὐ φοβηθήσεται *nebude se bát*, rovněž tak Syr „l' ndhl“ *nebude se bát*, Vg čte „non erit sollicitum“. Tg interpretuje *לֹא יִדְאָג* jako *לֹא יִתַּר* *nebude chátrat, upadat*. Navržený překlad výrazu *לֹא יִדְאָג* jako *nebude se obávat* je jedna z možností, jak přeložit sloveso *דָּאָג* do češtiny.<sup>308</sup>

Protože se sloveso *דָּאָג* objevuje v MT pouze sedmkrát, z toho třikrát u proroka Jeremiáše (17,8; 38,19; 42,16),<sup>309</sup> jeho teologický význam je omezený. I když se jedná o synonymum ke slovesu *יָרָא* Qal: *bát se*, není nikdy použito k náboženskému vyjádření *bázně před Bohem*. Sloveso *דָּאָג* je naopak vnitřní emocionální odpovědí na skutečné nebo možné ohrožení, popřípadě na původ ohrožení. Skutečná příčina strachu a úzkosti může vyvěrat z nebezpečí hladu (Jer 42,16), z fyzického násilí (Jer 38,19), z poškození, které není blíže specifikováno (1Sam 9,5; 10,2), z důsledků hříchů (Žl 38,19), nevěrností (Iz 57,11), sucha (Jer 17,8). Důsledkem tohoto emocionálního může být deprese (Př 12,25).<sup>310</sup> V požehnání proneseném v Jer 17,7-8 se objevuje příslib, že ti, kteří důvěřují Bohu, budou také v těžkostech žít ve stavu hojnosti a úzkost je nezasáhne.<sup>311</sup>

#### 4.6. 17,8bβ *וְלֹא יִמְיֹשׁ מֵעֲשׂוֹת פְּרִי אֲדָמָה* a nepřestane nést plod

Toto je poslední, tedy šestý důsledek požehnání. Význam slovesného tvaru *יִמְיֹשׁ* je dosti široký. *מוֹשׁ* v Qal znamená odejít, odjet, vyjmout, odstranit, sejmout, být odstraněný, a tedy přestat, v Hi má význam odejmout, odstranit, odsunout, nechat jít.<sup>312</sup> Z gramatického

<sup>304</sup> J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, „ἀβροχία, -ας“, GELS I, 1: *lack of rain, drought*; F. MONTANARI, „ἀβροχία, -ας, ῆ“, VLG, 49: *mancanza di pioggia, siccità*.

<sup>305</sup> Tak W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 493.

<sup>306</sup> BDB, „דָּאָג“, 178 dává Qal význam *be anxious, be concerned, fear, dread*; KB, „דָּאָג“, 197 překládá *דָּאָג*, pokud jde o Jer 17,8, jako Qal: *bangen / be anxious*; HALOT, „דָּאָג“, I, 207 má Qal: 1. *to be anxious*; 2. *to be afraid of* s akuz.; P. REYMOND, „דָּאָג“, DEAB, 99 uvádí význam Qal: *essere preoccupato, temere*.

<sup>307</sup> Viz např. překlady KJV: *shall not be careful* a NJB: *untroubled*.

<sup>308</sup> Srov. české překlady: BKr ([a v rok suchý] *nestará se*); ČEP ([v roce sucha] *se ničeho neobává*); LP ([ani v suchém roce] *nemá starosti*).

<sup>309</sup> Kromě Jer ještě v 1Sam 9,5; 10,2; Iz 57,11 a Žl 38,19.

<sup>310</sup> V tomto případě je však použito substantivum *דָּאָגָה* *úzkost, úzkostlivost*, a ne sloveso *דָּאָג*.

<sup>311</sup> A. R. P. DIAMOND, „דָּאָג“, NIDOTTE I, 907.

<sup>312</sup> Podle BDB, „I. מוֹשׁ, מִיֹּשׁ“, 559 má v Qal význam *depart, remove*, ve většině případů pro neživé věci (= *be removed*); v Hi znamená *remove, take away*. KB, „II. מוֹשׁ, מִיֹּשׁ“, 506 překládá *מוֹשׁ* v Qal jako *von der Stelle weichen / depart, be removed (from its given place)*; v Hi jako *weichen lassen / let depart, entfernen / remove*. HALOT, „II. מוֹשׁ, מִיֹּשׁ“, I, 561 udává v Qal význam *to withdraw from a place, to cease from*; v Hi znamená *to remove*. DEAB, „II. מוֹשׁ“, 224 překládá *מוֹשׁ* v Qal jako *andarsene, spostarsi, rimuovere*, v Hi jako *rimuovere*.

pohledu není úplně jasné, zda יָמִישׁ je tvar Qal, anebo se naopak jedná o tvar Hi. Podle BDB je יָמִישׁ tvar Hi, zatímco KB a HALOT v něm vidí tvar Qal.<sup>313</sup> V této práci předpokládám, že se jedná o tvar Qal.

BDB a KB dávají výrazu לֹא יָמִישׁ מְעֻשׂוֹת פְּרִי význam *nepřestane*.<sup>314</sup> Věta לֹא יָמִישׁ מְעֻשׂוֹת פְּרִי pak může být přeložena jako *a nepřestane nést* (lit. *dělat*) *plod*. Některé překlady připojují přivlastňovací zájmeno *svůj* (*plod*),<sup>315</sup> MT však má pouze פְּרִי bez přivlastňovacího zájmena.<sup>316</sup>

Samotné sloveso מוֹשׁ / מִישׁ se neobjevuje často v MT, u Jeremiáše je to pouze dvakrát (17,8; 31,36) a v celém MT dohromady 20krát. Většina výskytů popisuje pouze objektivní okolnosti a nemá nějaký zvláštní teologický význam (Ex 13,22; 33,11; Nm 14,44; Sdc 6,18; Iz 46,7; Na 3,1; Za 14,4).<sup>317</sup> V Jer 17,8 znamená *přestat* (dělat něco) a je spojeno se stromem nesoucím plody. V negativním smyslu je Ninive nazýváno městem, které nikdy nepřestává trhat a plnit zemi množstvím svých obětí (Na 3,1).<sup>318</sup>

Požehnání stromu spočívá ve skutečnosti, že nepřestane פְּרִי מְעֻשׂוֹת *nést plod*. Sloveso עָשָׂה patří k nejčastěji se vyskytujícím slovesům v celém MT.<sup>319</sup> Je proto logické, že jeho sémantické pole je velmi široké a že má tedy také mnoho různých odstínů významu. Kde je עָשָׂה používáno ve spojení s rostlinami, s vysazováním nebo semeny, má v Qal význam *plodit, rodit, rašit, nést* (Gn 1,11.12; Iz 5,2.4.20; 7,22; Ez 17,23; Žl 107,37; Oz 9,16; Hab 3,17). U Jeremiáše se spojení פְּרִי עָשָׂה objevuje, kromě 17,8, ještě v 12,2, kde prorok vyjadřuje jisté překvapení a bolest nad tím, že Hospodin dovoluje svévolníkům a bezbožníkům, aby se jim dařilo: יִלְכוּ גַם-עֲשׂוּ פְּרִי *rostou (a) také nesou plod*.<sup>320</sup> Jedná se o opačný kontext než v Jer 17,8 a v Žl 1,3, kde stojí v centru pozornosti spravedlivý zasazený u vodních proudů.

Substantivum פְּרִי, které se u Jeremiáše objevuje jedenáctkrát (2,7; 6,19; 7,20; 11,16; 12,2; 17,8.10; 21,14; 29,5.28; 32,19), se používá v konkrétním smyslu pro označení *plodu* nějakého stromu nebo rostliny nebo také k označení plodu v mateřském lůně (např. Gn 30,2;

<sup>313</sup> BDB, „I. מוֹשׁ, מִישׁ“, 559; KB, „II. מוֹשׁ, מִישׁ“, 506; HALOT, „I. מוֹשׁ and מִישׁ“, I, 561. K problematice tzv. *pseudo-Hi*, viz JM, § 54f; 81c.

<sup>314</sup> BDB, „I. מוֹשׁ, מִישׁ“, 559: *shall not cease*; KB, „II. מוֹשׁ, מִישׁ“, 506: *davon ablassen zu / cease from*.

<sup>315</sup> Např. J. BRIGHT, *Jeremiah*, 115; J. A. DURLESSER, „Poetic style in Psalm 1 and Jeremiah 17:5-8“, 38.

<sup>316</sup> Rovněž starověké překlady zde následují MT (LXX: καὶ οὐ διαλείψει ποιῶν καρπὸν *a nepřestane nést plod*; Vg: „nec aliquando desinet facere fructum“; Tg: פִּירִי *plody*; Syr: „p'r“ *plody*).

<sup>317</sup> Teologický význam má toto sloveso např. v Joz 1,8; Jb 23,12; Iz 59,21; Jer 31,36. Srov. H. RINGGREN, „מוֹשׁ / מִישׁ *mūš / mīš*“, TWAT IV, sl. 761-762.

<sup>318</sup> A. TOMASINO, „מוֹשׁ“, NIDOTTE II, 884.

<sup>319</sup> Podle statistiky v J. VOLLMER, „עָשָׂה ‘šh machen, tun“, THAT II, sl. 360 se pouze u Jeremiáše vyskytuje 153krát.

<sup>320</sup> H. RINGGREN, „עָשָׂה ‘āšāh“, TWAT VI, sl. 418. Sloveso הִלַּךְ má v tomto případě význam *růst*. R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 282-283; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 262; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 377; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 645. Tento význam je potvrzen z Oz 14,7. Viz F. I. ANDERSEN – D. N. FREEDMAN, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24; Garden City [NY]: Doubleday 1980) 646-647; D. A. GARRET, *Hosea, Joel* (NAC 19A; Nashville [TN]: Broadman & Holman 1997) 275.

Žl 127,3; 132,11; Mi 6,7; srov. Žl 21,1).<sup>321</sup> פְּרִי s listy a větrovím (Žl 1,3; Sir 6,3; Ez 36,8) patří pevně ke stromu, který je zdravý a který roztahuje své kořeny (Jer 17,8; 2Kr 19,30). Zkáza nějakého stromu začíná usycháním jeho kořenů a končí nepřítomností ovoce a opadáváním listů (Am 2,9; Oz 9,16; Žl 1,3; Sir 6,3).<sup>322</sup> Jeremiáš slovy וְלֹא יָמִישׁ מְעֻשׂוֹת פְּרִי a *nepřestane nést plod* nepopírá, že by nějaký tamaryšek ve vyprahlé zemi nemohl nést plody, ale protože není zakořeněn u tekoucí vody, během sucha bude přinášet plody, které nemají cenu (srov. Žl 92,13-15).<sup>323</sup>

---

<sup>321</sup> V některých textech však nepopisuje nějaký reálný předmět, ale je používáno jako symbol začátku, růstu a zániku nějakého člověka nebo rodu. B. KEDAR-KOPFSTEIN, „פְּרִי pārāh“, TWAT VI, sl. 745.

<sup>322</sup> B. KEDAR-KOPFSTEIN, „פְּרִי pārāh“, sl. 746.

<sup>323</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 785.

## Kapitola druhá: Hospodin a lidské srdce (17,9-10)

Po výkladu vv. 5-8, které se týkají dvou cest a naprosto základní důležitosti důvěřovat v Hospodina, vv. 9-10, které lze chápat jako jakýsi komentář k vv. 5-8,<sup>1</sup> zdůrazňují další podmínku důvěry: srdce, čili vnitřní postoj člověka, který pouze Bůh může znát a proniknout do hloubky. Tyto verše odpovídají na objektivní námitku: Nemluví každodenní zkušenost proti tomu, že spoléhat na člověka vede k neštěstí, zatímco spoléhat se na Hospodina vede ke štěstí? Není tím zpochybňována Hospodinova spravedlnost? (Jer 12,1-2) Odpověď dává sám Hospodin, který ukazuje, že odměňuje každého podle jeho skutků.<sup>2</sup>

Vv. 9-10 jsou dva proverbiální nebo sapienciální výroky, které odrážejí povahu a charakter lidského srdce a představují Hospodina jako toho, který odplácí člověku za jeho skutky. Ve v. 9 není označen mluvčí. Ten je v obou verších stejný, protože oba verše patří k sobě. Může se jednat buď o rozhovor mezi prorokem a Hospodinem, nebo naopak o pouhý Hospodinův hlas.<sup>3</sup>

### 1. Proradnost lidského srdce (17,9)

Po tématu dvou cest vyloženém výše (vv. 5-8) nyní následuje věta, kterou lze vnímat jako proverbiální nebo sapienciální výrok, který se vyznačuje třemi krátkými větami:

1. **מכל הלב עקב** *proradné je srdce ze všeho nejvíc*;
2. **הוא ואנש הוא** *je beznadějně nemocné*;
3. **מי ידענו** *kdo ho zná?*

První dvě vyjádřené oznamovacím způsobem popisují situaci, ve které se lidské srdce nachází, zatímco se třetí otázkou připravuje Hospodinovu odpověď ve v. 10

#### 1.1. 17,9aα **מכל הלב עקב** *proradné je srdce ze všeho nejvíc*

Toto je první věta, která popisuje stav lidského srdce. Adjektivum **עקב** je odvozeno od slovesa **עקב**, které v Qal znamená *uchopit za patu, podvést, zradit*.<sup>4</sup> Protože se **עקב** objevuje pouze třikrát v MT (Jer 17,9; Iz 40,4; Oz 6,8 [**עקבה** f.]),<sup>5</sup> vytváří určitý problém. V Iz 40,4 je opakem k **מישור**, které znamená *rovina, náhorní rovina*, a má význam *nerovný, křivolaký terén*, v Oz 6,8 je třeba text opravit.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Viz W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 160.

<sup>2</sup> W. RUDOLPH, *Jeremia*, 115-116.

<sup>3</sup> P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 231.

<sup>4</sup> BDB, „עקב“, 784 udává význam *follow at the heel*, přeneseně *assail insidiously, circumvent, overreach*; KB, „עקב“, 729 překládá **עקב** jako *an der Ferse packen, hintergehn / seize at the heel, beguile*; HALOT, „עקב“, I, 872: *to seize someone by the heel, go behind someone, to betray*; DEAB, „עקב“, 320: *ingannare*.

<sup>5</sup> Ca. 40 rukopisů čte plný tvar **עקוב**. B. KENNICOTT, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lexionibus*, II, 115.

<sup>6</sup> Viz F. I. ANDERSEN – D. N. FREEDMAN, *Hosea*, 432.440-441, který překládá **מזדה עקבה** jako *a deceitful (city), because of bloodshed*. Naopak podle D. A. GARRET, *Hosea, Joel*, 163 spojení **מזדה עקבה** zde nemá význam *deceitful, because of bloodshed*, protože **דך** znamená jednoduše *krev*, zatímco **דךמי** je použito pro *prolití krve* (viz BDB, „דך“, 196-197, podle kterého **דךמי** mezi jiným znamená *blood shed by rude violence*

Zdá se, že LXX s βαθεία (ἡ καρδία) *hluboké (srdce)* čte místo עָקָב hebrejskou předlohu עֲנֹקָב s významem *hluboký, neproniknutelný, nepochopitelný, tajemný*,<sup>7</sup> která může být podle Holladaye považována za přijatelnou, protože takto je popsáno לָב v Žl 64,7.<sup>8</sup> Je rovněž pravděpodobné, že řecké βαθεία v LXX je spíše považováno za výklad עָקָב než za důkaz, že MT měl עֲנֹקָב místo עָקָב.<sup>9</sup> Da svitky z Qumránu ukazují na čtení עָקָב. Ve fragmentárním 4QJer<sup>a</sup> končí první slovo v Jer 17,9 souhláskou ב, a tedy podpírá MT.<sup>10</sup> 4Q418 frag. 8, ř. 12<sup>11</sup> evidentně cituje Jer 17,9, protože čte עָקָב הַלֵּב מִן כָּל, a podpírá tedy MT.<sup>12</sup> V babylónském manuskriptu proroků s jednoduchou puntací je uvedeno עָקָב,<sup>13</sup> což znamená *pata*, ale také *kopyto* nebo *stopa*.<sup>14</sup> עָקָב je zde považováno za eufemismus vzhledem k latinskému významu „*puđendus*“.<sup>15</sup> LXX<sup>L</sup>, podobně jako i VL s „grave (cor)“, interpretuje עָקָב jako βαρεία, tedy *těžký*,<sup>16</sup> Vg má „pravum (cor)“,<sup>17</sup> Syr čte „šjn“ *tvrdý*<sup>18</sup> a Tg navrhuje číst נכיל *lstivý, prolhaný*.<sup>19</sup>

---

nebo *guilt of bloodshed, blood-guiltiness*; KB, „דָּם“, 212: [*vergossnes*] *Blut / blood [which has been shed]; Bluttat, Blutschuld / deed of blood, blood-guilt*; podle HALOT, „דָּם“, I, 225 je דָּמִים použito jako *formula for blood-guilt, tedy shedding of blood, blood guilt*). On sám překládá דָּמִים עָקָבָהּ jako *stained with footprints of blood* (str. 162). Viz další komentáře, např. H. W. WOLFF, *Dodekapropheten 1: Hosea* (BKAT 14.1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1961) 134; D. STUART, *Hosea – Jonah* (WBC 31; Waco [TX]: Word Books 1987) 98-99.

<sup>7</sup> BDB, „עֲנֹקָב“, 771 dává význam *deep, unsearchable*; KB, „עֲנֹקָב“, 717 překládá עֲנֹקָב jako *tief / deep, vertieft / deepened, unergründlich / unsearchable, geheimnisvoll / mysterious*; HALOT, „עֲנֹקָב“, I, 849 jako 1. *deep*; 2. *deep-seated*; 3. *metaforicky unfathomable, mysterious*; DEAB, „עֲנֹקָב“, 314 překládá עֲנֹקָב jako *profondo, insondabile*.

<sup>8</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 495. Duhm, i když s váháním, přijímá tuto četbu LXX jako možnou. D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 146.

<sup>9</sup> W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 397; srov. W. RUDOLPH, *Jeremia*, 116.

<sup>10</sup> Kritické vydání E. ULRICH A KOL., *Qumran Cave 4: X. The Prophets*, 163 má עָקָב[ע].

<sup>11</sup> Citováno podle J. STRUGNELL – D. J. HARRINGTON – T. ELGVIN (eds.), *Qumran Cave 4: XXIV. Sapiential Texts. Part 2* (DJD 34; Oxford: Clarendon Press 1999) 232. Vydání F. GARCÍA MARTÍNEZ – E. J. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls: Study Edition. Volume 2 (4Q274-11Q31)* (Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 1998) 864 ho označuje jako 4Q418 8,10.

<sup>12</sup> Po הַלֵּב však tři rukopisy (4Q416 frag. 2, sl. 2, ř. 15; 4Q417 frag. 1, sl. 2, ř. 16; 4Q418<sup>a</sup> frag. 19) nepokračují stejným textem, který je v Jer 17,9. J. STRUGNELL – D. J. HARRINGTON – T. ELGVIN (eds.), *Qumran Cave 4: XXIV. Sapiential Texts. Part 2*, 102. Text a český překlad 4Q418 viz S. SEGERT – R. ŘEHÁK – Š. BAŽANTOVÁ, *Rukopisy od Mrtvého moře*, 801.

<sup>13</sup> Doslova je napsáno עָקָב.

<sup>14</sup> HALOT, „עָקָב“, II, 873: 1. *heel*; 2. *hoof*; 3. *footprint*; 4. *rearguard* (of an army).

<sup>15</sup> A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 26.

<sup>16</sup> J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, „βαρύς, -εία, -ύ“, *GELS I*, 78 udává významy *heavy, severe, grievous, powerful, great*; podle F. MONTANARI, „βαρύς, -εία, -ύ“, *VLG*, 396 má βαρύς mnoho významů: 1. *pesante, grave*; (o věcech a osobách) *fastidioso, molesto, insopportabile*; (o vůni) *sgradevole, forte*; (o jídle) *pesante*; (absolutně) *vecchio, anziano*; (přeneseně) *grave, serio, austero*; 2. (v rozšířeném smyslu) *forte, temibile*; 3. (o zvuku) *forte, profondo, basso*; 4. (gramaticky) *grave*.

<sup>17</sup> Základní význam slova „pravus“ je *znetvořený, zkroucený, nepravdělný*; v přeneseném smyslu znamená *klamný, pošetilý, ničemný, zvrácený, zkažený*. Viz L. CASTIGLIONI – S. MARIOTTI, „prāvus, a, um“, *VLL*, 1004.

<sup>18</sup> Podle T. NOWICK, „Critical Note: עָקָב הַלֵּב מִן כָּל וְאִנְשׁ הוּא מִן יַדְעוּ (Jeremiah 17:9)“, *JBL* 123 (2004) 531 syrský text může podpírat hebrejské עֲנֹקָב, protože v ugaritštině existují dva kořeny „mq“, jeden s významem *hluboký*, druhý s významem *tvrdý*. Viz J. HUEHNERGARD, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic*

Jestliže מישור stojí v protikladu k adjektivu עֶקֶב v Iz 40,4, slovo יֵשֶׁר od stejného kořene je používáno na některých místech v kontextu לֵב nebo synonyma לִבָּב (Dt 9,5; 1Kr 9,4; Žl 119,7 [ve všech třech textech לִבָּב]; Jb 33,3 [לֵב]) a vede k významu *přímost, stálost, vytrvalost* nebo k něčemu podobnému. Adjektivum עֶקֶב stojí v tomto smyslu v protikladu a mělo by se pohybovat kolem významu *křivolaký, těžký, nesnadný*.<sup>20</sup>

BDB navrhuje dvojí interpretaci adjektiva עֶקֶב, první je s významem *základný, prolhaný, klamný*, druhá s významem *příkrý, kopcovitý*,<sup>21</sup> zatímco KB interpretuje עֶקֶב pouze jedním směrem, a to s významem *nerovný terén, kopcovité území > obtížný, těžký, věrolomný, zákeřný*.<sup>22</sup> HALOT jde dvěma směry výkladu, jeden je *nerovný, hrbolatý terén* a druhý *prohnaný, základný, lstivý*.<sup>23</sup> Podle Shear-Yashuva není třeba významy slov עֲמֹק *hluboký, neproniknutelný, nepochopitelný, tajemný* (LXX) a עֶקֶב *pata* (MT<sup>P</sup>) striktně zamítat, ale samotné עֶקֶב vysvětluje text vyčerpávajícím způsobem.<sup>24</sup> Překlady výrazu עֶקֶב jdou od *věrolomný, falešný, klamný, podvodný, neprozkoumatelný, lstivý, úskočný, základný*,<sup>25</sup> přes *skrytý, utajený*,<sup>26</sup> až k *vzdorovitý, umíněný*.<sup>27</sup>

Význam adjektiva עֶקֶב je více méně jasný a má co do činění s neutěšenou situací srdce, které je negativně ovlivněno hříchem a ničemností. Navržený překlad *proradný* je snad nejlepší, protože dobře vyjadřuje tuto skličující skutečnost. Celá věta הַלֵּב עֶקֶב je proto přeložena jako *proradné je srdce*.<sup>28</sup>

---

*Transcription* (HSS 32; Atlanta [GA]: Scholars Press 1987) 160. Problémem však je, že syrský překlad používá velmi často slovo „šjn“ také v případech nejasných a problematických. M. WEITZMAN, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction* (University of Cambridge Oriental Publication 56; Cambridge: Cambridge University Press 2005) 41. Srov. také G. GREENBERG, *Translation Technique in the Peshitta to Jeremiah* (Leiden – Boston – Köln: Brill 2002) 157.

<sup>19</sup> M. JASTROW, „נְכִייל“, *DT* II, 911 udává význam *crafty, deceitful*. Tak překládá R. HAYWARD, *The Targum of Jeremiah*, 98: *deceitful*; rovněž J. RIBERA FLORIT, *Traducción del Targum de Jeremías*, 132 překládá jako *engañoso*.

<sup>20</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 495: *devious, difficult*; srov. E. CARPENTER – M. A. GRISANTI, „עֶקֶב“, *NIDOTTE* III, 505.

<sup>21</sup> BDB, „I. עֶקֶב“, 784: *insidious, deceitful, foot-tracked*; BDB, „II. עֶקֶב“, 784: *steep, hilly*.

<sup>22</sup> KB, „עֶקֶב“, 730: *höckeriges Gelände / knobby ground > schwierig / difficult, insidious*.

<sup>23</sup> HALOT, „עֶקֶב“, I, 873: 1. *uneven, bumpy terrain*; 2. *deceitful, sly*.

<sup>24</sup> A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 26.

<sup>25</sup> Viz např. *LP*: *základný*; L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 97: *falso*; A. PENNA, *Geremia*, 152: *ingannevole*; *BG*: *fallace*. Anglické překlady C. F. KEIL, *Jeremiah, Lamentations*, 281; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 353; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 47.786 a BDB, „גִּזְוֹן“, 582 mají *deceitful*; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 394 a P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 227: *more deceitful*; C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 213: *unerforschlich*; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 494 má *devious*; D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 146: *hinterhältig*; F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 100: *listiger*; J. BRIGHT, *Jeremiah*, 115: *crafty*; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114: *verschlagen*; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 143: *arglistig*.

<sup>26</sup> A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 24: *verborgen*.

<sup>27</sup> Např. *LUT*: *trotzig*.

<sup>28</sup> B. K. WALTKE – M. O’CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 269.271 vidí v עֶקֶב srovnávací superlativ a překládají הַלֵּב מִכָּל הַלֵּב עֶקֶב jako *the heart is the most deceitful of all things*. Stejný překlad navrhuje také E. W. NICHOLSON, *The Book of the Prophet Jeremiah Chapter 1-25* (CBC; Cambridge: Cambridge



V lidové etiologii je s יַעֲקֹב spojováno jméno patriarchy יַעֲקֹב *Jákoba*, protože dvakrát oklamal svého bratra Ezaua (Gn 25,29-34; 27,1-40). V Jer 9,3 si prorok pohrává s dvojným významem jeho jména (כָּל־אָח עֲקֹב יַעֲקֹב) *neboť každý bratr [bude] podvádět [jako] Jákob*,<sup>29</sup> ale to se nezdá pravděpodobné pro Jer 17,9.<sup>30</sup>

Další problém se týká výrazu הַלֵּב. Je to jediný případ, ve kterém je substantivum לֵב spojeno s určitým členem ה. Jaký zde má člen smysl? Podle Holladaye spojení הַלֵּב shrnuje povahu jakéhokoliv srdce, což je hlavní téma těchto dvou veršů.<sup>31</sup> Lundbom se domnívá, že zde Jeremiáš zevšeobecňuje a má na mysli srdce každého člověka, tedy i srdce svoje,<sup>32</sup> což se zdá pravděpodobné. Příslloví obvykle mluví o jednotlivém לֵב, které je blíže specifikováno, např. לֵב הַחֹכֵם *srdce moudrého* (Př 16,23)<sup>33</sup> nebo לֵב מְלָכִים *srdce králů* (Př 25,3). V Př 16,9 se objevuje spojení לֵב אָדָם *srdce člověka* v kontrastu k Bohu a v Př 14,10 se לֵב (bez členu) objevuje ve výroku, který vyjadřuje osamocení srdce ohledně hořkosti a radosti. Že by se výraz הַלֵּב mohl vztahovat k לֵב celého Judy, jak se o tom mluví na začátku sedmnácté kapitoly (Jer v 17,1: הַלֵּב... עַל־לִבָּהּ *hřích Judy je zapsán... na tabulku jejich srdcí*), se zde nezdá být naznačeno. Duhm a Cornill se domnívají, že v. 9 pokračuje ve v. 14, kde prorok prosí za své uzdravení,<sup>34</sup> ale přímé spojení mezi těmito dvěma verši chybí. Navíc v. 14 začíná nový samostatný text, jak bylo ukázáno výše. Jeremiáš velmi pravděpodobně mluví obecně o srdci každého člověka a zahrnuje do něho i své srdce.<sup>35</sup>

---

University Press 1973) 148 a J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 421. Viz také překlad J. BRIGHT, *Jeremiah*, 115: *the heart is of all things most crafty* a české překlady BKr (*nejlistivější*) a ČEP (*nejúskočnější*).

<sup>29</sup> Vlastní jméno patriarchy יַעֲקֹב nese v sobě dvojný význam: *ten, který vystrnadil, připravil* (o požehnání) / *podvodný* (Gn 27,36). Heller překládá jméno יַעֲקֹב jako *Zachycující patu, Podrážející (nohy)*, tedy „ten, který podráždí nohu úderem do paty, nebo chycením za patu“, „podrážející (nohy)“. J. HELLER, *Výkladový slovník biblických jmen* (Centrum biblických studií; Praha: Advent-Orion – Vyšehrad 2003) 233. Spojení יַעֲקֹב יַעֲקֹב je slovní hříčka, která je nepřeložitelná. Moffatt překládá větu יַעֲקֹב יַעֲקֹב כִּי כָל־אָח עֲקֹב יַעֲקֹב jako *for a brother will cheat like a Jacob*. J. MOFFATT, *The Old Testament: A New Translation. Volume II. Job – Malachi* (London: Hodder and Stoughton 1925) 270. Rudolph navrhuje podobný překlad *denn jeder Bruder übt Jakobstrug*. W. RUDOLPH, *Jeremia*, 64. Viz překlad W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 297: *for every brother acts like a Jacob*. Jeremiáš jistě naráží na lstivé Jákobovo jednání ve vztahu ke svému bratru Ezauovi, a chce mu proto dát jméno, které to také vyjádří. Dvě slova יַעֲקֹב יַעֲקֹב mohou jednoduše znamenat *a persistent supplanter* (viz R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 237 a P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 141: *for every brother is a supplanter*). Lundbom překládá יַעֲקֹב יַעֲקֹב jako *a Gyping-Jacob*. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 543. Viz překlady BKr (*nebo každý bratr hledí všelijak podtrhnouti*) a ČEP (*neboť každý bratr je samý úskok*).

<sup>30</sup> Srov. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 787. K postavě Jákoba v biblické tradici viz G. W. RAMSEY, „Israel's Ancestors: The Patriarchs and Matriarchs“, *The Biblical World* (ed. J. BARTON) (New York: Routledge 2002) II, 183-185.

<sup>31</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 495.

<sup>32</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 787.

<sup>33</sup> Z kontextu vyplývá, že הַחֹכֵם zde neznamená adjektivum *moudrý*, ale substantivum *moudrý* (*člověk*), *mudrc*, protože následuje פִּיהוּ יִשְׁכִּיל *dává jeho ústům prozíravost*. Překlad tedy je *srdce moudrého* (*člověka*), a ne *srdce moudré*. HALOT, „הַחֹכֵם“, I, 314 říká, že הַחֹכֵם znamená *the pious and wise men who knows and observe the law*.

<sup>34</sup> D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 146; C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 214.

<sup>35</sup> Podle Duhma Jeremiáš nemluví o ničemnosti druhých lidí, ale o nevypočitatelnosti srdce obecně, tedy také o svém vlastním srdci. D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 146.

Předložka מן ve výrazu מכל se používá k vyjádření příměru *více než*. Slovo כל použito ve smyslu absolutním znamená bez členu *všechny věci, všechno*.<sup>36</sup> Spojení מכל tedy znamená (*proradné je srdce*) *ze všeho nejvíc* nebo *více než všechny věci, víc než každá věc, víc než všechno* apod.<sup>37</sup> Někteří autoři však v překladu vynechávají מכל, i když není úplně jasné proč.<sup>38</sup> LXX s παρά πάντα *více než všechno*, Tg s מכולא *více než všechno, více než všechny věci*, podobně jako i Syr s „mn kl“ *více než všechno, více než všechny věci* následují MT. Vg má větu „(pravum est) cor omnium“, která zevšeobecňuje bez toho, že by srovnávala srdce člověka s jinými věcmi. Protože neexistují textové důvody pro vypuštění מכל<sup>39</sup> a protože také LXX a Tg podpírají toto čtení, je následován MT.

MT velice zřídka používá מכל jako příměr v absolutním smyslu. U Jeremiáše se sice מכל nebo ומכל objevuje třináctkrát (מכל:17,9; 22,22; 23,3; 29,14; 32,37; 33,9; 40,12; 43,5; 49,5; ומכל: 16,15; 23,8; 29,14; 49,32), ale pouze zde je použito jako srovnání. V Dn 11,2 se nachází spojení מכל גדול s významem *větší než všichni (ostatní)*, ale v Jer 17,9 je pozoruhodné.<sup>40</sup>

## 1.2. 17,9aβ הוא ואנשׁ je beznadějně nemocné

Toto je druhá charakteristika vysvětlující, v jaké situaci se nachází lidské srdce. To je nyní popsáno pomocí dalšího adjektiva, v tomto případě אנשׁ (defektivně psáno אנשׁ). Jeho význam je více méně jasný, i když se neobjevuje často v MT, ale nachází se v něm pouze osmkrát (Jer 15,18; 17,9.16; 30,12.15; Iz 17,11; Mi 1,9; Jb 34,6). Sloveso אנשׁ v Ni s významem *být těžce nemocný*<sup>41</sup> se objevuje pouze jedenkrát v MT. Jedná se o smrtelné onemocnění syna krále Davida, kterého má s Bat-šebou, jak o tom vypravuje 2Sam 12,15. Adjektivum אנשׁ<sup>42</sup> je od něho odvozené a podle Bovatiho znamená *těžce (nemocný)*.<sup>43</sup> BDB překládá אנשׁ jako *nevléčitelný*,<sup>44</sup> KB udává dva významy, *nevléčitelný* a *zoufalý, beznadějný*,<sup>45</sup> HALOT ho překládá jako *nevléčitelný a neblahý, nešťastný*.<sup>46</sup> Tento druhý

<sup>36</sup> BDB, „כל“, 482: *all things, all*.

<sup>37</sup> Tak téměř všechny překlady. Viz české překlady BKr: *nade všechno*; ČEP: *ze všeho*; LP: *víc než vše jiné*.

<sup>38</sup> Duhm říká, že מכל může být přidáno, „da der erste Sticho überladen ist“. D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 146. Viz překlad C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 213, který dává slova *vor allem* do závorek; F. GEISEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 100 píše *als alles* malým písmem.

<sup>39</sup> Podle B. KENNICOTT, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lexionibus*, II, 115 pouze jeden rukopis vynechává מכל; srov. J. B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, III, 86.

<sup>40</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 495.

<sup>41</sup> BDB, „אנשׁ“, 60 udává v Ni význam *be sick*; KB, „אנשׁ“, 70 pro Ni překlad *kränkeln, abnehmen / be sickly, decrease*; HALOT, „אנשׁ“, I, 73 překládá v Ni jako *to be sickly*; DEAB, „אנשׁ“, 48 jako Ni: *ammalarsi*, ale zdá se lepší přeložit אנשׁ v Ni jako *být těžce nemocný*, protože dítě kvůli této nemoci zemře. Srov. P. BOVATI, *Geremia 30-31*, 119.

<sup>42</sup> Lexikony H. F. W. GESENIUS, „אנשׁ“, TPCLH I, 128 a BDB, „אנשׁ“, 60 ho považují za Qal ptc. pas., zatímco KB, „אנשׁ“, 67 a HALOT, „אנשׁ“, I, 70 ho pokládají za adjektivum.

<sup>43</sup> P. BOVATI, *Geremia 30-31*, 119: *grave(mente malato)*.

<sup>44</sup> BDB, „אנשׁ“, 60: *incurable*.

<sup>45</sup> KB, „אנשׁ“, 67: *unheilbar, heillos / incurable, desperate*. Také G. LISOWSKY – L. ROST, „אנשׁ“, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, 126 uvádí stejný překlad *unheilbar, heillos / incurable, malignant / insanabilis, desperatus*.

význam je rezervován pro Jer 17,16, v Jer 17,9 však navrhuje číst participium נוֹשֵׁשׁ (Ni) s významem *zoufalý*.

Výrazy, se kterými je שֹׁנֵשׁ spojeno, se obecně týkají nemocného těla. Z osmi výskytů v MT se jich pět objevuje v lékařském kontextu. Zde שֹׁנֵשׁ určuje slova מַכָּה *rána, bodnutí* (Jer 15,18; Mi 1,9), שִׁבְרָה *zlomenina* (Jer 30,12.15) a כְּאַב *bolest, utrpení* (Iz 17,11).<sup>47</sup> V Jb 34,6 je spojeno s חָץ *šípem*, ale podle KB je třeba חָץ změnit na מַחָץ *rána*, tedy číst מַחָצִי místo חָצִי, což znamená v této souvislosti *těžká rána, vážné zranění*.<sup>48</sup> Jestliže je však výraz מַחָצִי interpretován ve smyslu *můj zásah šípem*, potom není nezbytná předpokládaná oprava na מַחָץ.<sup>49</sup> V Jer 17,16 se שֹׁנֵשׁ týká יָם. Zde musí שֹׁנֵשׁ znamenat (*den*) *neblahý, zlověstný, (den) zkázy* nebo něco podobného.<sup>50</sup> Sémantika adjektiva שֹׁנֵשׁ se proto pohybuje kolem významu *těžká (rána), ošklivá (nemoc), hluboké (zranění), vážná (nemoc)* apod.<sup>51</sup> Jestliže je v Jer 17,9 שֹׁנֵשׁ řečeno o srdci, potom jsem se překladem (*srdce*) *beznadějně nemocné* snažil vyjádřit tuto skutečnost.<sup>52</sup> Další překlady jdou od *nevyléčitelný, slabý až po zlý, zvrácený*, všechny s mnoha významovými odstíny.<sup>53</sup>

V Jer 17,9 je srdce charakterizováno jako שֹׁנֵשׁ, tedy jako *beznadějně nemocné*.<sup>54</sup> Nemocí srdce je pravděpodobně jakási dvojakost, která pramení ze zla hluboko zakořeněného v člověku, jak ukazuje Jer 12,2 (srov. Iz 29,13).<sup>55</sup> Jeremiáš si zde stěžuje, že svévolníci sice mají Hospodina v ústech, ale jejich ledví je od něho vzdálené. Spojení adjektiv עָקָב *proradný*

<sup>46</sup> HALOT, „שֹׁנֵשׁ“, I, 70: *incurable, disastrous*.

<sup>47</sup> První dva výrazy se týkají fyzického zranění, poslední se týká *bolesti a utrpení* obecně.

<sup>48</sup> KB, „חָץ“, 323; KB, „מַחָץ“, 514: *Zerschlagung, schwere Wunde / breaking to pieces, severe wound*. Tak D. B. DUHM, *Das Buch Hiob* (KHCAT 16; Freiburg i. B. – Tübingen – Leipzig: J. C. B. Mohr [P. Siebeck] 1897) 163; G. FOHRER, *Das Buch Hiob* (KAT 16; Gütersloh: G. Mohn<sup>2</sup>1989) 462.464.

<sup>49</sup> P. BOVATI, *Geremia 30-31*, 119 pozn. 5; H. STRAUß, *Hiob: 2. Teilband 19,1-42,17* (BKAT 16.2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000) 251.253. L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DÍAZ, *Job: Comentario teológico y literario* (Madrid: Ediciones Cristiandad<sup>2</sup>2002) 588 navrhuji ponechat חָץ *šíp* a chápat tento výraz jako *šíp = zranění způsobené šípem*.

<sup>50</sup> Tak např. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 794.799.

<sup>51</sup> P. BOVATI, *Geremia 30-31*, 119: *ferita grave, brutto male, piaga profonda, malattia seria* atd.

<sup>52</sup> Takto překládá např. J. BRIGHT, *Jeremiah. Lamentations*, 115; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 421; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 47.786: *desperately sick*.

<sup>53</sup> Srov. české překlady BKr: *nejpřevrácenější*; ČEP: *nevyléčitelné*; LP: *stěží polepšitelné*. Viz další překlady A. PENNA, *Geremia*, 152: *inguaribile*; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 227: *incurable*; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 394: *incurably sick*; BG: *difficilmente guaribile*; A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 24: *unfaßbar*; F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 100: *schwach*; L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 97: *enconado*; L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, 565: *inasprito*; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 353: *desperately corrupt*; D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 146; C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 213; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114 a A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 143 překládají *heillos*; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 494.495 říká, že překlad *incurable* by mohl vést k domněnce, že by se mohlo jednat o prvotní hřích, proto je podle něho význam *perverse* snad lepší.

<sup>54</sup> Ohledně terminologie nemoci a zranění u Jeremiáše viz J. MUILENBURG, „The Terminology of Adversity in Jeremiah“, *Translating and Understanding the Old Testament: Essays in Honor of Herbert Gordon May* (eds. H. T. FRANK – W. L. REED) (Nashville [TN] – New York: Abingdon Press 1970) 45-48.

<sup>55</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 787.

a אָנֹשׁ *beznadějně nemocný* v Jer 17,9 je důležité a ukazuje, že se zde na prvním místě nejedná o neproniknutelnost nebo o nevyzpytatelnost srdce, ale že se jedná o nevléčitelnou nemoc zvrácenosti a klamu, kterým je srdce zasaženo.<sup>56</sup> Nemoc popsaná pomocí adjektiva אָנֹשׁ je nemoc chronická. Hřích je představován jako trvalé trápení, ze kterého se člověk nemůže sám dostat nebo být uzdraven.<sup>57</sup> Jeremiáš se musel naučit nedůvěřovat dokonce i členům vlastní rodiny a příbuzným (11,18; 12,6), zde je zavrhnuta možnost důvěřovat lidskému srdci, tedy i vlastnímu srdci, protože i ono je nemocné a zmatené.<sup>58</sup>

### 1.3. 17,9b מִי יִדְעֵנּוּ Kdo ho zná?

Třetí výrok ve formě otázky připravuje Hospodinovu odpověď v následujícím verši (v. 10). Otázka מִי יִדְעֵנּוּ *kdo ho zná?* není žádostí o získání nějaké informace, ale rétorická otázka, kde sloveso יָדַע má význam Qal: *chápat, rozumět*. Protože ve v. 9a je srdce charakterizováno jako עֲקָב *proradné* a אָנֹשׁ *beznadějně nemocné*, otázka מִי יִדְעֵנּוּ není ani tak odkazem na neprozkoumané hlubiny srdce, jako spíše na nezměřitelnou schopnost konat zlo a na nemoc zakořeněnou do hloubky.<sup>59</sup> Ačkoliv to Jeremiáš vyjadřuje jen velmi obecně, jeho zkušenost se svým lidem, která ho přivedla k tomuto závěru, je zkušenost velmi smutná a bezútěšná: je to לֵב־לֵב־לֵב lidu, které má být omyto od zla, aby mohlo být zachráněno (4,14), které je tvrdošíjné a neposlušné (5,23) a na jehož desky je vyryt hřích Judův (17,1).<sup>60</sup>

Sloveso יָדַע, které se objevuje velmi často v MT, se nachází u Jeremiáše 72krát. Na prvním místě má v Qal význam *poznat* skrze smysly ty předměty a situace, se kterými se člověk setkává a s nimiž vstupuje do kontaktu na základě zkušenosti své i zkušenosti druhých lidí. V takovém případě je יָדַע překládáno jako *všimnout si, postřehnout, upozorovat, zakusit* a pod. S tím také souvisí použití slovesa יָדַע k označení smyslového poznání, které je plodem zkoumání, úvah a přemýšlení. Tehdy má יָדַע v Qal význam *pochopit, porozumět, znát* atd. V tomto smyslu יָדַע označuje úkol, který má srdce člověka, jako sídlo poznání (Jer 24,7; 31,33-34). Naopak tomuto poznání může stát v cestě srdce zkažené a zatvrzelé (Žl 95,10).<sup>61</sup> V Jer 17,9 je o srdci řečeno, že je עֲקָב *proradné* a אָנֹשׁ *beznadějně nemocné* a pro samotného člověka že je neproniknutelné. Dokonce i své vlastní srdce nelze prozkoumat. Podobnou myšlenku lze najít i v Žl 64,7, kde ničemníci říkají: וְלֵב אִישׁ וְקַרְבֵּי אִישׁ *nitro člověka a srdce (je) hluboké*.<sup>62</sup> Nejistota, která obklopuje člověka ohledně hloubky jeho vlastního srdce

<sup>56</sup> W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 398.

<sup>57</sup> R. K. HARRISON, „אָנֹשׁ“, *NIDOTTE* I, 466 na tomto místě říká, že „though this does not carry all the theology of original sin, it is certainly a complementary concept“. To se zdá být trochu přehnané, přesto lze vnímat určitou vzdálenou souvislost mezi těmito dvěma texty.

<sup>58</sup> V protikladu k tomu stojí slova v Sir 37,13: καὶ βουλὴν καρδίας στήσον οὐ γὰρ ἔστιν σοὶ πιστότερος αὐτῆς *a dej na radu (svého) srdce, neboť nad něj není pro tebe spolehlivějšího*. Toto je možné proto, protože ten, kdo se bojí Hospodina, bude moudrý a rozumný (srov. 1,11-30; 6,32-37). P. W. SKEHAN – A. A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes. Introduction and Commentary* (AB 39; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 1987) 433.

<sup>59</sup> W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 398.

<sup>60</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 495.

<sup>61</sup> W. SCHOTTRUFF, „יָדַע jd' erkennen“, *THAT* I, sl. 685-687.

<sup>62</sup> עֲבֹקָה znamená *hluboký*, v přeneseném smyslu *neproniknutelný, nepochopitelný, tajemný*. Viz výše.

a nitra, stojí v protikladu ke tvrzení, že pouze Hospodin zná lidské srdce až do hloubky (v. 10).

## 2. Hospodin zná lidské srdce (17,10)

Po tom, co bylo konstatováno, že lidské srdce je falešné a nemocné, a po rétorické otázce ve v. 9 následuje nyní Hospodinova odpověď (v. 10), kterou lze vnímat jako ujištění vyznačující se čtyřmi krátkými větami:

1. יהוה אֲנִי *já jsem Hospodin*;
2. חֲקֵר לֵב *který zkoumá srdce*;
3. בִּחֵן כְּלִיּוֹת *který zkouší ledví*;
4. לְאִישׁ כְּדַרְכּוֹ כִּפְרֵי מַעֲלָלוֹ *a který dá každému podle jeho cesty, podle plodu jeho skutků*.

Dvě části poslední věty (כִּפְרֵי מַעֲלָלוֹ a לְאִישׁ כְּדַרְכּוֹ) se navzájem potvrzují, stejně jako i druhá a třetí věta (בִּחֵן כְּלִיּוֹת a חֲקֵר לֵב), které vyjadřují důvody, proč je Hospodinova odplata spravedlivá. Hospodin vidí do hloubky lidského srdce, a proto je jeho soud nestranný a naprosto spravedlivý.

### 2.1. 17,10ax יהוה אֲנִי *já jsem Hospodin*

Toto je první část Hospodinovy odpovědi, která začíná samostatnou větou, tzv. formulí sebe-přestavení se יהוה אֲנִי *já jsem Hospodin*.<sup>63</sup> Ta se objevuje u Jeremiáše dohromady čtyřikrát, kromě 17,10 ji lze nalézt ještě v 9,23; 24,7 a 32,27, kde je zesílena pomocí počátečního הִנֵּה (כָּל-בֶּשֶׂר) *hle, já jsem Hospodin, Bůh všeho těla* [= tvorstva]. Osobní zájmeno אֲנִי<sup>64</sup> dává tomu, kdo mluví (v tomto případě Hospodinu), pravomoc vstoupit do rozhovoru s určitou silou a vyložit vlastní postoj a pozici velmi energicky a důrazně.<sup>65</sup>

Formule sebe-představení se v Jer 17,10 odhaluje vlastní Hospodinovy kvality, totiž že zná srdce člověka, a proto se stává zároveň jeho sebe-oslavením. Hospodin sám sebe neuvádí, jako by byl nějakým neznámým bohem, ale tím, že zjevuje své jméno, odkazuje na své skutky, které byly známé a staly se v minulosti. V tomto smyslu je výraz יהוה אֲנִי jakýmsi stručným a zároveň hutným ujištěním o Boží moci, kterou Hospodin projevil během dlouhé historie izraelského národa a kterou židé mohli vnímat, když se dívali na své dějiny.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Viz také delší tvar אֲנִי יהוה אֱלֹהֵיךָ / אֱלֹהֵיכֶם. Je to jedno ze dvou hlavních vyjádření SZ, které obsahuje zájmeno אֲנִי / אֲנִי a které má teologický význam. Další je tzv. formule prohlášení כִּי-אֲנִי יהוה / וַיִּדְעוּם כִּי-אֲנִי יהוה *a poznáš / poznáte, že já jsem Hospodin* nebo podobně. Viz H.-J. FABRY – H. RINGGREN, „הוּא“, *TWAT II*, sl. 371.374.

<sup>64</sup> Toto zájmeno se objevuje u Jeremiáše 54krát, zatímco delší forma אֲנִי 37krát.

<sup>65</sup> V pozdějších textech, jako je např. Kaz 2,11.12.13.15, však byla tato funkce osobního zájmena prakticky úplně potlačena. K. GÜNTHER, „אֲנִי“ *nīch*“, *THAT I*, sl. 217.

<sup>66</sup> Srov. K. GÜNTHER, „אֲנִי“ *nīch*“, sl. 219-220.

## 2.2. 17,10aβ לִב חֶקֶר který zkoumá srdce

Druhou větou, kterou Hospodin pronáší, je לִב חֶקֶר který zkoumá srdce. Sloveso חֶקֶר, které se u Jeremiáše objevuje pouze třikrát (17,10; 31,37 a 46,23),<sup>67</sup> znamená v Qal: *zkoumat, probádat, dotazovat se (na)*<sup>68</sup> a může se používat jak o člověku (člověk, který zkoumá), tak i o Bohu (Bůh, který vyšetřuje [pouze Jer 17,10; Žl 44,22; 139,1.23; Jb 13,9; 28,27]).<sup>69</sup> Při srovnání textů, kde jsou použita synonyma slovesa חֶקֶר, vyplývá, že sloveso חֶקֶר mnohem více než synonyma בחן Qal: *zkoušet, podrobit zkoušce*, נסה Pi: *vyzkoušet, podrobit zkoušce*,<sup>70</sup> צרף Qal: *tavit, zkoušet, prověřit* a חפש Qal: *bádat, zkoumat, slídit*, představuje zkoumání kognitivní a analytické, zatímco נסה a צרף zdůrazňují více praktický aspekt zkoumání, בחן podtrhuje intuitivní chápání a חפש klade důraz na proces hledání a v Pi na výsledek. Kvůli hraničním případům a častým paralelismům však není možné úplně jasně rozlišit jednotlivé případy.<sup>71</sup>

Kromě Jer 17,10 se חֶקֶר objevuje ještě dvakrát jako Ni (31,37; 46,23),<sup>72</sup> který slouží výhradně k vyjádření představy toho, co je *neproniknutelné, nezměřitelné*, téměř vždy ve spojení se zápornou částicí לֹא.<sup>73</sup> V případě Jer 31,37 je vyjádřena podmínka, která není skutečná: לֹא יִחְקְרוּ מוֹסְדֵי-אָרֶץ לְמַטָּה... *jestliže... a budou prozkoumány základy země dole*, potom také Hospodin zavrhne celé potomstvo Izraele.<sup>74</sup> V Jer 46,23 je חֶקֶר použito o lese, který לֹא יִחְקְרֵנִי *není proniknutelný*.<sup>75</sup> Ačkoliv je חֶקֶר pouze velmi zřídka používáno v prorockých textech (kromě Jer 17,10; 31,37 a 46,23 se nachází pouze v Pl 3,40 a Ez 39,14), v Jer 17,10 popisuje situaci lidského לִב, které je spojováno nejenom s emocemi (podobně jako כְּלִי־זֶהֶב *ledviny, ledví*), ale především je vnímáno jako místo myslí a vůle (Jer 5,21).<sup>76</sup> V tomto לִב je tak zakořeněn hřích a ničemnost (v. 9), že pouze Hospodin je schopen prozkoumat jeho hlubiny. Pouze on může prozkoumat srdce a mysl osob, takže je schopen poznat všechny důvody, které stojí za jejich jednáním, a tak odplatit spravedlivě.

Přesvědčení, že Hospodin zkoumá lidské srdce, tedy hlubiny člověka, které pro něho samého jsou nepřístupné, nestojí ve SZ izolovaně. Další dva texty, kde je rovněž použito sloveso חֶקֶר, vyjadřují stejnou myšlenku. V Žl 44,22 žalmista odpovídá na otázku, co by se stalo, kdyby zapomněl na svého Boha. Jeho odpověď vyjadřuje naprosto jasné přesvědčení:

<sup>67</sup> Sloveso není příliš časté ani v MT, kde se nachází pouze 27krát.

<sup>68</sup> BDB, „חֶקֶר“, 350: 1. *search*; 2. *search through, explore*; KB, „חֶקֶר“, 328: *erforschen, auskundschaften / search through, explore; prüfen / examine*; HALOT, „חֶקֶר“, I, 348: *to explore, search out*. DEAB, „חֶקֶר“, 153 udává význam Qal: 1. *informarsi*; 2. s akuz. *informarsi di / su*.

<sup>69</sup> Viz schéma v M. TSEVAT, „חֶקֶר *ḥāqar*“, TWAT III, sl. 158.

<sup>70</sup> Tvar Ni: *riskovat, odvážit se* byl tradičně považován za Pi. Viz HALOT, „נסה“, I, 702.

<sup>71</sup> M. TSEVAT, „חֶקֶר *ḥāqar*“, sl. 158-159.

<sup>72</sup> Z 27 výskytů v MT jsou pouze čtyři v Ni (kromě Jer 31,37 a 46,23 ještě 1Kr 7,47 a 2Pa 4,18).

<sup>73</sup> Ze čtyřech výskytů pouze v Jer 31,37 חֶקֶר (Ni) je použito bez částice לֹא.

<sup>74</sup> LXX místo יִחְקְרוּ *a (jestliže) budou prozkoumány* čte καὶ ἔδην ταπεινωθή *a jestliže by pokleslo (dno země)*. K textovým problémům tohoto verše viz J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 21-36*, 486-487.

<sup>75</sup> Sloveso חֶקֶר (Ni) má zde význam *být prozkoumán = být proniknutelný*.

<sup>76</sup> Srov. A. R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales Press<sup>2</sup>1964) 75-87.

לֹב אֱלֹהִים יַחְקֵר-זֹאת כִּי-הוּא יֹדֵעַ תַּעֲלָמוֹת לֹב *Což by to Bůh nevyzkoumal? Vždyť on zná tajnosti srdce.*<sup>77</sup> Sloveso יֹדֵעַ ve druhé části verše stojí paralelně ke slovesu חָקַר. V Žl 139,1 autor vyjadřuje svou jistotu, že ho Bůh dobře zná: וַתֵּדַע יְהוָה חֻקֵּי תַנִּי וַתֵּדַע *Hospodine, zkoumáš mě a znáš (mě).* V tomtéž žalmu ve v. 23, potom, co osvětlil své smýšlení a přesvědčení (vv. 2-22), říká: וְדַע לִבִּי בְּחַנֵּי וְדַע שְׂרַעְפֵּי *zkoumej mě, Bože, a poznej mé srdce, zkoušej mě a poznej mé úzkostlivé myšlenky.*<sup>78</sup> Všechny tyto texty ukazují na Boží záměr a schopnost zkoumat a odkrýt hlubiny člověka, ať už se jedná např. o jeho modloslužbu nebo naopak o morální kvality jednotlivce.<sup>79</sup>

Výzva ke zkoumání svých cest a k návratu k Hospodinu, která má morální rozměr, zaznívá v knize Pl 3,40: וּנְחַקְרָה וּנְשׂוּבָה עַד-יְהוָה *zkoumejme své cesty a probádejme (je) a vraťme se až k Hospodinu.*<sup>80</sup> Jedná se o snažnou výzvu ke společenství Izraele, aby zkoumalo sebe samo, aby se obrátilo a konalo pokání. Kontext poskytuje klíč k hlubšímu chápání textu. V prvních dvou textech (Žl 44,21 a 139,1.23) napovídá, že se mluvčí cítí nevinní, zatímco v Pl 3,40 předpokládá hřích a vzporu lidu proti Hospodinu.<sup>81</sup> V Jer 17,10 je předpokládaný výsledek slovesa חָקַר Qal: *zkoumat, probádat* spíše negativní, protože srdce je v předchozím verši charakterizováno jako proradné a beznadějně nemocné.

### 2.3. 17,10ay בַּחַן כְּלִיּוֹת *který zkouší ledví*

Toto je třetí část Hospodinovy odpovědi. Spojení בַּחַן כְּלִיּוֹת *který zkouší ledví* se vzájemně potvrzuje s druhým výrokem לֹב חָקַר *který zkoumá srdce.*<sup>82</sup> Sloveso בַּחַן, které má v Qal význam *zkoušet, podrobit zkoušce*, se u Jeremiáše objevuje šestkrát (6,27; 9,6; 11,20; 12,3; 17,10; 20,12), zatímco u všech ostatních proroků ho nalezneme dohromady

<sup>77</sup> תַּעֲלָמוֹת se čte pouze zde a v Jb 11,6 a 28,11 (sg.). תַּעֲלָמוֹת jsou věci skryté, tedy *tajnosti*. Viz HALOT, „תַּעֲלָמוֹת“, II, 1769: *secret, secrets*.

<sup>78</sup> Sloveso בַּחַן je jedno ze synonym slovesa חָקַר (viz výše). שְׂרַעְפֵּים, s pouhými dvěma výskyty v MT (Žl 94,19 a 139,23), jsou myšlenky, které znepokojují a zneklidňují, tedy *úzkostlivé myšlenky*. DEAB, „שְׂרַעְפֵּים“, 411: *pensieri angosciosi*.

<sup>79</sup> Co se týká vztahu k Pavlovým slovům v 1Kor 2,11 τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; *Neboť kdo z lidí zná věci člověka, než duch člověka, který je v něm?*, viz J. WHITLOCK, *Schrift und Inspiration: Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im Antiken Judentum und in den paulinischen Briefen* (WMANT 98; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2002) 355-357.

<sup>80</sup> Sloveso חָפַשׂ (zde použito v kohortativu) je další ze synonym slovesa חָקַר (viz výše). Viz další texty, kde se objevují slovesa בַּחַן, נָסָה (Pi) a צָרַף (Jer 11,20; 20,12; 12,3; Žl 7,10; 17,3; 26,2; Pš 17,3; 1Pa 29,17; srov. Žl 66,10). Hebrejské עָרַב má význam *až, až k, až po* apod. Viz B. PÍPAL, „עָרַב“, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, 122.

<sup>81</sup> Srov. G. H. MATTIES – R. D. PATTERSON, „חָקַר“, *NDOTTE II*, 253.

<sup>82</sup> Významy בַּחַן a חָקַר se částečně překrývají. בַּחַן znamená v Qal: *zkoušet, podrobit zkoušce*; חָקַר Qal: *zkoumat, probádat, dotazovat se (na)*. Viz BDB, „בַּחַן“, 103: 1. *examine, scrutinize, try*; 2. *prove, test, try*; BDB, „חָקַר“, 350: 1. *search*; 2. a. *search through, explore*; b. *search a man*; c. *of JHWH searching man*; d. *of examining thoroughly*; KB, „בַּחַן“, 117: *prüfen, auf die Probe stellen / examine, try*; KB, „חָקַר“, 328: *erforschen, auskundschaften / search through, explore*; HALOT, „בַּחַן“, I, 119: 1. *to test*; 2. *metaforicky to examine, to put to the test*; HALOT, „חָקַר“, I, 348: *to explore, search out*. Viz také slovesa נָסָה Pi: *vyzkoušet, podrobit zkoušce* a צָרַף Qal: *tavit, zkoušet, prověřit*.

pouze pětkrát (Ez 21,18; Za 13,9[bis]; Ml 3,10.15). Z 29 výskytů v MT<sup>83</sup> dobrých 22 má význam náboženský s Bohem jako podmětem a člověkem jako předmětem a pouhé tři s člověkem jako podmětem.<sup>84</sup> Ve většině případů בַּחֲוֹן vyjadřuje myšlenku Božího zkoumání a Boží znalosti člověka. Téměř v polovině výskytů není získání poznání spojeno s normální aktivitou, ale jedná se spíše o poznání intelektuální nebo intuitivní.<sup>85</sup> Pouze velmi zřídka je způsob zkoumání nebo cíl jasně stanoven. V tomto smyslu je בַּחֲוֹן více poetické než konkrétní, více náboženské než světské.<sup>86</sup>

To, co je zkoumáno, patří vždy do osobní sféry člověka (jediná výjimka je Za 13,9, kde je בַּחֲוֹן použito o zlatu). Jsou zkoumáni lidé (Gn 42,15; Jb 7,18; 23,10; 34,36; Žl 11,4.5; 26,2; 66,10; 81,8; 139,23; Jer 9,6; 20,12; Za 13,9),<sup>87</sup> jejich cesta (Jer 6,27), jejich slova (Jb 12,11; 34,3; Gn 42,16), jejich srdce (Jer 12,3; Žl 17,3; Př 17,3; 1Pa 29,17; srov. Mdr 3,6; 1Pt 1,7) nebo jejich ledví a srdce (Jer 11,20; srov. 17,10; 20,12; Žl 7,10; 26,2).<sup>88</sup>

V Jer 17,10 je zkoumáno כְּלִיֹּת. Otázkou je, jak je třeba přeložit tento výraz. Singulár כְּלִיָּה\* není doložen a plurál כְּלִיֹּת znamená *ledviny*, tedy tělesný orgán jak člověka, tak i zvířete.<sup>89</sup> V přeneseném smyslu כְּלִיֹּת označuje *vnitřní část* člověka, tedy střed lidské osoby jako sídlo myšlenek, vůle, emocí a náklonnosti.<sup>90</sup> Překlady jdou od *ledviny*,<sup>91</sup> *emoce*,<sup>92</sup> *hloubky*, *vnitřní části*, *nitro* nebo *vnitřnosti*, *útroby*,<sup>93</sup> až po *srdce*.<sup>94</sup> Do češtiny je možné

---

<sup>83</sup> A. EVEN-SHOSHAN (ed.), „בַּחֲוֹן“, *NCOT*, 163 udává 28 výskytů (chybí Ez 21,18). Viz statistiku v E. JENNI, „בַּחֲוֹן bħn prüfen“, *THAT I*, sl. 273.

<sup>84</sup> Viz statistiku v M. TSEVAT, „בַּחֲוֹן“, *TWAT I*, sl. 589.

<sup>85</sup> Na rozdíl od slovesa נִסָּה, které chce získat poznání skrze zkoušku nebo skrze pokušení. Proto se také význam בַּחֲוֹן jako *zkoušet skrze nějakou činnost, podrobit zkoušce skrze pokušení* objevuje velmi zřídka (např. zkouška Josefových bratří v Gn 42,15.16).

<sup>86</sup> T. L. BRENSINGER, „בַּחֲוֹן“, *NIDOTTE I*, 636.

<sup>87</sup> V Žl 95,9 e Ml 3,10.15 je zkoumán Hospodinem.

<sup>88</sup> E. JENNI, „בַּחֲוֹן bħn prüfen“, sl. 273.

<sup>89</sup> Tg zde přidává člen a vytváří výraz כּוּלִיֹּת *ledviny*, *ledví*, podobně jako i v předchozím לִבָּא *srdce*, rovněž Syr má „kwljt“ *ledviny*, *ledví*. LXX s νεφροδς *ledviny*, *ledví* (akuz.) podpírá MT.

<sup>90</sup> BDB, „כְּלִיָּה“, 480 mluví o ledvinách jako o *seat of emotion and affection*; KB, „כְּלִיָּה“, 439: *als d. Innerste, Geheimste des Menschen / as the innermost, secretest part of man*; HALOT, „כְּלִיָּה“, I, 479: *as the innermost, most secret part of man, parallel with לֵב*; DEAB, „כְּלִיָּה“, 198 říká, že metaforicky je použito jako *il centro della persona umana (pensiero, volontà, sentimenti)*.

<sup>91</sup> Např. D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 146; C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 213; F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 101; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25*, 14, 143; A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 24; A. PENNA, *Geremia*, 152.

<sup>92</sup> J. BRIGHT, *Jeremiah*, 115.

<sup>93</sup> J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 421: *hidden depths*; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 394: *inmost parts*; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 227: *inner parts*; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 47.786: *inner being*; L. ALONSO SCHÖKEL, „Tú eres la esperanza de Israel' (Jer 17,5-13)“, 97: *entrañas*.

<sup>94</sup> Např. R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 354; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 494. BG překládá jako pl. *cuori*.



přeložit כְּלִיּוֹת pomocí slova *ledví*, což je staročeské označení nejenom pro *ledviny*, ale přeneseně také pro *vnitřnosti, útroby, nitro*.<sup>95</sup>

Samotné substantivum כְּלִיּוֹת se u Jeremiáše objevuje čtyřikrát (11,20; 12,2; 17,10; 20,12). Ve všech čtyřech případech se jedná o označení *ledví* člověka. Je to Hospodin, který ho zkoumá (11,20; 17,10; 20,12), jsou to svévolníci, jejichž *ledví* je daleko od Hospodina (12,2). כְּלִיּוֹת jako takové je na prvním místě spojené se světem emocí, které jdou od radosti (Př 23,15-16) až po hluboké utrpení (Žl 73,21). V Jb 16,13 a Pl 3,13 se utrpení poslané od Boha člověku jeví, jako by byl Hospodin nepřítel, který vystřelil své šípy do jeho *ledví* se smrtelným účinkem.<sup>96</sup>

Křesťanská tradice interpretovala skutečnost, že כְּלִיּוֹת symbolizuje skryté nitro člověka, dvěma způsoby: 1. כְּלִיּוֹת je spojeno s rozmnožováním, a proto považováno za místo žádostivosti;<sup>97</sup> 2. כְּלִיּוֹת je vnímáno jako místo těch nejskrytějších myšlenek, a proto jako centrum, kde se probouzí emoce.<sup>98</sup> כְּלִיּוֹת je tedy vnímáno jako místo nejskrytějších emocí člověka.<sup>99</sup>

Obrat *zkoumat srdce a ledví* je ustálené slovní spojení. Jeremiáš dvakrát popisuje Hospodina jako toho, který בַּחַן כְּלִיּוֹת וְלֵב zkouší *ledví a srdce* (11,20) nebo חִקֵּר לֵב zkoumá *srdce* a בַּחַן כְּלִיּוֹת zkouší *ledví* (17,10a). Ve 20,12 je tato skutečnost vyjádřena pomocí slovesa רָאָה כְּלִיּוֹת וְלֵב [ty] zkoušíš *spravedlivého, vidíš ledví a srdce*). Žl 7,10 rovněž definuje Boha jako toho, který בַּחַן לְבוֹת וּכְלִיּוֹת zkouší *srdce a ledví*. V Žl 26,2 se žalmista dovolává Hospodina: בַּחֲנִי יְהוָה וְנִסְנִי צְרוּפָה כְּלִיּוֹתֵי וְלִבִּי zkoušej mě, *Hospodine, a podrob mě zkoušce, proveř mé ledví a mé srdce*.<sup>100</sup> Výrazy לֵב a כְּלִיּוֹת se objevují společně také v Jer 12,2-3 (srov. Žl 73,21; Př 23,15-16).<sup>101</sup> Holladay cituje příklad z ugaritských textů, kde se rovněž toto spojení objevuje.<sup>102</sup> לֵב a כְּלִיּוֹת lze společně nalézt taktéž v lékařských a magických babylónských textech, ale při metaforickém použití se objevují pouze odděleně.<sup>103</sup>

<sup>95</sup> Toto je také překlad *BKr, ČEP a LP*. Viz V. MACHEK, „Ledví“, *Etymologický slovník jazyka českého* (Praha: NLN 1997 [fotoreprint z roku 1971]) 324; J. REJZEK, „Ledvina“, *Český etymologický slovník* (Voznice: Leda 2001) 335.

<sup>96</sup> Srov. Žl 139,13, kde autor zmiňuje כְּלִיּוֹת *ledviny, ledví*, protože v kontextu Božího zkoumání člověka myslí na orgán spojený s bolestí poznání.

<sup>97</sup> Srov. THEODORETOS Z KYRRU, *Quest. in Ex.*, PG 80, sl. 288-289.

<sup>98</sup> Srov. G. Q. A. MEERSHOEK, *Le latin biblique d'après Saint Jérôme. Aspects linguistiques de la rencontre entre la Bible et le monde classique* (Latinitas Cristianorum Primaeva 20; Nijmegen: Dekker & Van de Vegt 1966) 177-181.

<sup>99</sup> D. KELLERMANN, „כְּלִיּוֹת k'ljajot“, *TWAT IV*, sl. 189-190.

<sup>100</sup> Sloveso נִסָּה má v Pi význam *vyzkoušet, podrobit zkoušce*. Tvar צְרוּפָה (energetický imp. m. sg. od slovesa צָרַף Qal: *tavit, zkoušet, proveřit*) musí být čten jako q'ré צְרָפָה nebo jako k'tíḥ צְרוּפָה.

<sup>101</sup> Srov. E. H. MERRILL, *Everlasting Dominion: A Theology of the Old Testament* (Nashville [TN]: Broadman & Holman 2006) 180-181.

<sup>102</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 374 cituje *KTU 1.82.3 (= PRU II.1.3)*.

<sup>103</sup> H. W. HOGG, „‘Heart and Reins’ in the Ancient Literatures of the Nearer East“, *JMOS* 1 (1911) 66-72.

Společná zmínka o srdci a ledví, které Hospodin zkoumá, chce pravděpodobně charakterizovat člověka jako celek.<sup>104</sup> Tak kniha Mdr 1,6 může tvrdit ὅτι τῶν νεφρῶν αὐτοῦ μάρτυς ὁ θεὸς καὶ τῆς καρδίας αὐτοῦ ἐπίσκοπος ἀληθῆς καὶ τῆς γλώσσης ἀκουστής *neboť Bůh je svědek jeho ledví (= rouhače) a poctivý strážce jeho srdce a posluchač (jeho) řeči*, a rovněž Zj 2,23: καὶ γνώσονται πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας, καὶ δώσω ὑμῖν ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν *a poznají všechny církve, že já jsem ten, který zkoumá ledví a srdce, a dám vám každému podle vašich skutků*.

#### 2.4. 17,10b מַעֲלָלָיו כַּפְּרִי מִעֲלָלָיו a který dá každému podle jeho cesty, podle plodu jeho skutků

Čtvrtá část Hospodinovy odpovědi je ujištěním, kterým Bůh odpovídá na skutečnost, že srdce člověka je věrolomné a proradné. Spojení לְאִישׁ כַּדְרָכּוֹ se zde vzájemně potvrzuje s מַעֲלָלָיו כַּפְּרִי.

Sloveso נתן se základním významem Qal: *dát*,<sup>105</sup> které se u Jeremiáše objevuje velmi často (146krát),<sup>106</sup> je použito ve výrazu לְ + נתן (substantivum) + כַּ (substantivum) ve smyslu *odplatit někomu za něco*.<sup>107</sup> Identická věta (chybí pouze počáteční ׀) se objevuje v Jer 32,19 כַּדְרָכּוֹ לְאִישׁ לְתַתּוֹ אַבְיֹס דַּלְתָּא *abys dal každému podle jeho cest*<sup>108</sup> a podobně také v 1Kr 8,39, v modlitbě, kterou pronáší král Šalomoun: וְנָתַתְּ לְאִישׁ כַּכֶּלֶת־דְרָכָיו *a dej každému podle všech jeho cest*.<sup>109</sup> Myšlenka odplaty je vyjádřena rovněž spojením וְנָתַתְּ לְאִישׁ כַּבְּרָאשׁוֹ דְרָכּוֹ *abys dal (= nechal padnout) jeho cestu na jeho hlavu* (1Kr 8,32 = 2Pa 6,23) nebo také podobnou větou וְנָתַתְּ לְאִישׁ כַּבְּרָאשׁוֹ דְרָכּוֹ *dám (= obrátím) jejich cestu na jejich hlavu*, která je drahá Ezechielovi (Ez 9,10; 11,21; 16,43 [בְּרָאשׁוֹ דְרָכּוֹ *tvou cestu na hlavu*]; 22,31; srov. 17,19 bez דְרָכּוֹ).<sup>110</sup> Když Hospodin spravedlivě soudí, každý obdrží, co si zaslouží.

Z Jer 17,15 lze poznat, jak se Jeremiáš trápí, když vidí, že lid pochybuje o jeho slovech soudu: הֲנֵה־הַמָּוָה אֹמְרִים אֵלַי אֵיךְ דְּבַר־יְהוָה יָבוֹא נָא *Hle, oni mi říkají: „Kde je Hospodinovo slovo? Ať přijde!“ (= ať se uskuteční)*.<sup>111</sup> Boží odpověď ve v. 10 posiluje jistotu, že Hospodin je spravedlivý soudce, protože tím, že proniká do nejhlubšího nitra

<sup>104</sup> H. W. HOGG, „‘Heart and Reins’ in the Ancient Literatures of the Nearer East“, 55-56; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 638.

<sup>105</sup> C. J. LABUSCHAGNE, „נתן ntn geben“, *THAT II*, sl. 119 rozlišuje dvě základní skupiny významů: 1. *dát do pohybu nebo přenést, přepravit nějakou věc (pohybovat něčím směrem k, [pře]nést, nést a, jestliže se týká osob, zaslat něco někomu, dát)*; 2. *dát do pohybu nebo uvést do chodu nějakou věc ve smyslu způsobit, vzbudit účinek, vyvolat, udělat atd.* Tyto významy však nelze mezi sebou úplně odlišit, protože základní význam je společný.

<sup>106</sup> Podle C. J. LABUSCHAGNE, „נתן ntn geben“, sl. 118 se נתן u něho nachází 148krát.

<sup>107</sup> BDB, „נָתַן“, 679 říká, že נתן znamená *requite to (לְ) a man, acc. to (כִּי) character*; KB, „נתן“, 642 uvádí, že spojení לְ נָתַן má význam *vergelten / repay*; HALOT, „נתן“, I, 733 překládá לְ נָתַן jako *to requite*.

<sup>108</sup> Následuje מַעֲלָלָיו כַּפְּרִי jako v Jer 17,10 (zde chybí spojka ׀).

<sup>109</sup> Překlad pomocí imp. *dej* vyplývá z kontextu.

<sup>110</sup> Viz podobná rčení se slovesem שׁוּב (Hi: *dát zpět, navrátit, odplatit*) v Sdc 9,57; 1Sam 25,39; Jl 4,7; Žl 7,17 (Qal); srov. 1Kr 2,33.

<sup>111</sup> Závěrečné נָא vyjadřuje prosbu sice zdvořilou, ale přesto velmi naléhavou.

člověka, může mu spravedlivě odplatit za jeho chování.<sup>112</sup> Je to zároveň ujištění pro člověka, který složil svoji důvěru v Boha.

Substantivum דָּרֶךְ, použité dohromady Jeremiášem 57krát (41krát v singuláru a 16krát v plurálu),<sup>113</sup> se z původního významu *cesta* (dusaná a v důsledku toho cesta s pevným povrchem) začalo používat jak ve smyslu prostorově-geografickém, tak i obrazně-metaphorickém.<sup>114</sup> Ve většině případů je דָּרֶךְ používána v metaforickém smyslu pro označení lidské činnosti obecně.<sup>115</sup>

V knize proroka Jeremiáše se stává pojetí דָּרֶךְ jako *cesty / činnosti, aktivity* ústředním tématem. Základní Jeremiášovou starostí je minulá a budoucí דָּרֶךְ jeho lidu. Prorok předpokládá, že vůdcové lidu a jeho představitelé znají Hospodinovu דָּרֶךְ a Boží מוֹשָׁפֶט *právo* a zachovávají je,<sup>116</sup> ale opak je pravdou (Jer 5,4-5). Výzva, která zaznívá v Jer 6,16 (עֲמֹדוֹ עוֹלָם לְנַחְבוֹת וְרָאוּ וְשָׂאוּ לְנַחְבוֹת עוֹלָם עַל-דְּרָכֵי הַטּוֹב דָּרֶךְ *cestě dobré*), aby lid mohl nalézt odpočinku pro svou duši, ale lid odmítá. Jiné národy mají odlišnou דָּרֶךְ, která však nemůže zachránit (Jer 10,2; srov. Am 8,14).

Historie spásy může být rovněž nazvána jako דָּרֶךְ, po které Hospodin vedl svůj lid (Jer 2,17; srov. 2,6). Jeremiášova kritika začíná ve chvíli, kdy se lid rozhodl následovat cizí bohy, přestože znal Hospodinovy spásné činy (Jer 2,5-8). Izrael jde po דָּרֶךְ, na které ho zasáhne zlo. Bude to sám Hospodin, který přivede toto zlo zpět na jeho hlavu. Konstatování לָךְ אֵלֶּה עֲשׂוּ וּמַעַלְלֶיךָ תִּצְרַךְ *tvá cesta a tvé skutky ti to způsobily*<sup>118</sup> v Jer 4,18 je důsledkem odmítnutí Hospodina, pro které se lid svobodně rozhodl (viz Jer 2,33; srov. 3,13), protože עַל-כָּל-דְּרָכֵיהֶם עֵינַי מֵעַתָּה *mé oči (jsou upřeny) na všechny jejich cesty* (mluví Hospodin), tedy Hospodin ví všechno (Jer 16,17). Jeremiáš však nevěří, že by byla všechna naděje ztracena. Jeho výzva vrátit se zpátky k Hospodinu je důležitá ve světle chápání דָּרֶךְ (Jer 3,21-22; 31,21; srov. 4,1-2). Požadavek osobního rozhodnutí znovu se navrátit k Hospodinu je naprosto klíčový, když si uvědomíme hrozbu obléhání a zničení Jeruzaléma, ke kterému se schyluje. Hospodin proto předkládá svému lidu dvojí volbu: na jedné straně je to דָּרֶךְ הַחַיִּים *cesta života*, na druhé הַמּוֹת דָּרֶךְ *cesta smrti*. Zůstat v Jeruzalémě znamená zvolit si smrt, naopak vyjít ven a vydat se do rukou Chaldejců znamená žít (Jer 21,8). Jeremiáš očekává, že nová smlouva, kterou v budoucnosti Hospodin se svým lidem uzavře,

<sup>112</sup> A. WEISER, *Das Buch Jeremias: Kapitel 1-25,14*, 146.

<sup>113</sup> Viz statistiku v G. SAUER, „דָּרֶךְ *dæræk* Weg“, *THAT I*, sl. 456.

<sup>114</sup> G. SAUER, „דָּרֶךְ *dæræk* Weg“, sl. 457, ale srov. J. BERGMAN – A. HALDAR – H. RINGGREN – K. KOCH, „דָּרֶךְ *dæræk*“, *TWAT II*, sl. 294, kde se říká, že „eine einfache ‘Grundbedeutung’ lässt sich kaum angeben“. Srov. významy dané דָּרֶךְ v KB, „דָּרֶךְ“, 218-219: 1. *Weg / way, road*; 2. *Weg = Wegstrecke / way = distance, journey*; 3. *Weg, den man zurücklegt, Reise / way = journey*; 4. *Weg = Art, Brauch, Verhalten, Wandel / way = manner, custom, behaviour, mode of live*; 5. *Weg = Ergehen, Lage / way = condition*; podobně také BDB, „דָּרֶךְ“, 202-204 a *HALOT*, „דָּרֶךְ“, I, 231-232.

<sup>115</sup> J. BERGMAN – A. HALDAR – H. RINGGREN – K. KOCH, „דָּרֶךְ *dæræk*“, sl. 294.

<sup>116</sup> Jeremiáš samozřejmě vnímá historii jako skutečnost, jejíž protagonistou je Hospodin.

<sup>117</sup> Spojení לֵאלֹהֵי שָׂאֵל *známá se, ptát se na*.

<sup>118</sup> Některé rukopisy, LXX, Vg, Syr a Tg čtou דְּרָכֶיךָ *tvé cesty* místo דָּרֶכְךָ *tvá cesta*. Masoreté se liší v pohledu, zda je třeba číst infinitiv עָשׂוּ nebo tvar *jiqtol* עָשׂוּ. Viz kritický aparát *BHS* a W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 141.

přivede Izraelský národ k **אֶחָד וְדַרְךְ אֶחָד לְבַב אֶחָד** *jednomu srdci a jedné cestě* (Jer 32,39) a že se tehdy také ostatní národy naučí znát **דַרְךְ** Izraele (Jer 12,16).<sup>119</sup>

Výraz **דַרְךְ** v Jer 17,10 popisuje život člověka, a proto by bylo možné ho přeložit také jako *chování*. Text neříká, zda je **דַרְךְ** vnímána pozitivně nebo negativně, ale ze srovnání s následujícím **מַעֲלָל** *skutek* se zdá, že zde **דַרְךְ** má spíše odstín negativní.<sup>120</sup> Rozhodnutí a posouzení však závisí na Hospodinu, protože jedině on zná **דַרְךְ** člověka.

Následující **מַעֲלָלֵי כַפְרֵי** *podle plodu jeho skutků* dále rozvíjí a potvrzuje předchozí větu **וְלִחַת לְאִישׁ כְּדַרְכּוֹ** *a který dá každému podle jeho cesty*. Hospodin takto reaguje na skutečnost věrolomného a proradného lidského srdce. Některé překlady následují plurál podle LXX *καὶ κατὰ τοὺς καρποὺς a podle plodů*,<sup>121</sup> jiné překládají **מַעֲלָלֵי כַפְרֵי** volně jako *to, co si jeho skutky zaslouží, podle výsledku svého jednání*.<sup>122</sup> Navržený překlad následuje MT.<sup>123</sup>

Substantivum **פְרִי** *plod* je zde použito v metaforickém smyslu k označení výsledku skutků člověka. V Př 1,31 je řečeno o lidech prostoduchých, o posměvačích a hlupácích věta, že **וַיֵּאכְלוּ מִפְרֵי דָרְכָם** *a budou jíst z plodu své cesty*, což jinými slovy vyjadřuje stejnou myšlenku jako **מַעֲלָלֵי כַפְרֵי** *podle plodu jeho skutků*.<sup>124</sup>

**מַעֲלָל** *skutek, jednání* se u Jeremiáše objevuje 17krát, vždycky v plurálu (4,4.18; 7,3.5; 11,18; 17,10; 18,11; 21,12.14; 23,2.22; 25,5; 26,3.13; 32,19; 35,15; 44,22), což je téměř polovina všech výskytů v MT (41krát). Synonymum **מַעֲשֵׂה** *čin, dílo*, které je mnohem častější, lze nalézt víc než 230krát v MT, z toho 14krát u Jeremiáše (1,16; 7,13; 10,3.9[bis].15; 25,6.7.14; 32,30; 44,8; 48,7; 51,10.18),<sup>125</sup> ale pouze jedenkrát paralelně s **מַעֲלָל** (Žl 106,39). Ze srovnání s dalšími podobnými slovy (**פְעֻלָּה** *konání, skutek* a **פְעֻלָּה** *skutek*) vyplývá, že **מַעֲלָל** je jakýmsi souhrnným výrazem označujícím nějaký skutek nebo čin (srov. také Jer 4,4; 44,22; Oz 7,2; 9,15).<sup>126</sup> Téměř ve všech případech je gramatickým nebo logickým podmětem slova **מַעֲלָל** člověk, pouze třikrát je **מַעֲלָל** použito o Bohu nebo o Hospodinu (Mi 2,7; Žl 77,12; 78,7).

<sup>119</sup> J. BERGMAN – A. HALDAR – H. RINGGREN – K. KOCH, „**דַרְךְ** *darak*“, sl. 307-308.

<sup>120</sup> Viz níže.

<sup>121</sup> Např. R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 354.

<sup>122</sup> Např. J. BRIGHT, *Jeremiah*, 115; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 143; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 421; L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 97. Někteří překladatelé mění příponu 3. os. sg. m. ve 3. os. pl. m. a čtou *jejich skutky* místo *jeho skutky*. Tato změna však nemá žádnou oporu v textu, ale je způsobena překladem **לְאִישׁ** jako *všem*.

<sup>123</sup> Viz české překlady *Bkr (podlé ovoce skutků jeho)*, *ČEP (podle ovoce jeho skutků)* a *LP (podle ovoce jeho skutků)*. Tak překládá také např. C. F. KEIL, *Jeremiah, Lamentations*, 281; C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 213; F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 101; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114; A. PENNA, *Geremia*, 152; A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 24; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 394; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 227.

<sup>124</sup> Viz níže.

<sup>125</sup> Podle G. LISOWSKY – L. ROST, „**מַעֲשֵׂה**“, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, 843-844 se objevuje 13krát, ale chybí Jer 7,13.

<sup>126</sup> Viz W. ROTH – H.-J. FABRY, „**עַלְלָה**“, *TWAT IV*, sl. 156.

V knize proroka Jeremiáše má מַעֲלָל skoro vždycky negativní odstín. Výslovně se spojení מַעֲלָלֵיכֶם רַע *špatnost vašich skutků* nebo מַעֲלָלֵיהֶם רַע *špatnost jejich skutků* objevuje sedmkrát (Jer 4,4; 21,12; 23,2.22; 25,5; 26,3; 44,22).<sup>127</sup> V Jer 17,10 sice není výslovně řečeno, o jaké skutky se jedná, ale protože v. 9 mluví o proradnosti a nemoci srdce, dá se předpokládat, že také zde má מַעֲלָל spíše negativní odstín. Pouze v Jer 32,19 může מַעֲלָל označovat také dobré skutky.

Samotný výraz מַעֲלָלֵיכֶם פְּרִי *plod vašich skutků* nebo מַעֲלָלָיו פְּרִי *plod jeho skutků* používá Jeremiáš třikrát (17,10; 21,14; 32,19; srov. 6,19), dohromady se objevuje v MT pětkrát (ještě v Iz 3,10 a Mi 7,13). V Jer 6,19 je ohlášeno neštěstí, které se valí na lid odmítající následovat Hospodinovy cesty a jdoucí naopak po svých cestách.<sup>128</sup> V Jer 21,14 se prorok obrací proti královskému domu judských králů, který nezachovával Hospodinův zákon, neřídil se podle práva a nechránil utiskovaného. V modlitbě v 32,19, jejíž kontext je situován rovněž do ohlášení neštěstí (32,17-25), prorok Jeremiáš vyznává Boží nestrannost a spravedlivý Hospodinův soud. Iz 3,10 je srovnatelný s Jer 17,10, protože se také týká jednotlivce. Mi 7,13 ohlašuje zpusťování země kvůli zlým skutkům jejich obyvatel. Z výše citovaných textů vyplývá, že výraz מַעֲלָלָיו פְּרִי *plod jeho skutků* (nebo מַחֲשָׁבוֹתָם פְּרִי *plod jejich myšlenek*) Jeremiáš a Micheáš používají v proroctví k ohlášení soudu a neštěstí, které mají přijít na Jeruzalém a na Judsko.<sup>129</sup> Tak také v Jer 17,10 může מַעֲלָלָיו פְּרִי být narážkou na soud, který očekává toho, jehož skutky nenásledují Hospodinovy příkazy.

Je zajímavé srovnat použití מַעֲלָל / מַעֲלָלִים se slovem דָּרַךְ / דְּרָכִים, což je další způsob, jak popsat lidskou činnost. U Jeremiáše se společně objevují devětkrát (4,18; 7,3.5; 18,11; 23,22; 25,5; 26,13; 35,15).<sup>130</sup> Dvakrát je lze nalézt v poetických textech (4,18; 23,22), zbylé texty jsou úryvky v próze. V Jer 4,18 je ohlášeno, že Judsko (Jeruzalém) si způsobilo soud a neštěstí samo svou vlastní zatvrzelostí a neochotou se obrátit, jak ukazují Hospodinova slova: דָּרַךְ וּמַעֲלָלָיו עָשׂוּ אֱלֹהֵי לָךְ *tvá cesta a tvé skutky ti to způsobily*.<sup>131</sup> Jedná se o jakousi teodiceu, ta se však nachází v kontextu prorockého ohlášení soudu a neštěstí, které se valí na Judsko (Jeruzalém). Další poetický úryvek (23,22) a všechny úryvky v próze (7,3.5; 18,11; 25,5; 26,13; 35,15) jsou spojeny s výzvou k pokání a ke změně života, kontext, který je odlišný od 17,10.<sup>132</sup> Nicméně souvislost vv. 9-10 znovu ukazuje, že slova דָּרַךְ a מַעֲלָל mají spíše negativní odstín, i když to není výslovně řečeno. Poslední slovo však patří Hospodinu, který je spravedlivým soudcem.

<sup>127</sup> רַע ve smyslu etickém *špatnost, ničemnost* je používáno pouze v tomto spojení.

<sup>128</sup> Je zde použit výraz מַחֲשָׁבוֹתָם פְּרִי *plod jejich myšlenek* (místo מַעֲלָלָיו פְּרִי *plod jeho skutků*), který však vyjadřuje stejnou myšlenku.

<sup>129</sup> Srov. W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 396.

<sup>130</sup> Sedmákrát se דָּרַךְ objevuje v MT protikladu k מַעֲלָל. W. ROTH – H.-J. FABRY, „עלל“, 143.

<sup>131</sup> Masoreté se liší v tom, zda je třeba číst inf. עָשׂוּ nebo tvar *qaṭal* עָשׂוּ. Verš je podobný jako Jer 8,15, kde se objevuje rovněž infinitiv, a proto je mu dána přednost. W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 141.

<sup>132</sup> J. M. BERRIDGE, *Prophet, People, and the Word of Yahweh*, 118.

## Kapitola třetí: Důvěra v bohatství (17,11)

Po výkladu vv. 5-8 (důvěra v druhého člověka a spoléhání se na Hospodina), vv. 9-10, které zkoumají možnost spoléhat se na vlastní srdce, je nyní ověřována další možnost důvěry, v pořadí již třetí, totiž bohatství (v. 11). Výsledek je podobný jako v předchozích verších: člověk nemůže doufat ani v majetek.

Celý verš je hutným proverbiálním nebo sapienciálním výrokiem. Je to jediný verš tohoto úryvku, kde není jasné, kdo tato slova pronáší: zda je to prorok nebo Hospodin. Přísloví se zpravidla skládají z jednoho stichu, ačkoliv některá, jako např. tento výrok, jsou složena ze dvou stichů (viz také např. Př 22,22-23.24-25.26-27; 23,13-14.15-16.17-18). Srovnání je vyjádřeno jednoduchým způsobem: oba obrazy (koroptev na jedné straně a člověk hromadící bohatství nespravedlivě na straně druhé) jsou položeny vedle sebe bez toho, že by mezi ně byla vložena nějaké gramatické částice vyjadřující srovnání (např. Př 25,11-12). Celý verš je možné vnímat jako výsměch člověku stavící svoji budoucnost pouze na majetku (viz také výrok v Př 13,23).<sup>1</sup>

### 1. Obraz koroptve (17,11a)

Věta, která používá obraz vzatý ze živočišného světa, je velmi krátká, v hebrejštině se jedná o pouhá čtyři slova (קָרָא דָּגַר וְלֹא יָלֵד *koroptev sedí [na vejcích], ale nevysedí*). Skrze וְלֹא je celá věta קָרָא דָּגַר וְלֹא יָלֵד spojena s druhou částí בְּמִשְׁפָּט וְלֹא עֲשָׂה עֵשֶׂר *ten, kdo hromadí bohatství, ale ne podle práva* (v. 11aβ).<sup>2</sup>

#### 1.1. 17,11aα-β קָרָא דָּגַר וְלֹא יָלֵד *Koroptev sedí (na vejcích), ale nevysedí*

Tato krátká věta přináší několik problémů týkajících se jak překladu, tak i přesného významu daného výroku:

1. Jaký je přesný význam slova קָרָא?
2. Jaký smysl má sloveso דָּגַר?
3. Neměla by se očekávat spíše částice אֲשֶׁר místo spojky וְ?
4. Sloveso יָלֵד vyjadřuje činnost, která předchází slovesu דָּגַר? Proč je v mužském rodě?
5. Jaký je smysl tohoto celého výroku?

##### 1.1.1. Význam slova קָרָא

Výraz קָרָא se objevuje pouze dvakrát v MT, konkrétně v Jer 17,11 a v 1Sam 26,20. Otázkou je, jaký je přesný význam tohoto slova. LXX má v Jer 17,11 výraz πέρδιξ, což znamená *koroptev*,<sup>3</sup> Vg rovněž „perdix“ *koroptev*, Tg čte קוריאה *koroptev*<sup>4</sup> a Syr má

<sup>1</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 497. Viz R. B. Y. SCOTT, *Proverbs, Ecclesiastes* (AB 18; Garden City [NY]: Doubleday 1965) 6.

<sup>2</sup> Viz W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 497.

<sup>3</sup> Viz J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, „πέρδιξ, -δικος“, *GELS* II, 366: *partridge*; F. MONTANARI, „πέρδιξ, -δικος, ὄ, ἦ“, *VLG*, 1539: *pernice*.

výraz „ḥgl“ *koroptev*,<sup>5</sup> který je podobný arabskému „ḥjlh“ se stejným významem.<sup>6</sup> V 1Sam 26,20 se výraz קָרָא objevuje podruhé. LXX čte v tomto případě *νυκτικόραξ*, což je nějaký druh těžko identifikovatelného ptáka, snad by to mohl být *kalous ušatý*,<sup>7</sup> zatímco ve Vg se objevuje znovu „perdix“ *koroptev*, Tg má קוראָה *koroptev*<sup>8</sup> a Syr uvádí „ḥgl“ *koroptev*.

Raši interpretuje קָרָא jako participium, tedy *ten, kdo křičí*, a proto ho ztotožňuje s *kukačkou*.<sup>9</sup> Podle Holladaye se však v tomto případě spíše jedná o jakýsi výklad tipu midraše, a proto ho nelze brát v úvahu.<sup>10</sup> Je však těžké úplně popřít, že קָרָא nemá nic společného se slovesem קָרָא Qal: *volat*.<sup>11</sup> Radak dává výrazu קָרָא význam *koroptev*, a tak je také tradičně překládán.<sup>12</sup> Někteří však ponechávají obecný překlad *pták*.<sup>13</sup> LXX s ἐφώνησεν πέρδιξ a VL s „clamavit perdix“ čtou dvakrát sloveso קָרָא, tedy קָרָא קָרָא. Podobně i Syr, která má „,jk ḥgl' dqr“ *jako koroptev, která volala*.<sup>14</sup> Přednost je však dána MT, protože קָרָא se zdá být spíše jakýmsi dodatkem k textu s úmyslem učinit ho více uhlazeným.<sup>15</sup> קָרָא je v této práci překládáno jako *koroptev*, ale je to děláno s vědomím, že úplně přesný význam tohoto slova není znám.

---

<sup>4</sup> M. JASTROW, „קורא“, *DT II*, 1341 udává překlad *partridge* a stejný překlad rovněž pro קוריאָה, קוראָה. M. JASTROW, „קוריאָה, קוריאָה“, *DT II*, 1341. Takto překládá také R. HAYWARD, *The Targum of Jeremiah*, 98 a J. RIBERA FLORIT, *Traducción del Targum de Jeremías*, 132 (*perdiz*). Tvar קוריאָה uvádí J. RIBERA FLORIT, *Targum Jonatán de los Profetas Posteriores en tradición Babilónica*, 126, zatímco A. SPERBER, *The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts*, III, 177 čte קוראָה.

<sup>5</sup> R. P. SMITH (ed.), „ḥgl, ḥgl“, *TSyr I*, sl. 1191 překládá „ḥgl“ jako „perdix“; J. P. SMITH, „ḥgl, ḥgl“, *CSD*, 126 jako *a partridge*.

<sup>6</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 497.

<sup>7</sup> J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, „νυκτικόραξ, -ακος“, *GELS II*, 319 překládá tento výraz jako *long-eared owl* nebo *horned owl*; F. MONTANARI, „νυκτικόραξ, -ακος, ὄ“, *VLG*, 1345 jako *corvo nocturno*.

<sup>8</sup> Zde jak A. SPERBER, *The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts*, II, 150, tak i E. MARTÍNEZ, *Targum Jonatan de los Profetas Primeros en tradición Babilonica: Vol. II. I-II Samuel* (TECC 38; Madrid: Instituto de Filología – Departamento de Filología Bíblica y de Oriente Antiguo 1987) 227 čtou קוראָה místo delšího tvaru קוריאָה.

<sup>9</sup> W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 399.

<sup>10</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 498.

<sup>11</sup> Viz např. K. SEYBOLD, „Das ‘Rebhuhn’ von Jeremia 17,11: Erwägungen zu einem prophetischen Gleichnis“, *Bib* 68 (1987) 57, který překládá קָרָא lit. jako *Schreier, Rufer*. Totéž říká i J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 791: lit. *caller*. *HALOT*, „I קָרָא“, II, 1132 výslovně tvrdí, že קָרָא znamená ve skutečnosti *the bowler, shouter*, ale v 1Sam 26,20 a Jer 17,11 je tradičně překládán jako *partridge*. Viz také C. J. LABUSCHAGNE, „קָרָא q'r rufen“, *THAT II*, sl. 666, který říká, že קָרָא znamená *il chiamante*, což se používá k označení určitého druhu koroptve.

<sup>12</sup> W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 399. Viz BDB, „I קָרָא“, 896: *partridge*; KB, „I קָרָא“, 851: *Rebhuhn / partridge*; DEAB, „I קָרָא“, 375 říká, že (tradicionalmente) קָרָא znamená *pernice*. Tak toto slovo překládají téměř všechny překlady. *HALOT*, „I קָרָא“, II, 1132 přijímá, že קָרָא v 1Sam 26,20 a Jer 17,11 má tradiční význam *partridge*. Viz české překlady *BKr* (*koroptva*) a *ČEP* (*koroptev*).

<sup>13</sup> C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 214; F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 101.

<sup>14</sup> Viz k tomu G. GREENBERG, *Translation Technique in the Peshitta to Jeremiah*, 166.

<sup>15</sup> A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 27.

Text 1Sam 26,20 poskytuje informaci o tom, jak se **קָרוֹטֵב** loví. David se nachází v situaci, kdy musí prchat před Saulem, který se ho snaží zabít. Skrývá se na pahorku jménem Chakíla naproti poušti Ješimónu<sup>16</sup> a říká Saulovi, že hledat ho je podobné jako pronásledovat **בְּהָרִים קָרוֹטֵב** *koroptev na horách*. Byly známy různé způsoby lovu ptáků (koroptví) a David naráží na způsob pronásledování, který byl tehdy používán. Pronásledování ptáci (koroptve) byli nakonec ranou holí srazeni k zemi. Různé druhy koroptví, které se v Palestině objevují, se snaží, na rozdíl od našich ptáků, zachránit ne tím, že by odletěly, ale rychlým a hbitým během po srážech a kamenitých svazích hledají útočiště mezi kameny.<sup>17</sup>

## Exkurz: Ornitologie

Jméno *koroptev* je používáno pro ptáky z řádu hrabavých (*Galliformes*), z čeledi bažantovitých (*Phasianidae*), patřících do rodů *Ammoperdix*, *Perdix*, *Arborophila*, *Lerwa* a další, ale často se používá i o ptácích zahrnutých v jiných řádech a čeledích (např. pro *orebici* [*Alectoris*] a další),<sup>18</sup> a proto není mezi autory shoda ohledně označení ptáků, kteří by mohli vstupovat do hry.<sup>19</sup> Podle Tristrama je nejběžnější koroptví v Palestině *orebice chukar* (*Alectoris chukar*),<sup>20</sup> která má tmavočervené nohy a zobák a je velká asi jako bažant. Hojně se vyskytuje především v kopcovité krajině Palestiny, v Judské poušti a v lesnatých oblastech Hory Karmel.<sup>21</sup> V divokých oblastech Galileje se nachází *orebice horská* (*Alectoris graeca*).<sup>22</sup>

Skutečnou koroptví vyskytující se na poušti je tzv. *koroptev arabská* (*Ammoperdix heyi*), která loví na horách a přebývá v pouštních nebo polopouštních oblastech Jordánska, Izraele a Sinajského poloostrova a také v oblastech kolem Mrtvého moře. Hojně se vyskytuje také kolem jeskyně Adulám.<sup>23</sup> Má zobák a nohy sytě oranžové barvy, hřbet jemně strakatý, jasně bílé tečky za očima a purpurové a červenohnědé proužky na bocích. Často klade vajíčka krémové barvy do dutin a děr v jeskyních, jako i do trhlin ve skalách. Velmi zřídka ji lze

---

<sup>16</sup> *Chakíla* (חַכִּילָה) byl pahorek v Judských kopcích, který není blíže identifikován. L. F. DEVRIES, „Hachilah (Place)“, *ABD* III, 10; D. T. TSUMURA, *The First Book of Samuel* (NICOT; Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 2007) 560. Podle M. DEFOSSEZ, „Cachila“, *DEB*, 275 se snad jedná o dnešní Dahret el-Kōla, 12 km jihovýchodně od Hebronu. *Ješimón* (יְשִׁמּוֹן) označuje nepřístupný a pustý pás území, které jde rovnoběžně s Mrtvým mořem ve východní části Judských kopců (také označovaných jako Judská poušť), třebaže může být přesněji identifikována s územím severozápadně od Mrtvého moře. L. F. DEVRIES, „Jeshimon (Place)“, *ABD* III, 769.

<sup>17</sup> H. B. TRISTRAM, *The Natural History of the Bible*, 225.

<sup>18</sup> P. LECALDANO (ed.), *Il mondo degli animali: Volume quarto. Gli uccelli* (Milano: Rizzoli 1969) 267.

<sup>19</sup> Viz C. VAURIE, „Partridge“, *Encyclopedia Americana* XXI, 499-500 a A. DURO (ed.), „Pernice“, *Il vocabolario Treccani* III, 991.

<sup>20</sup> On sám ji nazývá *Caccabis chukar*, jiní ji nazývají *Alectoris chukar*.

<sup>21</sup> H. B. TRISTRAM, *The Survey of Western Palestine*, 123; H. B. TRISTRAM, *The Natural History of the Bible*, 226; G. R. DRIVER, „Birds in the Old Testament: II. Birds in Life“, *PEQ* 87 (1955) 132-133. K podrobnému výskytu viz S. KARK – S. VOLIS – A. NOVOPLANSKY, „Biodiversity Along Core-Periphery Clines“, *Biodiversity in Drylands: Toward a Unified Framework* (eds. M. SHACHAK – J. R. GOSZ – S. T. A. PICKETT – A. PEREVOLOTSKY) (LTER; New York: Oxford University Press 2005) 42.

<sup>22</sup> On sám ji nazývá *Caccabis saxatilis*. H. B. TRISTRAM, *The Natural History of the Bible*, 226-227. Viz G. CANSDALE, *Animals of Bible Lands* (Exeter: The Paternoster Press 1970) 165.

<sup>23</sup> *Adullam* (אָדּוּלָם) bylo město v oblasti Přímořské nížiny přibližně v polovině spojnice vedoucí z Betléma do Gadu. Je ztotožňována s ħirbet es-Šēḥ Maḡkūr nacházející se 25 km na jihozápad od Jeruzaléma. W. F. ALBRIGHT, „Researches of the School of Western Judaea“, *BASOR* 15 (1924) 3-4; J. M. HAMILTON, „Adullam (Place)“, *ABD* I, 81.



zahlédnout, jak létá. Dokonce i když je vyrušena, nelétá, ale hbitě běží po srážech a kamenitých svazích a její křik je jako křik dalších koroptví.<sup>24</sup>

V rovinách, jako je např. Šáron, Ezdrelon (Jizreel) a Genezaret, se naopak místo koroptve objevuje *frankolín* (*Francolinus vulgaris*, *Francolinus francolinus*), který patří do stejné čeledi. Obývá bažinaté oblasti pobřežní nížiny, žije kolem Genezaretského jezera a v horní části údolí Jordánu. Není příliš početný, ale hodně rozšířený. Sameček je velice hezký, má černý krk, černé boky s bílými tečkami a kaštanový límeček lemovaný černými a bílými tečkami.<sup>25</sup> Podle Tristrama byl tento pták Izraelity určitě zahrnutý pod jméno קָרָא.<sup>26</sup>

Mezi ptáky, kteří by se mohli skrývat pod termínem קָרָא, by mohl být zahrnut rovněž *stepokur* (*Pterocles*), jehož různé druhy se hojně objevují ve vyprahlých oblastech Palestiny.<sup>27</sup>

Není snadné alespoň přibližně určit, jaký druh ptáka je v MT označen hebrejským výrazem קָרָא. Spíše se zdá, že קָרָא slouží k označení všech těchto různých druhů ptáků.<sup>28</sup> קָרָא v 1Sam 26,20 by mohlo označovat *koroptev arabskou* (*Ammoperdix heyi*), která mezi jinými obývá kopcovité oblasti kolem Mrtvého moře, především kolem Ěn-Gedí, kde se žádné další druhy koroptví nenachází.<sup>29</sup> Tristram ztotožňuje קָרָא v Jer 17,11 s *orebicí chukar* (*Alectoris chukar*),<sup>30</sup> která se hojně vyskytuje především v kopcovitých oblastech Palestiny, v Judské poušti a v lesnatých územích Hory Karmel. Jestliže však קָרָא označuje všechny tyto druhy jmenované výše, pak mluvit o jediném druhu znamená pohybovat se pouze v rovině hypotéz.<sup>31</sup>

### 1.1.2. Význam slovesa דָּגַר

Dalším problémem tohoto verše je, jaký význam má sloveso דָּגַר, které se objevuje pouze dvakrát v MT (Jer 17,11; Iz 34,15). Podle BDB znamená *shromáždit dohromady jako mlád'ata*, tedy vzít mlád'ata pod křídla.<sup>32</sup> Podle Lundboma toto může být správná interpretace

---

<sup>24</sup> H. B. TRISTRAM, *The Survey of Western Palestine*, 123-124; H. B. TRISTRAM, *The Natural History of the Bible*, 227-228; F. S. BODENHEIMER, *Animal Life in Palestine* (Jerusalem: L. Mayer 1935) 172; G. CANSDALE, *Animals of Bible Lands*, 166; S. CRAMP (ed.), *Handbook of the Birds of Europe, the Middle East and North Africa* (Oxford: Oxford University Press 1980) II, 476-478.

<sup>25</sup> H. B. TRISTRAM, *The Survey of Western Palestine*, 124; H. B. TRISTRAM, *The Natural History of the Bible*, 228; F. S. BODENHEIMER, *Animal Life in Palestine*, 172; G. CANSDALE, *Animals of Bible Lands*, 166.

<sup>26</sup> H. B. TRISTRAM, *The Natural History of the Bible*, 228.

<sup>27</sup> Viz H. B. TRISTRAM, *The Natural History of the Bible*, 228-229.

<sup>28</sup> Viz G. CANSDALE, *Animals of Bible Lands*, 165.166.

<sup>29</sup> H. B. TRISTRAM, *The Survey of Western Palestine*, 124; H. B. TRISTRAM, *The Natural History of the Bible*, 225-226; F. S. BODENHEIMER, *Animal Life in Palestine*, 172. Podle Schwartze se jedná o *koroptev polní* (*Perdix perdix*). D. R. SCHWARTZ, *Noah's Ark: An Annotated Encyclopedia of Every Animal Species in the Hebrew Bible* (Northvale [NJ] – Jerusalem: J. Aronson 2000) 315.

<sup>30</sup> On sám ji nazývá *Caccabis chukar*.

<sup>31</sup> Toto je závěr hebrejského článku M. DOR – I. M. LEVINGER, „... קָרָא דָּגַר וְלֹא יִלְד׃“, *BethM* 63 (1975) 567-570, který říká, že biblické jméno קָרָא se vztahuje k celé skupině ptáků, takže musí zahrnovat nějaký druh *orebice*. Ta patří mezi čeled' bažantovitých a zahrnuje také *orebici horskou* (*alectoris graeca*), *orebici rudou* (*alectoris rufa*) a *orebici berberskou* (*alectoris barbara*). Viz A. DURO (ed.), „Alectoride“, *Il vocabolario Treccani* I, 115.

<sup>32</sup> BDB, „דָּגַר׃“, 186: *gather together as a brood* a v Qal: *gather together*.

tohoto slovesa v Iz 34,15,<sup>33</sup> ale nemusela by být správná pro Jer 17,11. Blíže však nevysvětluje důvody tohoto svého tvrzení.<sup>34</sup>

Lexikon KB se domnívá, že sloveso דגַר by mohlo znamenat *nahromadit*, *nakupit* a v Qal: *opustit hnízdo*, *sbírat* nebo *sedět na vejcích*, ale vždy je to s otazníkem.<sup>35</sup> HALOT navrhuje význam Qal: *sedět na vejcích*, *vysedět*, *vysedět vejce*,<sup>36</sup> interpretace, kterou následuje Radak<sup>37</sup> a KJV. Sawyer souhlasí s HALOT a vidí ve slovesu דגַר význam *sedět na vejcích*, *vysedět vejce*.<sup>38</sup>

LXX má na tomto místě συνηγαγεν *shromažďuje*, podobně jako i Tg דמכניש ביעין (koroptev), která *shromažďuje vejce*. Zdá se, že za συνηγαγεν (LXX) a דמכניש (která *shromažďuje*) (Tg) stojí aramejské דגַר Pe: *shromáždít*, *sehnat dohromady*.<sup>39</sup> Význam Qal: *hromadit*, *nahromadit* je dán slovesu דגַר také Driverem.<sup>40</sup> Vg s „fovit“ a α' s ἔθα(λ)ψεν, což znamená (koroptev) *zahřívala*, *vyseděla*, podporují význam דגַר Qal: *sedět na*, *vysedět*, *vysedět vejce*. Syr čte na tomto místě „qr“, tedy *volala*, *krákorala*.

דגַר se tedy vztahuje jak k sezení na vejcích, tak i ke shromáždění mlád'at v hnízdě. Úplně přesný význam však není znám.<sup>41</sup> Překlad *sedět na*, *vysedět* (*vejce*) je jednou z možností, které se zdají být nejpravděpodobnější.<sup>42</sup> Co se týká aspektu slovesa דגַר, je zde použit tvar *qaṭal*. Protože se jedná přísloví, které má trvalou platnost, דגַר může být přeloženo jak přítomným *sedí* (*na vejcích*), tak i minulým *seděla* (*na vejcích*).<sup>43</sup>

---

<sup>33</sup> Viz H. WILDBERGER, *Jesaja: 3. Teilband. Jesaja 28-39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft* (BKAT 10.3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1982) 1329; srov. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, 449, který překládá בצלָהּ וְדַגְרָהּ jako *and give [them (= eggs)] shelter* a říká, že בצלָהּ וְדַגְרָהּ snad znamená *deposit them in her shade*.

<sup>34</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 790.

<sup>35</sup> KB, „דגַר“, 203: *anhäufen / heap together* (?); v Qal: *das Nest verlassen? / quit the nest?; sammeln? / gather together?; brüten? / hatch?*; DEAB, „דגַר“, 101 udává jediný význam, a to Qal: *covare*.

<sup>36</sup> HALOT, „דגַר“, I, 214: Qal: *to hatch*, v případě Iz 34,15 s metatezí דגַר אב.

<sup>37</sup> On sám vnímá význam slovesa דגַר jako *sits on the eggs and keeps them warm*. W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 498.

<sup>38</sup> J. F. A. SAWYER, „A Note on the Brooding Partridge in Jeremiah xvii 11“, *VT* 28 (1978) 324: *to brood, incubate* (of birds).

<sup>39</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 498.

<sup>40</sup> G. R. DRIVER, „Birds in the Old Testament: II. Birds in Life“, 132 pozn. 14 říká, že sloveso דגַר znamená *heaped up*, spíše než *hatched*.

<sup>41</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 790.

<sup>42</sup> Viz překlady D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 147; F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 101: *das (der) brütet*; C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 147; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114 a A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 143: *das ausbrütet*; A. PENNA, *Geremia*, 152 a BG: *che cova uova*; L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 98: *che empolla huevos*; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 497: *(that) broods*; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 228: *broods*; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 47.786: *that brooded*; J. BRIGHT, *Jeremiah*, 115 a W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 398: *hatching eggs*; J. G. BUTLER, *Isaiah, Jeremiah, Lamentations*, 475: *that gathereth young*; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 421: *gathering into its nest eggs*; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 355: *that gathers a brood*; A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 24: *das sammelt*.

<sup>43</sup> V minulosti překládají např. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 47.789: *brooded* a G. FISCHER, *Jeremia 1-25*, 541: *hat bebrütet*, většina ostatních překladů má přítomný čas. Jak však upozorňuje W. T. VAN PEURSEN,

### 1.1.3. Problém překladu výrazu יֵלֵד וְלֹא יֵלֵד

Překlad výrazu יֵלֵד וְלֹא יֵלֵד přináší určité problémy. Význam slovesa יֵלֵד je na jedné straně jasný, v Qal obecně znamená *zplodit, plodit, porodit*, ale v kontextu celé věty se stává problematickým. Jestliže je יֵלֵד v tomto případě překládáno jako *klást vejce* nebo *sedět na vejcích*, jak některé slovníky a lexikony navrhuji,<sup>44</sup> potom z gramatického pohledu sloveso není správné. K vyjádření následných událostí by se očekávala dvě slovesa spojená spojkou וְ. Jestliže יֵלֵד וְלֹא יֵלֵד znamená *sedí na tom, co nenakladla*, kde druhá činnost (*nenakladla*) předchází první činnosti (*sedí*), pak by se měla místo spojky וְ nacházet částice אֲשֶׁר.<sup>45</sup> LXX, Vg, Tg a Syr takto text interpretují.<sup>46</sup>

### 1.1.4. Mužský rod slovesa יֵלֵד

Situace je navíc komplikována tím, že obě slovesa jsou v mužském rodě. Sloveso יֵלֵד se pouze velmi zřídka používá v mužském rodě, je to pouze v genealogiích nebo v metaforickém kontextu (např. Žl 2,7). Aristoteles poznamenává, že koroptev si staví hnízdo, které je rozdělené na dvě části. Sameček sedí na jedné části vajíček, samička na druhé, a po vylíhnutí se každý z rodičů stará o své hejno.<sup>47</sup> Jestliže יֵלֵד by v tomto případě znamenalo *vylíhnout, vysedět*, potom by mužský rod byl v pořádku.<sup>48</sup> Téměř všechny překlady interpretují יֵלֵד וְלֹא יֵלֵד jako činnost, která předchází וְיֵלֵד, a překládají  *která nenakladla*.<sup>49</sup> Navržený překlad věty יֵלֵד וְלֹא יֵלֵד וְקָרָא דְגֵרַךְ jako *koroptev sedí (na vejcích)*,

---

*The Verbal System in the Hebrew Text of Ben Sira* (Leiden – Boston: Brill 2004) 74, je diskutabilní, zda lze říci, že *qatal* má (obecně) přítomný význam, když je používán ve rčeních, v příslovích, v obecných poučkách apod. Sloveso jako takové má hodnotu minulého času, ale daný výrok je platný pro všechny časové oblasti, jelikož skutečnost minulosti je vnímána jako pravidlo pro celou dobu. Viz k tomu rozsáhlou diskuzi v M. F. ROGLAND, *Alleged Non-Past Uses of Qatal in Classical Hebrew* (SSN 44; Assen: van Gorcum 2003) 15-46.

<sup>44</sup> BDB, „יֵלֵד“, 408 překládá יֵלֵד jako 1. *bear, bring forth* a méně často 2. *beget*, ale v případě Jer 17,11 říká *bird laying eggs, or hatching out young*; HALOT, „יֵלֵד“, I, 411 dává slovesu יֵלֵד význam Qal: 1. *to give birth* a 2. *to beget*, a v případě Jer 17,11 překládá jako *to lay eggs*; DEAB, „יֵלֵד“, 176, pokud jde o Jer 17,11, říká, že יֵלֵד je použito metaforicky s významem *klást vejce*. Viz také J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 47.789.790, který však v překladu používá sloveso *to bring forth*. KB, „יֵלֵד“, 381 pro Jer 17,11 navrhuje význam Qal: (*Junge*) *hervorbringen (Vögel) / bring forth (birds)*.

<sup>45</sup> Holladay říká, že se mu nepodařilo nalézt další podobný příklad (s וְ) ve SZ. Srov. překlady KJV: *sitteth on eggs and hatcheth them not* a P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 228: *broods but he will not hatch*, které vyjadřují po sobě jdoucí události.

<sup>46</sup> LXX: ἡ οὐκ ἔτεκεν (*vejce*),  *která nezpłodila*; Tg: דִּילֵיהּ דְלֹא יֵלֵד  *která ne(jsou) její*; Vg: „*quae non peperit*“; Syr „*dl' jld' která nezpłodila*. Kritická edice *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem*, XIV, 118 překládá „*et non peperit*“.

<sup>47</sup> ARISTOTELES, *Hist. Anim.* VI,564a,21-23. Viz anglický překlad J. BARNES, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* (Bollingen Series 70.2; Princeton [NJ]: Princeton University Press 1984) I, 887.

<sup>48</sup> Holladay sám překládá יֵלֵד וְלֹא יֵלֵד jako *but does not hatch*. W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 497.498.

<sup>49</sup> Tak D. B. DUHM, *Das Buch Jeremiah*, 147: *ohne (die Eier) gelegt zu haben*; C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremiah*, 214: *die er nicht gelegt*; F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremiah*, 101: *was er nicht gelegt*; C. F. KEIL, *Jeremiah, Lamentations*, 281: *which it laid not*; J. BRIGHT, *Jeremiah*, 115: *that it laid not*; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114; A. WEISER, *Das Buch Jeremiah: Kapitel 1-25,14*, 143 a A. SHEAR-YASHUV, „*Exegese von Jeremia 17,5-11*“, 24: *was es nicht gelegt hat*; A. PENNA, *Geremia*, 152: *non deposte da essa*; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 421: *which it has not laid*; L. ALONSO SCHÖKEL, „*‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)*“, 98: *que no puso*; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 398: *which*

ale nevysedí se snaží být co nejpřesnější vzhledem k hebrejskému textu a respektovat mužský rod slovesa יָלַד.<sup>50</sup>

### 1.1.5. Smysl výroku

Jaký je smysl celého výroku קָרָא דָּגַר וְלֹא יָלַד, zde přeloženého jako *koroptev sedí (na vejcích), ale nevysedí?* Klasičtí autoři nabízí několik užitečných poznámek týkajících se koroptve.

Aristoteles ve své *Historia animalium* kromě skutečnosti, že se oba rodiče podílejí na vylíhnutí mláďat, říká, že když sameček poprvé vyvádí mláďata z hnízda, tak je zašlápne.<sup>51</sup> Křepelky a koroptve, když jdou odpočívat, shromažďují mláďata pod křídla. Nesedí na vajíčkách a neodpočívají na stejném místě, takže si člověk nevšimne, kde se nachází. Když jde člověk náhodou kolem a snaží se je chytit, samička se začne před lovcem točit a dělat, že je ochromená. Člověk si v každém okamžiku myslí, že ji chytne, a tak ho samička tímto způsobem odláká od hnízda, dokud se mláďatům nepodaří utéci. Potom se vrátí do hnízda a zavolá mláďata zpátky. Počet nakladených vajíček není nižší jak deset a nepřesahuje počet šestnáct. Sameček má, podle Aristotela, návyky špatné a škodlivé. Když v době jara najde nějaké vajíčko, tak ho převrací tak dlouho, dokud ho nerozbije na kousky. Je to způsobeno jeho chlípou povahou a averzí vůči sedící samičce. Aby se tomu zničení vajíček samička vyhnula, odchází proto na určitou vzdálenost a klade vajíčka tam. Když je vystresovaná porodem, tak je často nechává na jakémkoliv místě, které se právě namane. Jestliže je sameček blízko a hrozí nebezpečí, že je zničí, potom samička raději vajíčka vůbec nenavštěvuje, aby je uchovala neporušená.<sup>52</sup> Aristoteles z toho všeho vyvozuje, že koroptev má špatnou povahu.

Pliniův komentář je podobný. Ve své *Naturalis Historia* říká, že samičky podvádí samečky proto, protože ve své chlípousti a smyslnosti ničí jejich vajíčka, takže nemohou na nich sedět a vylíhnutí je. Samečci kvůli své chtivosti vůči samičkám vybojuvávají tvrdé zápasy jeden proti druhému.<sup>53</sup>

Oba dva, jak Aristoteles, tak i Plinius, komentují sexuální náklonnost koroptví. Aristoteles říká, že křepelky a koroptve tak dychtí po sexuálním spojení, že letí často přímo do ptačí návnady a nezřídka přistávají na jejich hlavách.<sup>54</sup> Plinius tvrdí, že u žádného jiného tvora není tělesná žádostivost tak aktivní, jako u nich. Jestliže samičky stojí před samečkem tváří v tvář, stávají se březí dechem, který z nich vychází. Jestliže otevřou zobáky a vystrčí jazyk, v tom okamžiku jsou sexuálně aktivní. Dokonce jestliže je zasáhne proud vzduchu jdoucí od samečků nebo pouhý zvuk jejich zpěvu, stávají se často březími. Jejich zalíbení a potěšení z mláďat je tak podrobeno žádostivosti, že jestliže samička v úkrytu v klidu sedí

---

*it does not lay*; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 355: *which she did not hatch*; J. G. BUTLER, *Isaiah, Jeremiah, Lamentations*, 475: *which she hath not brought forth*.

<sup>50</sup> Srov. překlady P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 228: *a partridge broods but he will not hatch*; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 47.789: *a partridge that brooded but did not bring forth*; BKr: *koroptva škrěčí, ale nevysedí*; ČEP: *koroptev sedí na vejcích, ale mladé nevyvede*.

<sup>51</sup> ARISTOTELES, *Hist. Anim.* VI,564a,24; J. BARNES, *The Complete Works of Aristotle*, I, 887.

<sup>52</sup> ARISTOTELES, *Hist. Anim.* IX,613b,15-31; J. BARNES, *The Complete Works of Aristotle*, I, 956.

<sup>53</sup> PLINIUS, *Nat. Hist.* X,51,100. Viz anglický text H. RACKHAM, *Pliny Natural History With an English Translation in Ten Volumes: Volume III. Libri VII-XI* (Cambridge [MA]: Harvard University Press – London: W. Heinemann<sup>2</sup>1983) 355.

<sup>54</sup> ARISTOTELES, *Hist. Anim.* IX,614a,26-30; J. BARNES, *The Complete Works of Aristotle*, I, 957.

na vajíčkách a je si vědoma jiné samičky, která v ptačí návnadě volá samečka, začne ho hned volat zpět k sobě a dobrovolně se nabízí jeho žádostivosti.<sup>55</sup>

Dá se předpokládat, že Aristotelovy a Pliniovy poznatky mají původ v etiologických vyprávěních. Moderní poznatky potvrzují, že koroptve kladou mnoho vajíček a že také sameček na nich sedí a stará se o mlád'ata. V případě frankolína (*francolinus vulgaris*, *francolinus francolinus*) bylo vyzorováno, že o mlád'ata se starají oba rodiče, ale pouze na začátku zimy.<sup>56</sup> Tento druh průměrně klade jedno hnízdo, ale může položit i druhé, jestliže dojde ke ztrátě nebo zničení vajíček.<sup>57</sup>

Situace se navíc komplikuje tím, že komentátoři opakovali v minulosti tvrzení, že koroptev krade hnízdo jiných ptáků, aby tam nakladla svá vajíčka. Tato myšlenka se sice objevuje již v LXX a v Tg,<sup>58</sup> ale ve skutečnosti o ní nemluví žádný klasický zdroj. Jeroným se mýlí, když říká, že se tato zpráva objevuje u starověkých přírodních historiků, především u Aristotela, Teofrasta a Plinia Menšího.<sup>59</sup> Již Bochart (1599-1667) poznamenává v roce 1663, že se tento názor objevuje pouze v komentářích, které mluví o tomto verši, a v literatuře, která na nich závisí.<sup>60</sup> Příklady lze nalézt u Hippolyta Římského (?-235),<sup>61</sup> Origena (185-253),<sup>62</sup> Isidora ze Sevilly (ca. 560-636),<sup>63</sup> Rabana Maura (ca. 780-856),<sup>64</sup> Huga ze Svatého Viktora (ca. 1097-1141),<sup>65</sup> jako i v latinském bestiáři ze XII. stol., který zpracovává tuto tradici.<sup>66</sup> Přibližně ve stejném období a podobnými slovy komentují

---

<sup>55</sup> PLINIUS, *Nat. Hist.* X,51,102-103; H. RACKHAM, *Pliny Natural History*, 357.

<sup>56</sup> S. CRAMP (ed.), *Handbook of the Birds*, II, 481-482.

<sup>57</sup> S. CRAMP (ed.), *Handbook of the Birds*, II, 482.

<sup>58</sup> LXX: ἐφώνησεν πέρδιξ συνήγαγεν ἃ οὐκ ἔτεκεν koroptev volá, shromažďuje (vajíčka), která nenakladla; Tg: כקוריאא דמכניש ביעין דלא דיליה ומשחין אפרחין דבתרוהי לא יהבון hle, jako koroptev, která shromažďuje vajíčka, které nejsou její, a vysedí mlád'ata, která nejdou s ní (která ji nenásledují).

<sup>59</sup> JERONÝM, *Comm. in Jer. Proph.* III,75 / PL 24, sl. 820; CCSL 74, 167. Co se týká Jeronýmovy důvěry v Tg, viz C. T. R. HAYWARD, „Jewish Traditions in Jerome's Commentary on Jeremiah and the Targum of Jeremiah“, *PIBA* 9 (1985) 109-111.

<sup>60</sup> S. BOCHART, *Hierozoicon sive bipertitum opus de animalibus S. Scripturae, cujus pars prior libris IV. De animalibus in Genere, & de Quadrupedibus Viviparis & Oviparis: pars posterior libris VI. De Avibus, Serpentinibus, Insectis, Aquaticis, & Fabulosis Animalibus agi. Cum indice septuplici* (ex recensione J. LEUSDEN) (Lugduni Batavorum: Apud C. Boutesteyn & J. Luchtman – Trajecti ad Rhenum: Apud G. vande Water 1692) II, sl. 85; srov. S. BOCHART, *Hierozoicon sive de animalibus S. Scripturae* (ed. E. F. C. ROSENMÜLLER) (Lipsiae: Libraria Weidmannia 1794) II, 637-639.

<sup>61</sup> HIPPOLYT ŘÍMSKÝ, *De Ant.* LIV-LV / PG 10, sl. 773-776; GCS – HW 1, 36-37.

<sup>62</sup> ORIGENES, *Hom. in Jer.* XVII,1-2 / PG 13, sl. 453-456; SC 238, 160-163. Viz k tomu R. P. C. HANSON – J. WILSON, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (Louisville [KY] – London: Westminster J. Knox Press 2002) 182.

<sup>63</sup> ISIDOR ZE SEVILLY, *Etym.* XII,7,63 / PL 82, sl. 467. Latinský text viz W. M. LINDSAY (ed.), *Isidori hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX: Tomus II. Libros XI-XX continens* (Oxonii: Typographeo Clarendoniano 1911) II [reprint (New York: Oxford University Press 1985) II] (nestránkováno); český překlad, který tento latinský text také uvádí, viz ISIDOR ZE SEVILLY, *Etymologiae XII / Etymologie XII* (ed. L. KARFÍKOVÁ – H. ŠEDINOVÁ) (Knihovna středověké tradice 12; Praha: OIKYUMENH 2004) 212-213.

<sup>64</sup> RABANUS MAURUS, *De Univ.* VIII,6 / PL 111, sl. 249.

<sup>65</sup> HUGO ZE SVATÉHO VIKTORA, *De Best.* I,50 / PL 177, sl. 49.

<sup>66</sup> K úryvku tohoto bestiáře, který se týká koroptve, viz T. H. WHITE, *The Book of Beasts: Being a Translation from a Latin bestiary of the Twelfth Century* (London: Jonathan Cape 1954) 136-137.

Jeremiášův úryvek také Raši (1040-1105) a Radak (počátek XII. stol. – ca. 1170), kteří představují židovskou biblickou tradici.<sup>67</sup>

Driver poznamenává, že text Jer 17,11 naráží na zvláštní přesvědčení zmíněné i arabským historikem Muḥammadem ibn Mūsá al-Damīrīm (1341/9-1405) v díle *Ḥayāt al-Ḥayawān al-kubrā*, které představuje arabskou vědeckou tradici,<sup>68</sup> totiž že koroptví samička navštěvuje blízká hnízda a bere odtud vajíčka, která jsou tam nakladena. Mlád'ata se však, když se narodí, vrací k matce, která je zplodila.<sup>69</sup> Sawyer předpokládá, že tato ornitologická pseudo-tradice má své kořeny ve špatném překladu LXX. Tato chyba pravděpodobně pramení z lidové víry týkající se sexuálního chování samečka, zatímco domnělé chování samičky, která předstírá jakési ochrnutí, aby odvedla lovce od mlád'at, mohlo být vnímáno jako něco negativního, a tak přetvořit koroptev ve středověký symbol zrady.<sup>70</sup>

Jestliže je sloveso *רָגַר* přeloženo jako Qal: *shromáždit*, potom lze z následujících slov *בְּנִשְׁפָּט אֱלֹהִים* *ale ne podle práva vyvodit*, že jestliže bohatý člověk hromadí své bohatství nespravedlivě, potom koroptev musí shromažďovat to, co jí nepatří. Jestliže je však celá věta *רָגַר קָרָא וְלֹא יָלֵד* přeložena jako *koroptev sedí (na vejcích)*, *ale nevysedí*, jak navrhuji v této práci, potom centrálním tématem není ani tak, že bohatý člověk shromažďuje své bohatství nespravedlivě; spíše, že tím, že shromáždil své bohatství nespravedlivě, trest bude odpovídat jeho provinění a on ztratí to, co nashromáždil, takže se nemůže spoléhat na získané bohatství. Srovnání se zaměřuje ne tolik na výdělek špatně získaný, jako na uspokojení a potěšení z bohatství.<sup>71</sup> Jeroným na tomto místě cituje paralelní Ježíšovo podobenství o bohatém člověku (Lk 12,20), kterému Bůh říká: "Ἀφρων, ταύτη τῇ νυκτὶ τὴν ψυχὴν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ· ἃ δὲ ἤτοίμασας, τί νῦν ἔσται; *Blázne, této noci požádají od tebe tvou duši, a čím bude to, co jsi nashromáždil?*"<sup>72</sup> Je možné, že Ježíš mohl mít na mysli právě tento Jeremiášův verš, když pronášel toto podobenství.

Působivost přísloví neleží v proradnosti a ve zradě koroptve, ale v její zranitelnosti. Je dobře známo, že koroptev klade vajíčka do nízkého, otevřeného a nechráněného hnízda, a proto jsou vajíčka snadno zranitelná. Mohou být rozmačkána, ukradena nebo sežrána predátory.<sup>73</sup> Jediným způsobem, jak se bránit, je, že samička naklade velké množství vajíček. V řecké poezii existuje známé vyjádření *πτώσσοισαν ὥστε πέρικα*, které se objevuje vícekrát a znamená *ať se schoulí jako koroptve*.<sup>74</sup> Člověk, který ztratil svou matku a je vychováván

<sup>67</sup> Viz jejich hebrejský komentář v *ירמיהו ה' גדולות. מקראות וכתובים*. (Jerusalem 1995) 136-137.

<sup>68</sup> Viz také S. BOCHAR, *Hierozoicon sive bipertitum opus de animalibus S. Scripturae*, II, sl. 85.

<sup>69</sup> G. R. DRIVER, „Birds in the Old Testament: II. Birds in Life“, 133. Wood výslovně říká, že „many ancient writers denied the validity of this notion, claiming the partridge had many enemies who stole from her“. Neuvádí však žádnou starověkou citaci. F. M. WOOD – R. McLAREN, *Jeremiah, Lamentations* (HOTC; Nashville [TN]: Broadman & Holman 2006) 167.

<sup>70</sup> J. F. A. SAWYER, „A Note on the Brooding Partridge in Jeremiah xvii 11“, 328. Patristickou exegezi tohoto verše viz v M. P. CICCARESE, „*Perdix diabolus*: L'esegesi patristica di Ger 17,11“, *Paideia cristiana: Studi in onore di Mario Naldini* (KOL. AUT.) (Roma: GEI 1994) 275-296.

<sup>71</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 498.

<sup>72</sup> JERONÝM, *Comm. in Jer. Proph.* III,75 / PL 24, sl. 830; CCSL 74, 167.

<sup>73</sup> Do hry vstupují např. lasičky, hadi, jestřábi, ale také člověk.

<sup>74</sup> Např. v ARCHILOCHOS, *Ep.* 182. Ohledně textu a překladu viz G. TARDITI (ed.), *Archiloco: Introduzione, testimonianze sulla vita e sull'arte, testo critico, traduzione* (Lyricorum Graecorum qua exstant 2; Roma: Edizioni dell'Ateneo 1968) 162.280; M. L. WEST (ed.), *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati: Volumen*

otcem, je popisován jako *πέρδικος υἱός syn koroptve*.<sup>75</sup> Koroptev klade svá vajíčka, oba dva (jak sameček, tak i samička) na nich sedí, ale nemohou si být jistí, že všem z nich darují život.<sup>76</sup>

Jestliže je přísloví řečeno o samečkovi koroptve s vědomím, že neklade vajíčka, potom se **גָּר** musí vztahovat k významu *sedět, vysedět (vajíčka)* nebo k péči o mláďata. Jestliže sameček neplní dobře svůj úkol, dochází ke ztrátě (vajíček, mláďat). K němu je přirovnán muž, který je lakomý a hromadí své bohatství, ale na konci utrpí ztrátu. To, co se zdá být jasné, je, že přísloví neříká nic o koroptvi, ať už samičce nebo samečkovi, která krade vajíčka jiných ptáků.<sup>77</sup>

## 2. Aplikace na člověka (17,11aγ-b)

Obraz koroptve ve v. 11aα-β je v následujících slovech aplikován na člověka, který je předmětem zkoumání. Výpověď je určena třemi krátkými větami:

1. **עֲשָׂה עֶשֶׂר וְלֹא בְּמִשְׁפָּט** *ten, kdo hromadí bohatství, ale ne podle práva;*
2. **וּבְחֻצֵי יָמֹו יַעֲזָבוּ** *v polovině svých dnů ho opustí;*
3. **וּבְאַחֲרֵיתוֹ יִהְיֶה נֶבֶל** *a na svém konci bude pošetilý.*

Druhá a třetí věta jsou paralelní, všechny tři výroky spojuje navzájem zmínka o člověku (gramaticky vyjádřená pomocí participia a jmenných přípon), ke kterému se vztahují.<sup>78</sup>

### 2.1. 17,11aγ **עֲשָׂה עֶשֶׂר וְלֹא בְּמִשְׁפָּט** *Ten, kdo hromadí bohatství, ale ne podle práva*

Toto je první krátká věta proverbiálního nebo sapienciálního typu. Hebrejský text používá ve výrazu **עֲשָׂה עֶשֶׂר** *ten, kdo hromadí bohatství* slovní hříčku mezi slovy **עֲשָׂה** a **עֶשֶׂר**, když opakuje souhlásky **עש** a **עש**.<sup>79</sup> Substantivum **עֶשֶׂר** *bohatství*, které se u Jeremiáše objevuje dvakrát (9,22; 17,11),<sup>80</sup> se nachází v některých vazbách, kde paralelní slovo k **עֶשֶׂר** dává tomuto výrazu význam pozitivní.<sup>81</sup> V řadě textů, především s důrazem na krále a vládce (viz texty 1Kr, 1-2Pa, Est a Dn), vede moudrost k bohatství (Př 3,16; 8,18; 14,24; proti

---

I. Archilochus, *Hipponax, Theognidea* (Oxonii: Typographeo Clarendoniano <sup>2</sup>1989 [editio altera aucta atque emendata]) 84. Další příklady viz v D. W. THOMPSON, *A Glossary of Greek Birds* (Hildesheim: G. Olms 1966) [přetisk z D. W. THOMPSON, *A Glossary of Greek Birds* (London – Oxford: Oxford University Press 1936)] 238.

<sup>75</sup> Srov. ARISTOFANES, Av. 767: *πέρδιξ γενέσθω, τοῦ πατρὸς νεοττίου stává se koroptví, otcovým ptáčkem.* Text a anglický překlad viz B. B. ROGERS, *Aristophanes with the English Translation in three volumes: II. The Peace – The Birds – The Frogs* (The Loeb classical Library 179; Cambridge [MA]: Harvard University Press – London: W. Heinemann 1924 [reprint 1979]) 206-207.

<sup>76</sup> J. F. A. SAWYER, „A Note on the Brooding Partridge in Jeremiah xvii 11“, 327; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 499.

<sup>77</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 790; proti W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 400-401.

<sup>78</sup> Viz W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 497.

<sup>79</sup> Srov. K. SEYBOLD, „Das ‘Rebhuhn’ von Jeremia 17,11“, 59.

<sup>80</sup> V celém MT se **עֶשֶׂר** vyskytuje pouze 37krát.

<sup>81</sup> Např. **כְּבוֹד** *sláva* v Př 3,16; 8,18; 1Kr 3,13; 1Pa 29,12.28; 2Pa 17,5; 18,1; 32,27; **חֵכְמָה** *moudrost* v 1Kr 10,23; **נְכֻסִים** *poklady, klenoty, skvosty* v Kaz 5,18; 6,2; 2Pa 1,11.12.

Kaz 9,11),<sup>82</sup> které je však relativizováno v knize Kazatel (4,8; 5,12-13). Relativizace bohatství se objevuje také v knize Přísloví, kde je řečeno, že עֲשָׂר (10) je méně důležité než (dobré) jméno (Př 22,1),<sup>83</sup> a kde je člověk upozorňován, aby nespolehal na עֲשָׂר (Př 11,28; Žl 52,9). Př 30,8 je nestranné v postoji jak vůči bohatství, tak i vůči chudobě.

Sæbø ve svém článku<sup>84</sup> dochází k závěru, že přes různé teologické aspekty bohatství, které se objevují ve SZ, lze říci následující:

1. Bohatství je považováno a přijímáno jako skutečnost lidského života, která je pozitivní a žádoucí.

2. Na bohatství je pohlíženo jako na důsledek lidské činnosti závisující v první řadě na lidské snaživosti, bystrosti, důvtipu a lidské zodpovědnosti.

3. Bohatství však není pouze soukromá věc, ale týká se celého společenství, protože se dotýká také ekonomických změn a sociálních poměrů. Není nepodstatné, jak se bohatství získává nebo jak je s ním nakládáno, protože nesmí být používáno k páchání nespravedlnosti a nepoctivosti. Tak se otázka bohatství stává otázkou etickou, jejíž význam postupně roste v textech sapienciálních a prorockých.

4. Otázka bohatství není jednoduše pouze otázkou etickou, ale často také náboženskou (1Sam 2,7; srov. Př 10,4.15.22).

5. Tím, že se zde prolíná Boží požehnaní a jeho spravedlnost s nespravedlností a bezbožností bohatého, jedná se také o problém teodiceje.

עֲשָׂר samo o sobě tedy není ani negativní, ani pozitivní. Jeremiáš však v obou případech používá עֲשָׂר ve smyslu negativním. V 9,22 říká, že ani moudrost, ani síla, ani bohatství nemohou být důvodem k vychloubání, v 17,11 עֲשָׂר neslouží k ničemu těm, kteří je hromadí, protože je budou muset opustit.

Substantivum מְשַׁפֵּט, které se u Jeremiáše objevuje celkově 32krát,<sup>85</sup> má velmi široké sémantické pole.<sup>86</sup> Dvakrát (17,11; 22,13) se objevuje výraz אֵלֶּיךָ מְשַׁפֵּט *ale ne podle práva*,

---

<sup>82</sup> Podobně to platí i pro עֲנָוָה *pokoru, skromnost*, יְהוָה יִרְאֵת *bázeň Hospodinovu* a צְדָקָה *spravedlnost*. Krásný příklad se nachází v Př 22,4: עֲשָׂר וְכָבוֹד וְחַיִּים *plodem pokory (a) bázně Hospodinovy (je) bohatství a sláva a život* [nebo *plodem pokory (je) bázeň Hospodinova, bohatství a sláva a život*]. Viz R. J. CLIFFORD, *Proverbs: A Commentary* (OTL; Louisville [KY]: Westminster J. Knox Press 1999) 196; B. K. WALTKE, *The Book of Proverbs: Chapters 15-31* (NICOT; Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 2005) 193.202-203.

<sup>83</sup> Takto většina překladů interpretuje text. MT však používá výraz מְעַשְׂרִים נֶחֱמָה, což znamená *lepší (je) jméno než bohatství (je dána přednost jménu než bohatství)*. Pouze LXX a Vg přidávají charakteristiku *dobrý* (ὄνομα καλόν, „nomen bonum“), ale není jisté, zda se jedná o správnou interpretaci. B. K. WALTKE, *The Book of Proverbs: Chapters 15-31* 193.

<sup>84</sup> M. SÆBØ, „עֲשָׂר ‘āšar‘, TWAT VI, sl. 451-452; srov. W. R. DOMERIS, „עֲשָׂר“, NIDOTTE III, 560.

<sup>85</sup> Sedmkrát může být מְשַׁפֵּט přeloženo jako *soud* (1,16 [מְשַׁפֵּטִים]; 4,12 a 39,5 [מְשַׁפֵּטִים]; 48,21.47; 51,9; 52,9 [מְשַׁפֵּטִים]); třikrát (5,4.5; 8,7) jako *řád* (tak ČEP); třikrát (7,5; 22,3.15) jako *právo*; dvakrát (4,2; 9,23) je מְשַׁפֵּט ve významu *právo, spravedlnost* nebo *čestnost*; dvakrát (26,11.16) jako *rozsudek smrti* (מְשַׁפֵּט מוֹת); dvakrát (32,7.8) znamená *povinnost*; dvakrát (30,11; 46,28) má význam *právo* ve významu *trestajícím*; sedmkrát (5,1.28; 10,24; 12,1 [מְשַׁפֵּטִים]; 21,12; 30,18; 49,12) se objevuje v různých kontextech.



který v kontextu knihy snad může odkazovat na krále Jójakíma (609-598 př. Kr.),<sup>87</sup> který je Jeremiášem kritizován za to, že si nechal postavit luxusní palác בְּלֹא־צֶדֶק *nespravedlností* a מִשְׁפָּט בְּלֹא *bezprávím* (Jer 22,13a).<sup>88</sup> Co to znamená בְּלֹא־צֶדֶק a מִשְׁפָּט בְּלֹא, je vysvětleno ve druhé části verše (v. 13b: וַיַּעַבְדוּ חָנָם וּפְעָלוֹ לֹא יִתְּנוּ לוֹ *nechává pracovat svého bližního zdarma a nedává mu [za] jeho práci [nebo nedává mu jeho mzdu]*)<sup>89</sup> a ve 22,17: כִּי אֵין עֵינָיִךָ וְלִבְךָ כִּי אִם־עַל־בְּצַעֲךָ וְעַל־דָּם־הַנֶּקִי לְשִׁפּוֹךְ וְעַל־הָעֵשֶׂק וְעַל־הַמְרוּצָה לַעֲשׂוֹת *neboť (ale) nejsou tvé oči a tvé srdce než pro tvůj vlastní zisk a abys proléval nevinnou krev a útisk a násilí abys činil* (22,17).<sup>90</sup> V kontrastu k tomuto postoji je zmíněn jeho otec Joziáš (640-609 př. Kr.), o kterém je řečeno, že וַעֲשָׂה מִשְׁפָּט וְצֶדֶקָה *a konal právo a spravedlnost*, tedy וַיִּבְרָן דָּן דִּין־עָנִי וְאֶבְיֹן *bránil při chudáka a ubožáka* (Jer 22,15.16).<sup>91</sup>

Podle Johnsona má מִשְׁפָּט v 17,11 význam *zdrženlivost, umírněnost*.<sup>92</sup> מִשְׁפָּט spojené se záporem odkazuje na nespravedlnost obecně, ale obzvláště na nedostatek umírněnosti a zdrženlivosti, který se projevuje nesmyslným hromaděním bohatství. Výraz בְּמִשְׁפָּט וְלֹא *ale ne podle práva* se rovněž objevuje v Ez 22,29, kde je řečeno, že lid takto utlačuje přistěhovalce. Podobný příklad lze nalézt v Př 13,23 a 16,8. I když zde může být použit pro מִשְׁפָּט základní význam *to, co je správné a vhodné*, tyto úryvky se podle Johnsona týkají situací, které napovídají, že se jedná o překročení spravedlivých hranic, a proto překlad *zdrženlivost, umírněnost*.<sup>93</sup> Překlad *právo* nebo *spravedlnost* však v sobě má také etický odstín vztahu k druhým, a proto je mu dána přednost před překladem *zdrženlivost, umírněnost*.

<sup>86</sup> Předpona נו־ může odkazovat na místo, kde se činnost vyznačená kořenem uskutečňuje, nebo označuje činnost jako takovou, výsledek činnosti a také prostředky, kterými se činnost uskutečňuje. H. S. NYBERG, *Hebreisk grammatik* (Stockholm: Almqvist & Wiksell 1952) 205-206. To vše vede k tomu, že význam takových slov je velmi široký. Viz schéma v KB, „מִשְׁפָּט“, 579: *Schiedsspruch > Rechtsentscheid > Rechtssache > Recht, Anrecht, Anspruch > was einer Sache gemäss ist / umpire's decision > decision, judgement > case presented for judgement > (legal) right, claim, due > proper, fitting*. K širokému významu מִשְׁפָּט viz BDB, „מִשְׁפָּט“, 1048-1049: 1. *judgment: a. act of deciding a case; b. place, court, seat of judgment; c. process, procedure, litigation* před tím, kdo soudí; d. *case* nebo *cause* předkládané k soudu; e. *sentence, decision of judgment; f. execution of judgment; g. time of judgment*; 2. *vlastnost toho, kdo soudí: justice, right, rectitude*; 3. *ordinance* vyhlášené tím, kdo soudí; 4. *decision* soudícího v případě práva; 5. *right, privilege, due*; 6. a. *proper, fitting, measure*; b. *custom, manner*. Podobně také KB, „מִשְׁפָּט“, 579-580 a HALOT, „מִשְׁפָּט“, I, 651-652.

<sup>87</sup> Viz níže.

<sup>88</sup> Doslova בְּלֹא־צֶדֶק znamená *v ne spravedlnosti (ne spravedlností)* a מִשְׁפָּט בְּלֹא *v ne právu (ne právem)*.

<sup>89</sup> Vazba עָבַד + בְּ znamená lit. *pracovat prostřednictvím (pomocí) někoho = nechat pracovat někoho*. פָּעַל znamená *práce, činnost, dílo*, ale také označuje výsledek práce > *mzda, odměna*. Viz DEAB, „עָבַד“, 298 a DEAB, „פָּעַל“, 337.

<sup>90</sup> בְּצַעֵךְ označuje *užitek, prospěch* získaný násilím nebo nečestným způsobem (DEAB, „בְּצַעֵךְ“, 75), a tak výraz וְעַל־בְּצַעֲךָ כִּי znamená *než pro tvůj vlastní zisk (než k tvému zisku)*.

<sup>91</sup> Hebrejščina zde používá akuzativ vnitřního předmětu דָּן דִּין (lit. *obhajoval obhajobu*), který je u Jeremiáše velmi častý a znamená *bránil při*. Viz GKC, § 117p-r; JM, § 125q. K sociálnímu pojetí úryvku Jer 22,13-17 viz J. D. PLEINS, *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction* (Louisville [KY]: Westminster J. Knox Press 2001) 284 a R. W. L. MOBERLY, *Prophecy and Discernment* (Cambridge Studies in Christian Doctrine; Cambridge: Cambridge University Press 2006) 64-67.

<sup>92</sup> Stejný význam navrhuje také v případě Jer 22,13; Ez 22,29; Př 13,23 a 16,8.

<sup>93</sup> B. JOHNSON, „מִשְׁפָּט *mišpāt*“, TWAT IV, sl. 106.

וְלֹא בְּמִשְׁפָּט v Jer 17,11 označuje hromadění bohatství na úkor druhých, a proto ho Jeremiáš kritizuje. Jednotlivci, který shromažďuje věci a stává se bohatým bez toho, že by usiloval o מִשְׁפָּט, bohatství neslouží k ničemu. Je zbytečné zvětšovat majetek a přitom nekonat מִשְׁפָּט.<sup>94</sup>

## 2.2. 17,11bα יָמֹוֹ יַעֲזֹבֵנוּ בְּחַצֵּי יָמֹוֹ v polovině svých dnů ho opustí

Druhou krátkou výpovědí je יָמֹוֹ יַעֲזֹבֵנוּ בְּחַצֵּי יָמֹוֹ v *polovině svých dnů ho opustí*. Substantivum יָמֹוֹ se vyskytuje velmi často v MT, pouze u Jeremiáše je to 137krát. Základním významem je *den* (od úsvitu do soumraku), který je odlišen od לַיְלָה (לַיִל) *nocí*.<sup>95</sup> Plurál יָמִים je používán především tehdy, když označuje stanovený počet dní. Když se jedná o dny nějaké konkrétní osoby, pak se יָמִים vztahují ke *dnům života* nebo *času života*.<sup>96</sup> V tomto smyslu výraz יָמֹוֹ בְּחַצֵּי יָמֹוֹ v *polovině svých dnů* vyjadřuje život neúplný, polovičatý, a tedy předčasnou smrt. Podle Žl 90,10 je roků života člověka 70 let, pro ty, kteří jsou silní, 80 let. Tak by spojení יָמֹוֹ בְּחַצֵּי יָמֹוֹ znamenalo asi 35-40 let.<sup>97</sup> Stejně vyjádření יָמֹוֹ בְּחַצֵּי יָמֹוֹ se objevuje ještě jednou, a to v modlitbě poníženého v Žl 102,24 ve chvíli, kdy je skleslý a vylévá svoji bolest před Hospodinem. Také v tomto kontextu má stejný význam, totiž nenadále a předčasné smrti.

Co se týká slovesa יַעֲזֹבֵנוּ, MT je zde dvojnásobný, protože přípona třetí osoby mužského rodu singuláru נוּ- se může gramaticky vztahovat jak k עָשָׂר *bohatství*, které je v hebrejštině v mužském rodě v singuláru, tak i k participiu עָשָׂה *ten, kdo hromadí*. Výraz יַעֲזֹבֵנוּ lze tedy přeložit buď jako *on* (= ten, kdo hromadí) *ho* (= bohatství) *opustí*, anebo jako *ono* (= bohatství) *ho* (= toho, kdo hromadí) *opustí*. LXX s ἐγκαταλείψουσιν αὐτόν následuje druhou možnost, tedy *opustí* (= ta bohatství [pl.]) *ho* (= toho, kdo hromadí), zatímco Vg s „derelinquet eas“ *opustí je* (= bohatství [pl.]), Tg s שְׁבִיק לְהוֹן *opustí je* (= statky) a Syr s „šbqjwhj“ *opustí ho* (= bohatství) následují první možnost. Skutečnost, že *on* je podmíněm slovesa הָיָה Qal: *být* ve v. 11bβ, napovídá, že je to *on*, který má opustit své bohatství.<sup>98</sup> Přednost je proto dána překladu (*on*) *ho opustí*, tedy *opustí ho* (= bohatství).<sup>99</sup>

<sup>94</sup> H. GOSSAI, *Justice, Righteousness and the social Critique of the Eighth-Century Prophets* (American University Studies – Series VII: Theology and Religion 141; New York: P. Lang 1993) 157-160.

<sup>95</sup> Viz W. VON SODEN – J. BERGMAN – M. SÆBØ, „יָמֹוֹ jôm“, TWAT III, sl. 573-574.

<sup>96</sup> E. JENNI, „יָמֹוֹ jôm Tag“, THAT I, sl. 717.718.

<sup>97</sup> To by se dobře hodilo na krále Jójakíma (609-598 př. Kr.), který měl 36 let, když zemřel. Viz 2Kr 23,36 a 2Pa 36,5.

<sup>98</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 499; proti W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 401-402.

<sup>99</sup> נוּ- se vztahuje k עָשָׂר. Takto překládá např. D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 147; C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 214; F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 101; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 143; A. SHEAR-YASHUV, „Exegese von Jeremia 17,5-11“, 24; A. PENNA, *Geremia*, 152; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 497; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 47.789. נוּ- se vztahuje k עָשָׂה. Takto překládá např. C. F. KEIL, *Jeremiah, Lamentations*, 281; J. BRIGHT, *Jeremiah*, 115; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 421; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 355; L. ALONSO SCHÖKEL, „Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 98; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 398; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 228.

Sloveso עזב se základním významem Qal: *zanechat, opustit, nechat jít*, lze najít u Jeremiáše dohromady 25krát (1,16; 2,13.17.19; 4,29; 5,7.19; 9,1.12.18; 12,7; 14,5; 16,11[bis]; 17,11.13[bis]; 18,14; 19,4; 22,9; 25,38; 48,28; 49,11.25; 51,9). Předmětem slovesa mohou být jak neživé věci, tak i osoby a abstraktní věci.<sup>100</sup> Zde se je dáno עזב do souvislosti s bohatstvím, na které v žádném případě nelze spoléhat, protože předčasná smrt nedovolí člověku ho užívat.

Jeremiáš se nenechává oklamat nějakým vnějším zdáním. Je si dobře vědom toho, že majetek získaný za cenu špatnosti nemá trvání. Kdo doufá, že bude moci stavět na nespravedlnosti a špatnosti, velmi se mýlí, protože nebude moci užívat špatným způsobem získané bohatství. Př 10,2 a 28,8 prohlašují jasně, že neprávem získané poklady neprospívají, ale slouží jiným, kteří budou mít soucit s chudými a ubohými. V Žl 39,7 je řečeno, že člověk sice kupí bohatství, ale neví, kdo ho nakonec bude užívat, komu připadne. Ježíš na konci podobenství o člověku, který zvětšuje své bohatství, uzavírá, že po jeho nenadálé smrti bude patřit někomu dalšímu (Lk 12,16-20). Všechny tyto texty upozorňují na absurdnost chtít se zajistit svým majetkem a spoléhat se na něj.

### 2.3. 17,11bβ נָבֵל יְהִיָּהּ וְבִאֲחֵרִיתוֹ a na svém konci bude pošetilý

Toto je třetí část výroku. Abstraktní substantivum אֲחֵרִית, které lze u Jeremiáše nalézt desetkrát (5,31; 12,4; 17,11; 23,20; 29,11; 30,24; 31,17; 48,47; 49,36; 50,12),<sup>101</sup> je odvozeno od אָחַר *potom, za a znamená to, co přijde potom*. Tento význam lze doložit pro všechna místa SZ, kde se toto slovo objevuje.<sup>102</sup> Pro obsah slova אֲחֵרִית jsou příznačné ne tolik řecké překlady LXX,<sup>103</sup> jako spíše některé analogie, které se objevují v příbuzných semitských jazycích.<sup>104</sup> אֲחֵרִית se od základního významu *to, co přijde potom* posouvá k významům *budoucnost, potomstvo, zbytek, konec*. Kontext pomáhá blíže určit, o který z nich se jedná, protože samo o sobě má אֲחֵרִית mnoho obsahových odstínů.

Seebass rozlišuje pět významů אֲחֵרִית: 1. časové *potom*; 2. logické *potom*; 3. *budoucnost*; 4. *potomstvo, zbytek*; 5. *konec*.<sup>105</sup> Jestliže אֲחֵרִית znamená *konec*, může ukončovat nějaké jednání nebo událost. V tom případě se má na mysli ne konec

<sup>100</sup> Viz příklady v E. GERSTENBERGER, „עזב, ‘āzab‘, TWAT V, sl. 1201-1203.

<sup>101</sup> V 23,20; 30,24; 48,47 a 49,36 se objevuje spojení בִּאֲחֵרִית הַיָּמִים *na konci dnů, v posledních dnech*.

<sup>102</sup> *Das danach* je podle H. SEEBASS, „אֲחֵרִית“, TWAT I, sl. 224 významem základním, zatímco *Ende, Ausgang* jsou významy odvozené.

<sup>103</sup> V přibližně dvou třetinách úryvků je použito ἔσχατος *poslední*, pětkrát ἐγκατάλειμμα *zbytek / κατάλοιπος zbytek, ostatek* v Žl 37,37.38 (= LXX: Žl 36,37.38); Ez 23,25(bis); Am 9,1; čtyřikrát τελευταίος *poslední* v Př 14,12.13; 16,25; 20,21 (= LXX: 20,9b); τελευτή *konec života, smrt* v Př 24,14; συντέλεια *dokončení, konec (času)* v Dt 11,12.

<sup>104</sup> Ugaritské „aḥryt“ *patřící k budoucí době = budoucí, budoucí doba*, které také znamená *potomstvo*; akkadské „aḥrātu / aḥrātu“; aramejské אַחֲרֵיהּ *jeho potomstvo* v jednom nápise ze VII. stol. př. Kr., který byl nalezen v Nerabu, přibližně 7 km na jihovýchod od Aleppa v Sýrii (viz D. M. GROPP, „Nerab Inscriptions“, *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East* [ed. E. M. MEYERS] [New York – Oxford: Oxford University Press 1997] IV, 127-129; T. MURAOKA – M. F. J. BAASTEN – W. T. VAN PEURSEN, *Hamlet on a Hill: Semitic and Greek Studies Presented to Professor* [eds. M. F. J. BAASTEN – W. T. VAN PEURSEN] [OLA 118; Leuven: Peeters 2003] 313.317-318); nabatejské „aḥr“ *potomstvo*. Viz E. JENNI, „אָחַר ‘hr danach“, *THAT I*, sl. 114-115.

<sup>105</sup> K tomu, co následuje, viz H. SEEBASS, „אֲחֵרִית“, sl. 224-227.

chronologický, ale výsledek nebo závěr. V kontextu Jer 17,11 po větě **בְּחַצֵי יָמֹו יַעֲזֹבֵנוּ** v *polovině svých dnů ho opustí*, která naráží na nečekanou a předčasnou smrt, má **אַחֲרִית** jasné význam *konec* (srov. Žl 73,17-18).

Etymologie substantiva-adjektiva **נָבַל**, které se u Jeremiáše objevuje pouze zde (18krát v MT), není jasná.<sup>106</sup> Jako základní smysl výrazu **נָבַל** je obecně uváděn význam *pošetilý, bláznivý*, jestliže má **נָבַל** funkci adjektiva, nebo význam *blázen*, jestliže je používán jako adjektivum.<sup>107</sup> Často však překlad *pošetilý, blázen* není dostatečný, ale výstižnější je *bezvýznamný, sociálně bezcenný, bezbožný*. Základním textem je 2Sam 3,33, kde David naříká nad Abnérem, který se stal obětí Jóabovy odplaty. Nenadálá Abnérova smrt je přirovnávána ke smrti nějakého **נָבַל**. Co to znamená být **נָבַל**, je popsáno v následujícím verši: jeho ruce nebyly svázány, jeho nohy nebyly sevřeny do okovů, padl jako ten, kdo umírá rukou zločinců. Abnér neumírá čestným způsobem jako válečník nebo jako zajatec, ale způsobem hanebným, který přísluší nějakému **נָבַל**. Zde by **נָבַל** mělo význam *ničemník, vyděděnec, zločinec*.<sup>108</sup>

**נָבַל** ve 2Sam 13,13 musí být chápáno v kontextu **נְבִלָה** *bláznovství, potupa* Amnána proti své sestře Tamar. Věta **וְאַתָּה תִּהְיֶה כְּאַחַד הַנְּבִלִים בְּיִשְׂרָאֵל** *a ty budeš jako jeden z nabalim v Izraeli* (v. 13a)<sup>109</sup> ukazuje, že **נָבַל** je něco, co skrze sexuální zneužití velmi poškozují společenství Izraele.<sup>110</sup>

V knize Přísloví je několik míst, kde je **נָבַל** zahrnut mezi ty, kdo jsou prostí a neurození, ať už je to ve smyslu sociálním nebo povahově. V Př 30,21-23 je **נָבַל** zahrnut mezi čtyři věci, které země nemůže snést: 1. když se otrok stane králem; 2. když má **נָבַל** chleba do sytosti; 3. když se žena nenáviděná provdá; 4. když se služka dostane na místo své paní. **נָבַל**, který je nasycený, je jeden z nesnesitelných nebo nebezpečných lidí.<sup>111</sup>

<sup>106</sup> Viz k tomu M. SÆBØ, „**נָבַל**, *nābāl* Tor“, *THAT* II, sl. 26-27; J. MARBÖCK, „**נָבַל**, *nābāl*“, *TWAT* V, sl. 171-173.

<sup>107</sup> K dalším výrazům, které označují *pošetilého, bláznivého* (jako **אָוִיל**, **כְּסִיל**, kořen **פָּתַח**), viz T. DONALD, „The Semantic Field of ‘Folly’ in Proverbs, Psalms, and Ecclesiastes“, *VT* 13 (1963) 285-292; srov. E. G. WOODCOCK, „Basic Terminology of Wisdom, Folly, Righteousness, and Wickedness“, *Learning from the Sages: Selected Studies on the Book of Proverbs* (ed. R. B. ZUCK) (Grand Rapids [MI]: Baker Book 1995) 116-119.

<sup>108</sup> J. MARBÖCK, „**נָבַל**, *nābāl*“, sl. 176. Viz H. J. STOEBE, *Das zweite Buch Samuelis* (KAT 8.2; Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus 1994) 142; R. ALTER, *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel* (New York – London: W. W. Norton 1999) 215.

<sup>109</sup> Výraz **אַחַד** (jiný absolutní tvar od **אָחָד** *jeden*) je používán pro označení neurčitosti. Viz JM, § 137v. ČEP zde překládá **נָבַל** jako *hanebný bloud*, čímž se snaží vyjádřit absurdnost spáchaného činu. Stejný výraz, tentokrát v ženském rodě, **אַחַת הַנְּבִלוֹת** (jedná se o Jobovu manželku, a proto ženské koncovky) se objevuje v Jb 2,10, avšak bez zmínky o Izraeli. ČEP na tomto místě překládá jako *bláhová žena*, i když MT má doslova *jedna z bláhových* (žen) nebo něco podobného.

<sup>110</sup> J. MARBÖCK, „**נָבַל**, *nābāl*“, sl. 177. K významu textu viz A. A. ANDERSON, *2 Samuel* (WBC 11; Dallas [TX]: Word Books 1989) 173-176; R. D. BERGEN, *1, 2 Samuel* (NAC 7; Nashville [TN]: Broadman & Holman 1996) 378-383.

<sup>111</sup> Viz R. C. VAN LEEUWEN, „Proverbs 30:21-23 and the Biblical World Upside Down“, *JBL* 105 (1986) 599-610; T. LONGMAN III, *Proverbs*, 531-532. Kitchen říká, že **נָבַל** se zde nevztahuje „to a dimwit, but to the obstinate, irreligious, unbelieving, and defiant rebel“ (J. A. KITCHEN, *Proverbs*, 695), zatímco podle

Srovnáním נָבֵל, které je zde přeloženo jako *pošetilý*, a slova נָדִיב *urozený, šlechtic*<sup>112</sup> v Př 17,7 se pravděpodobně zdůrazňuje sociální aspekt נָבֵל, tedy jeho nízké postavení bez jakékoliv vážnosti (שִׁפְתֵי־יִתָר *jazyk lživý [lživé řeči]* proti שִׁפְתֵי־שָׁקֵר *jazyk domýšlivý*).<sup>113</sup> Př 17,21 je jediným místem, kde נָבֵל je paralelním slovem k hlavnímu výrazu, který označuje *pošetilého člověka* (כְּסִיל), ale to nezbytně neznamená, že tato dvě slova jsou naprosto synonymní.<sup>114</sup>

Jb 30,8 používá spojení בְּנֵי־שָׁמַיִם *synové bez jména*,<sup>115</sup> tedy ti, kteří jsou bez moci nebo vážnosti, kteří jsou vyhnáni ze země, paralelně k výrazu בְּנֵי־נָבֵל. V Jb 2,10 je Jobova manželka nazvána אֶחָת הַנְּבָלוֹת, což doslova znamená *jedna z bláhových* (žen) nebo něco podobného, protože navádí svého manžela, aby zlořečil Bohu, místo aby se zachoval před Bohem bezúhonně ve svém trápení. Zde se נָבֵל týká porušení náboženského vztahu k Bohu (viz také Iz 9,16; Žl 14,1; 74,18.22) a obsahuje v sobě význam *neuctivý, hříšný* a dokonce *bezbožný*.<sup>116</sup>

Popis נָבֵל v detailech je dán v příslibu království spravedlnosti v Iz 32,1-8.<sup>117</sup> Po v. 5, který popisuje důsledky příslibu, je ve v. 6 dáno šest charakteristik נָבֵל: 1. říká pošetilosti; 2. uvažuje o zlu; 3. dopouští se rouhání; 4. scestně mluví proti Hospodinu; 5. hladového nechává lačnět; 6. žíznavému nedá napít. Naopak נָדִיב *urozený, šlechtic* ve v. 8 dává ušlechtilé rady a také podle nich jedná.<sup>118</sup>

Specifickým způsobem se adjektivum נָבֵל objevuje v Dt 32,6.21, kde se nachází výrazy נָבֵל / עִם נָבֵל / גֹּי נָבֵל. Izrael je označen jako אֱלֹהֵי חָקֶם וְלֹא נָבֵל *lid zbloudilý a nemoudrý*. Slovo נָבֵל zde označuje toho, kdo se nestará o základní vztah se svým stvořitelem a otcem, zatímco ve v. 6 označuje נָבֵל krutý, brutální národ.<sup>119</sup> Hospodinova odpověď ve v. 21 potvrzuje tento závěr: גֹּי נָבֵל je bezbožný národ, který slouží jiným bohům, a Izrael, který je

---

J. PHILLIPS, *Exploring Proverbs: An Expository Commentary* (Grand Rapids [MI]: Kregel 2002) II, 570 zde נָבֵל znamená „rude, illbred, stingy, morose“. V každém případě je však נָבֵל vnímáno jako něco negativního.

<sup>112</sup> Podle HALOT, „נָדִיב“, I, 674 je נָדִיב *one who distributes according to his own will, the nobleman*.

<sup>113</sup> Výraz שִׁפְתֵי־יִתָר je problematický. Snad znamená *jazyk domýšlivý, výmluvný, domýšlivá řeč* nebo něco podobného. Viz W. MCKANE, *Proverbs: A New Approach* (OTL; London: SCM Press<sup>3</sup>1980) 507-508; B. K. WALTKE, *The Book of Proverbs: Chapter 15-31*, 43.47-48.

<sup>114</sup> W. MCKANE, *Proverbs*, 503-504; R. N. WHYBRAY, *Proverbs*, 261.

<sup>115</sup> נָבֵל je příslovce záporu *bez* používané především se substantivem. DEAB, „נָבֵל“, 70.

<sup>116</sup> J. MARBÖCK, „נָבֵל nāḇāl“, sl. 177-178. G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 103; D. J. A. CLINES, *Job 1-20* (WBC 17; Dallas [TX]: Word Books 1989) 53-55.

<sup>117</sup> Podle H. WILDBERGER, *Jesaja*, III, 1252-1253 je Iz 32,1-8 poexilním textem. Sweeney dává do souvislosti kap. 32 s redakcí knihy Izaiáš, která nastala v VI. – V. stol. př. Kr. C. M. A. SWEENEY, *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature* (FOTL 16; Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 1996) 419-420.

<sup>118</sup> Viz k tomu H. WILDBERGER, *Jesaja*, III, 1259-1260; J. D. W. WATTS, *Isaiah 1-33*, 413; J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, 430-431.

<sup>119</sup> R. D. NELSON, *Deuteronomy* (OTL; Louisville [KY] – London: Westminster J. Knox Press 2002) 374.

נָבַל, bude tímto lidem zhanoben a budou mu splaceny všechny jeho urážky (srov. Žl 74,18; Sir 50,26).<sup>120</sup>

נָבַל se nachází dvakrát v Žl 74. Ve v. 18 se pro lid, který znevažuje Hospodinovo jméno, objevuje stejný výraz נָבַל עַם jako v Dt 32,6. V. 22 je prosbou k Hospodinu a נָבַל je zde spojeno s חֲרָפָה *urážka, hanobení*.<sup>121</sup> נָבַל zde přijímá význam *neuctivý, bezbožný* (Iz 32,6).<sup>122</sup> Spojení נָבַל חֲרָפָה v Žl 39,9 může znamenat *objekt posměchu pošetilce*,<sup>123</sup> ale je také možné, že se jedná o modlitbu, aby Bůh nejednal se žalmistou jako s hanebným נָבַל kvůli jeho hříchu.<sup>124</sup> V Žl 14,1<sup>125</sup> je נָבַל charakterizován jako ten, který popírá reálnou existenci Boží.<sup>126</sup> נָבַל znevažuje Boží skutečnost slovy i skutky. V protikladu k němu stojí נִשְׁפִּיל *ten, kdo má rozum, ten, kdo jedná rozumě*, který se snaží hledat Boha (v. 2). V. 4 zesiluje popis נָבַל, který odmítá vzývat Hospodina (לֹא קָרָאוּ *Hospodina nevzývají*). נָבַל zde však není jednoduše *bezbožník*, protože také přetrhává a ničí vazby v lidské společnosti (v. 1b). Žl 14 představuje נָבַל jako toho, jehož vztah k Bohu a druhým lidem stále víc chátrá a upadá.<sup>127</sup> Alonso Schökel říká, že hebrejský výraz נָבַל popisuje postoj jakési nezodpovědnosti, lehkomyšlnosti a nevědomosti v existenciálním významu.<sup>128</sup>

נָבַל v Jer 17,11 má tedy význam velmi silný, který však překlad *pošetilý* není schopen plně vyjádřit. Vzpomínka na poslední cíl lidského snažení (אֲחֵרִית *konec*) je obecné mudroslovné téma (viz Př 5,4.11; 29,21; Žl 73,17), nepamatovat na něj je znak pošetilosti. Podle 2Sam 3,33 a 13,13 je konec toho, kdo je označen jako נָבַל, spojen s hanbou a s neštěstím. Protože je v Jer 17,5-13 zdůrazněna důležitost důvěry v Hospodina (17,5.7.13), konec takového člověka (נָבַל) ukazuje nejenom na osobu, která je nespravedlivá, lakomá nebo pošetilá, ale také na osobu bezbožnou, na toho, kdo opustil Hospodina a staví svůj život na falešných zdrojích důvěry (17,13).<sup>129</sup> Zemřít, jako umírá נָבַל, je zlořečením, jak vyplývá z Davidova nářku nad Abnérem ve 2Sam 3,33, a proto Balaám chtěl zemřít smrtí

<sup>120</sup> J. MARBÖCK, „נָבַל *nābāl*“, sl. 179. Viz E. H. MERRILL, *Deuteronomy* (NAC 4; Nashville [TN]: Broadman & Holman 1994) 410-411.418; C. J. H. WRIGHT, *Deuteronomy* (NIBC; Peabody [MA]: Hendrickson Publishers 1996) 298-299.301.

<sup>121</sup> Substantivum חֲרָפָה má dva základní významy: 1. *urážka, hanobení* a 2. *hanba, potupa*. DEAB, „חֲרָפָה“, 157. Jestliže je spojeno s Hospodinem, חֲרָפָה znamená *urážka, hanobení*.

<sup>122</sup> J. MARBÖCK, „נָבַל *nābāl*“, sl. 179. K výrazu נָבַל v Žalmech viz P. C. CRAIGIE, *Psalms 1-59* (WBC 19; Waco [TX]: Word Books 1983) 147; M. E. TATE, *Psalms 51-100* (WBC 20; Dallas [TX]: Word Books 1990) 42.

<sup>123</sup> Viz překlad H.-J. KRAUS, *Psalmen*, I, 451: *laß mich nicht ein Spott sein des Narren*.

<sup>124</sup> G. GERLEMAN, „Der Nicht-Mensch“, VT 24 (1974) 152; srov. J. GOLDINGAY, *Psalms: Volume 1. Psalms 1-41* (BCOTWP; Grand Rapids [MI]: Baker Academic 2006) 560.

<sup>125</sup> Viz stejný text v Žl 53, který je variantou, na první pohled hůře zachovanou, Žl 14.

<sup>126</sup> Toto jsou rovněž slova rouhače v Žl 10,4; srov. Sof 1,12.

<sup>127</sup> J. MARBÖCK, „נָבַל *nābāl*“, sl. 180; viz J. GOLDINGAY, *Psalms*, I, 212-213.

<sup>128</sup> L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *I Salmi: Volume primo* (Commenti Biblici; Roma: Borla 1992) 313: „un atteggiamento di irresponsabilità, incoscienza, nella loro dimensione esistenziale“ (ve španělském originále L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos I (Salmos 1-72): Traducción, introducciones y comentario* [Nueva Biblia Española; Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino 1992] 274 chybí toto tvrzení).

<sup>129</sup> Viz křik הִי *bēda* v Ez 13,3 nad הַנְּבִיאִים הַנְּבִלִים *pošetilými proroky*, kteří jdou za vlastním duchem a nic neviděli.

spravedlivých a skončit jako oni (Nm 23,10). Dt 32,29 říká, že rozeznat vlastní konec je znamením moudrosti, ale Jeremiáš musí s bolestí konstatovat, že lid nemyslí na svůj konec (5,31; 12,4). V Ježíšově podobenství (Lk 12,20) Bůh říká bohatému člověku o jeho konci Ἐφρων, ταύτη τῇ νυκτὶ τὴν ψυχὴν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ· ἃ δὲ ἡτοίμασας, τίνι ἔσται; *Blázne, této noci požádají od tebe tvou duši, a čím bude to, co jsi nashromáždil? Spoléhat na bohatství, a ne na Boha, vede člověka k „pošetilosti“, tedy ke konci, který neobstojí před Bohem.*<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 791.

## Kapitola čtvrtá: Hospodin – naděje Izraele (17,12-13)

Po výkladu vv. 5-8, které předkládají první protiklad důvěry (Bůh – člověk) a důležitost doufání v Hospodina, po vysvětlení vv. 9-10, které podrobují zkoušce lidské srdce, a po v. 11, který zkoumá další možnost důvěry, totiž bohatství, jsou vv. 12-13 vyznáním chvály vůči Hospodinu a zároveň ohlášením soudu těm, kteří se od něj odvracejí. Vzhledem k v. 11 se mění téma: z jedné strany je to provolání a oslava Hospodinovy velikosti, z druhé je vysloven soud a odsouzení těch, kteří se od Hospodina vzdalují. Tyto dva verše jsou dalším objasněním falešné důvěry v protikladu ke skutečné důvěře, kterou je Hospodin.

Metzger upozorňuje na chiasmus, který se objevuje ve v. 13:<sup>1</sup>

Hospodin	יהוה		(v. 13aα)
apostaze		עֲזֹבֶיךָ	kteří tě opouští (v. 13aβ)
apostaze		יִסְרוּךְ	kteří se ode mě vzdalují (v. 13bα)
(Hospodin)	מִמֵּי-חַיִּים	מְקוֹר	zdroj živých vod (v. 13bβ)

### 1. Kult jako místo naděje (17,12-13aα)

Po zkoumání bohatství jako možného zdroje naděje (v. 11) se ve vv. 12-13aα mění styl: místo aby mluvil Bůh, mluví nyní prorok a dělá to prostřednictvím hymnu.<sup>2</sup> Od singuláru se přechází ke kolektivnímu Izraeli (koncovka יְיָ).<sup>3</sup>

Tradiční interpretace vv. 12-13aα, která je založena na masoretské punktaci a na starověkých překladech, spojuje dohromady první čtyři slova (v. 12a), podobně jako i poslední dvě slova (v. 12b). V. 12 je chválou obracející se k jeruzalémskému chrámu a v. 13aα je chválou samotného Hospodina. Někteří autoři vidí v tomto posunu od jeruzalémského chrámu směrem k Hospodinu určitý rozpor: jak může patřit do tohoto výroku týkající se Hospodina zmínka vztahující se ke chrámu?<sup>4</sup> V. 13aβ mluví o hanbě těch, kteří opouštějí Hospodina. Tato slova nejsou přiměřená Jeremiášově slohu. Jaký je tedy význam slov ve v. 12?

Někteří komentátoři a překladatelé se snaží vyřešit problém tím, že v. 12 považují za řadu vokativů,<sup>5</sup> což je pozice, která je přijímána i v této práci. To, co je jasné, je, že v. 13aα

<sup>1</sup> M. METZGER, „Thron der Herrlichkeit‘: Ein Beitrag zur Interpretation von Jeremia 17,12f“, *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel: Festschrift für Siegfried Herrmann zum 65. Geburtstag* (eds. R. LIWAK – S. WAGNER) (Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer 1991) 239.

<sup>2</sup> Někteří mluví o žalmu, který byl používán v chrámě, nebo o slovech užívaných při liturgii. (např. A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 147; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 358; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 793). Je to však těžké nějakým způsobem dokázat. Toto tvrzení se pohybuje pouze v rovině hypotéz.

<sup>3</sup> Srov. L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 99.

<sup>4</sup> C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 215; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 500-501; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 792 (srov. str. 795).

<sup>5</sup> První byl Graf, který překládá *Thron des Ruhmes, hocherhaben von Anfang, Ort unseres Heiligtums, Hoffnung Israels, Jahwe*, avšak bez toho, že by na konec kladl vykřičník. Na následující straně říká, že „der ganze Vers bildet vielmehr einen Ausruf, eben so wie die drei ersten Worte des folgenden“. K. H. GRAF, *Der Prophet Jeremia*, 245-246. Tak také F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 101: *Thron der Herrlichkeit, Höhe von Urzeit her, ist der Ort unseres Heiligtums!*; W. BAUMGARTNER, *Die Klagegedichte des Jeremia*, 40: *Thron der Herrlichkeit, Höhe von Urzeit her, unseres Heiligtums Stätte, ...!*; A. PENNA, *Geremia*, 152: *Trono*



začíná vokativem יהוה ישראל מקנה, a proto překlad *naděje Izraele, Hospodine!*<sup>6</sup> Od místa Hospodinova trůnu popsanému pomocí třech čestných titulů (1. כבוד כפא *trůne slávy*, 2. מרום מראשון *výšino od počátku* a 3. מקנה מראשון *místo naší svatyně*) řeč může lehce přejít k tomu, který je na něm nastolen. Chvála Hospodinova trůnu připravuje pouze přechod k oslavě Hospodina, který dává poznat svou slávu.<sup>7</sup>

Další otázkou je, jak je třeba přeložit text מראשון מרום כבוד כפא. LXX zde místo substantiva מרום *výšino* čte participium ὑψώμενος,<sup>8</sup> které by mohlo reprezentovat také מרום znamenající *vyvýšený*.<sup>9</sup> Vg na tomto místě čte „solium gloriae altitudinis a principio“.<sup>10</sup> Zdá se, že navržený překlad věty מראשון מרום כבוד כפא jako *trůne slávy, výšino od počátku* respektuje text tak, jak je napsaný.<sup>11</sup> Někteří interpretují מרום jako *na výšině* a překládají větu מראשון מרום כבוד כפא jako *trůne slávy (položeny) na výšině od počátku*.<sup>12</sup> Jiní překladatelé následují na tomto místě LXX a udávají význam *trůne slávy vyvýšený od počátku*.<sup>13</sup>

Tento malý oddíl (vv. 12-13aα) se skládá ze čtyř čestných jmen, tři z nich jsou dány jeruzalémskému chrámu a jedno je dáno přímo Hospodinu:

---

*di gloria, eccelso fin dal principio, o luogo del nostro santuario!*; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 143: *Thron der Herrlichkeit, erhaben von Anbeginn, Stätte unseres Heiligtums!* (italský překlad však nemá vokativ, nýbrž indikativ); M. METZGER, „Thron der Herrlichkeit“: Ein Beitrag zur Interpretation von Jeremia 17,12f“, 253: *Thron der Herrlichkeit! Höhe von Anbeginn! Stätte unseres Heiligtum!*; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 48.792: *Throne of glory, on high from the beginning, place of our sanctuary!* Zdá se, že i W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 402 překládá vokativem bez toho, že by na konec položil vykřičník: *O throne of glory exalted from the first, the place of our sanctuary.*

<sup>6</sup> Podle W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 500-501 je problémem, jak chápat כפא *trůn* a מקנה *místo* ve v. 12. Začíná se vokativy adresovanými chrámu a potom se vokativem přechází k Hospodinu? Nebo je třeba כפא a מקנה vnímat jako metonymii pro samotného Boha? On sám překládá v. 12 jako: *The throne of glory is on high, from the beginning is the place of our sanctuary.*

<sup>7</sup> C. F. KEIL, *Jeremiah, Lamentations*, 284; srov. P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 230.231. Weiser výslovně říká, že „die beiden Verse stehen in engstem Zusammenhang und dürfen nicht isoliert betrachtet werden“. A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 147.

<sup>8</sup> LXX<sup>A</sup> čte ὑψώμενος *vyvýšený*.

<sup>9</sup> Viz kritický aparát BHS. Srov. Syr, která má „kwršj' d'jqr' 'ttrjm mn lwqdm“ *trůne slávy, povýšený již dříve (již kdysi)*.

<sup>10</sup> Text Tg se ve v. 12 odlišuje dosti značně od MT. Viz překlad R. HAYWARD, *The Targum of Jeremiah*, 98: *Punishment shall be exacted of him before the One whose Shekhina is upon the Throne of Glory in the heavens on high, hither than the beginning, corresponding to the place of the house of our sanctuary*; J. RIBERA FLORIT, *Traducción del Targum de Jeremías*, 132: *La venganza se ejecutará en él por parte de aquel cuya Presencia se halla sobre el solio de gloria, en los cielos de lo alto, anterior al principio, frente al lugar de nuestro santuario.*

<sup>11</sup> Takto chápe text F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 101: *Thron der Herrlichkeit, Höhe von Urzeit her* a W. BAUMGARTNER, *Die Klagegedichte des Jeremia*, 40: *Thron der Herrlichkeit, Höhe von Urzeit her.*

<sup>12</sup> J. BRIGHT, *Jeremiah*, 115; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 357; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 48.792.

<sup>13</sup> Viz např. italské překlady A. PENNA, *Geremia*, 152: *trono di gloria, elevato fin dal principio*; BG: *trono di gloria, eccelso fin dal principio* a také ČEP: *trůne slávy, od počátku vyvýšený*.

1. כבוד כָּסָא *trůne slávy*;
2. מְרֹם מֵרֵאשׁוֹן *výšino od počátku*;
3. מְקוֹם מִקְדָּשׁוֹ *místo naší svatyně*;
4. מְקוֹה יִשְׂרָאֵל יְהוָה *naděje Izraele, Hospodine*.

Protože je v. 12 přeložen pomocí vokativů,<sup>14</sup> může být výborně vnímán jako trikólon,<sup>15</sup> ačkoliv jiní ho vnímají jako dikólon.<sup>16</sup> Slova מְרֹם a מְקוֹם jsou v asonanci, ale také v aliteraci, protože první dvě slova (כָּסָא a כְּבוֹד) začínají souhláskou כ, zatímco zbývajících pět slov (מְרֹם, מֵרֵאשׁוֹן, מִקְדָּשׁוֹ, מְקוֹם e מְקוֹה) souhláskou מ.<sup>17</sup>

### 1.1. 17,12ax כָּסָא כְּבוֹד *Trůne slávy!*

Toto je první z čestných jmen daných jeruzalémskému chrámu nebo jeho části.<sup>18</sup> Slovo כָּסָא *trůn* se u Jeremiáše objevuje dohromady sedmáctkrát (1,15; 3,17; 13,13; 14,21; 17,12.25; 22,2.4.30; 29,16; 33,17.21; 36,30; 43,10; 49,38; 52,32[bis]), z toho čtyřikrát se týká Hospodina (3,17; 14,21; 17,12; 49,38), osmkrát krále Davida (13,13; 17,25; 22,2.4.30; 29,16; 33,21; 36,30),<sup>19</sup> čtyřikrát nějakého dalšího krále (1,15 [národy severních království]; 43,10 [Nabuchodonosor]; 52,32[bis] [Jójakín; králové babylónští])<sup>20</sup> a jedenkrát se vztahuje k Izraelovu domu (33,17). Sémantický vývoj slova כָּסָא jde od konkrétního fyzického trůnu k obecnému pojmu, který se již netýká trůnu jako takového, ale představuje svrchovanost, především v kontextu nějaké dynastie.<sup>21</sup> כָּסָא ve vztahu k Hospodinu může označovat archu úmluvy, jeruzalémský chrám, Sión / Jeruzalém nebo nebe.<sup>22</sup>

Výraz יְהוָה כָּסָא *trůn Hospodinův* v Jer 3,17 je použit v eschatologickém kontextu proctví o Jeruzalému, který se má stát יְהוָה כָּסָא. Město jako takové se má stát místo archy

<sup>14</sup> Viz níže.

<sup>15</sup> W. BAUMGARTNER, *Die Klagegedichte des Jeremia*, 40; F. GEISEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 101; J. BRIGHT, *Jeremiah*, 115; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 229; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 792.

<sup>16</sup> A. PENNA, *Geremia*, 152; E. W. NICHOLSON, *The Book of the Prophet Jeremiah Chapter 1-25*, 149; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 143; L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 99; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 423; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 357; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 402. Viz především W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 501.

<sup>17</sup> M. METZGER, „‘Thron der Herrlichkeit’: Ein Beitrag zur Interpretation von Jeremia 17,12f“, 239; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 792.

<sup>18</sup> Viz níže.

<sup>19</sup> Výraz כְּבוֹד כָּסָא *trůn Davidův* nebo spojení כְּבוֹד כָּסָא (sedí) *Davidovi na trůně jeho* (= [sedí] *na Davidově trůnu*) reprezentuje královský trůn Davidovy dynastie v Jeruzalémě a ztělesňuje Boží zřízení Davidovy monarchie a jeho nástupců v Jeruzalémě. H.-J. FABRY, „כָּסָא kisse“, *TWAT IV*, sl. 256.259-260.

<sup>20</sup> כָּסָא הַמְּלָכִים v 52,32 se vztahuje k dalším králům vězněným v Babylónii, ale může rovněž označovat královský trůn v Jeruzalémě (2Kr 11,19). H.-J. FABRY, „כָּסָא kisse“, sl. 256.

<sup>21</sup> Ke vztahu mezi כָּסָא a dynastií viz T. VEJOLA, *Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia – Annales Academiae Scientiarum Fennicae B 193; Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1975) 26-27.60.75; A. SALVESEN, „The Trappings of Royalty in Ancient Hebrew“, *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* (ed. J. DAY) (JSOTSup 270; Sheffield: Sheffield Academic Press 1998) 131-136.

<sup>22</sup> V Ezechielově proctví je zmíněn výraz כָּסָא דְּמוּתָא *podoba trůnu* (Ez 1,26[bis]; 10,1). Srov. H.-J. FABRY, „כָּסָא kisse“, sl. 266-270.

úmluvy Hospodinovým trůnem. Proroctví rozšiřuje naději na návrat do země. Navrátilci budou plodní a život v zemi bude znovu obnoven. Archa úmluvy zde již nebude a Jeruzalém se stane trůnem Hospodinovým. Lid již na archu nebude vzpomínat, ani ji nebude chtít znovu zhotovit. K Hospodinovu trůnu budou proudit všechny národy, tedy také pohané. Lid smlouvy již nebude umíněně zlý. Navíc se spojí dům judský s domem izraelským a společně se navrátí do země příslibené jejich otcům (Jer 3,16-18).<sup>23</sup>

V Jer 49,38 se znovu objevuje termín כִּסֵּף, tentokrát ve tvaru יָסֵף (mluví sám Hospodin), v kontextu proroctví proti Élamu (49,34-39). Proroctví je situováno na začátek kralování judského krále Sidkijáše (597-586 př. Kr.).<sup>24</sup> Zmínka o tom, že Hospodin postaví svůj trůn v Élamu, je ojedinělá ve SZ a dá se přirovnat pouze k ohlášení Božího slova, ve kterém je řečeno, že Nabuchodonosor postaví svůj trůn na kamenech v Tachpanchésu v Egyptě (Jer 43,8.10). Rudolph se na základě Jer 43,10 domnívá, že tato věta dosvědčuje Hospodinův úmysl ustanovit nového pána Élamu, kterým je Nabuchodonosor.<sup>25</sup> Ten však není zmíněn v tomto proroctví, ale je zde zdůrazněno jednání samotného Hospodina. Pouze on je svrchovaným králem až do končin země. Tato představa není vzdálena pojetí nacházejícím se v Jer 23,24.<sup>26</sup>

V Jer 14,21, podobně jako i v 17,12, je כְּבוֹד spojeno se substantivem כְּבוֹד a vytváří tak spojení כְּבוֹד כִּסֵּף *trůn slávy*, které se objevuje ještě v 1Sam 2,8 a v Iz 22,23.<sup>27</sup> Substantivum כְּבוֹד, které Jeremiáš používá pětkrát (2,11; 13,16; 14,21; 17,12; 48,18), má tři základní významy: 1. *tíže, tíha* ve smyslu fyzickém;<sup>28</sup> 2. *sláva, čest, důstojnost* v lidských vztazích a 3. *sláva, čest, nádhera* Boží.<sup>29</sup> Všechny tři významy se mohou odvodit z počátečního smyslu *tíže, tíha*.<sup>30</sup> Bůh, král a lidé vysokého postavení a autority mohou přijmout כְּבוֹד, ale Bůh je ctěn mnohem více a nad všechny jiné. On je אֱלֹהֵי הַכְּבוֹד *Bůh slávy* (Žl 29,3), מֶלֶךְ הַכְּבוֹד *král slávy* (Žl 24,7.9.10), dává poznat lidem הָרַר מִלְכוּתוֹ *hřívá svou vládu*

<sup>23</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 314.315-316.

<sup>24</sup> K jeho osobě viz R. ALTHANN, „Zedekiah (Person)“, *ABD VI*, 1069-1070.

<sup>25</sup> W. RUDOLPH, *Jeremia*, 296.

<sup>26</sup> G. L. KEOWN – P. J. SCALISE – T. G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52*, 343; Srov. W. L. HOLLADAY, *Jeremiah, II*, 388-389.

<sup>27</sup> Výraz *trůn slávy* se nachází také např. v 1Hen 55,4; 61,8; 62,2; 3Hen 45 a v dalších textech. Viz k tomu T. ESKOLA, *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse* (WUNT 142; Tübingen: Mohr Siebeck 2001). Θρόνος δόξης se objevuje i v *Žalmech Šalomounových* 2,19, kde paralelismus napovídá, že se jedná o Jeruzalém. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 717. Podle Wrighta spojení Θρόνος δόξης může odkazovat ke 1. Chrámu; 2. velesvatyni; 3. Božímu trůnu; 4. nebeským mocnostem; 5. Jeruzalému nebo k 6. úctyhodnému místu, na kterém se rozkládá svaté město. R. B. WRIGHT, „The Psalms of Salomon. A New Translation and Introduction“, *The Old Testament Pseudepigrapha: Volume 2. Expansions of the „Old Testament“ and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* (ed. J. H. CHARLESWORTH) (Garden City [NY]: Doubleday 1985) 653.

<sup>28</sup> כְּבוֹד v tomto případě může být přeloženo jako *váha, tíha*, ale také *síla, moc*.

<sup>29</sup> C. WESTERMANN, „כבד *kbd* schwer sein“, *THAT I*, sl. 798; H. WEINFELD, „כְּבוֹד *kābôd*“, *TWAT IV*, sl. 25-28. Viz rozdělení v KB, „כְּבוֹד“, 420-422: I. význam neteologický: 1. *Schwere, Last / weight, burden*; 2. *Gewicht, Besitz, Ansehn / weight, riches, reputation*; 3. *Ansehnlichkeit, Pracht / reputation, splendour*; 4. *Auszeichnung, Ehre / distinction, honour*; II. význam teologický. Podobně také BDB, „כְּבוֹד“, 458-459 a HALOT, „כְּבוֹד“, I, 457-458.

<sup>30</sup> Na rozdíl od slovesa כבד a adjektiva כָּבֵד nemá substantivum כְּבוֹד nikdy význam *tíže, tíha* ve smyslu břemena, tedy toho, co tíží. C. WESTERMANN, „כבד *kbd* schwer sein“, sl. 798.

a slávu důstojnosti svého království (Žl 145,12), כְּבוֹד Hospodina naplňuje celou zemi (Nm 14,21; Iz 6,3; Žl 72,19)<sup>31</sup> a člověk musí vzdát Bohu כְּבוֹד (Joz 7,19; Jer 13,16).

V 1Sam 2,8 se spojení כְּבוֹד כִּסֵּא *trůn slávy* objevuje v modlitbě, která je vložena do úst Anně, když děkuje Hospodinu za narození svého syna Samuela. V tomto verši je především zdůrazněno pozitivní jednání Boha. Prach a smetl města byly používány chudáky jako místa ke spaní v noci a jako místa, kde žádali o almužnu během dne. Bůh však převrací úděl chudáka, takže bude dokonce sedět se vznešenými a bude mu přiřknut כְּבוֹד כִּסֵּא. Spojení zde vyjadřuje novou důstojnost, kterou daroval chudákovi Hospodin. Opakem takového povýšení je רְדִי וּשְׁבִי עַל-עַפְרָ בְּתוֹלַת בֵּת-בְּבֶל שְׁבִי-לְאָרְץ אֵין-כִּסֵּא בֵּת-כְּשָׁדִים *sestup a sed' v prachu, dcero babylónská, sed' na zemi*<sup>32</sup> bez trůnu, dcero chaldejská v Iz 47,1, kterými je odsouzena Babylónie a vržena do prachu kvůli nepřátelskému chování vůči Izraeli.<sup>33</sup>

Výraz כְּבוֹד כִּסֵּא se znovu objevuje také v Iz 22,23 v proroctví proti správci domu Šebnovi, kterého Hospodin zavrhně a na jeho místo bude ustanoven Eljakím, syn Chilkijášův (Iz 22,15-25). Přenesení moci na Eljakíma je vyjádřeno slovy בֵּית-דָּוִד מִפֶּתַח *klíč domu Davidova* (v. 22).<sup>34</sup> V následujícím verši se Eljakím stane לְבֵית אָבִיו כְּבוֹד כִּסֵּא *trůnem slávy pro dům svého otce*. Zde tedy כְּבוֹד כִּסֵּא označuje Davidův trůn.<sup>35</sup>

V Jer 14,21 je označení כְּבוֹד כִּסֵּא použito v kontextu Jeremiášova vyznání (Jer 14,19-22),<sup>36</sup> které začíná přiznáním vlastního hříchu nejenom současné generace, ale také té předchozí. Hřích je vyznáván přímo Hospodinu, proti kterému byl spáchán. Prosba, aby Hospodin nezavrhl svůj lid, aby nezhanobil כְּבוֹד כִּסֵּא *trůn své slávy* a nezrušil smlouvu se svým lidem, ukazuje, že כְּבוֹד כִּסֵּא označuje buď jeruzalémský chrám nebo samotný Jeruzalém.<sup>37</sup> Ve svém pozemském chrámě je Hospodin intronizován nad archou úmluvy, v těsné blízkosti cherubů (Iz 6,1-2; Žl 80,2; 99,1; 1Sam 4,4; 2Sam 6,2).<sup>38</sup>

<sup>31</sup> Perikopa Ex 33,18-23 se otvírá Mojžíšovou prosbou moci vidět כְּבוֹד Hospodina (v. 18). V odpovědi Bůh používá paralelní výraz כָּל-טוֹבֵי (v. 19) כָּל-טוֹבֵי [טוב] znamená jak *dobrotu*, tak i *krásu*, a proto může být כָּל-טוֹבֵי přeloženo buď jako *všechna moje dobrota* nebo jako *všechna má krása*, פָּנֵי (v. 20) a potom כְּבוֹדֵי (v. 22). V tomto úryvku slova כְּבוֹד, טוב a טוֹבֵי mají pouze za úkol zeslabit nebo zrelativizovat bezprostřední vidění Hospodina, protože člověk nemůže vidět Boha tváří v tvář. C. WESTERMANN, „כבד kbd schwer sein“, sl. 808. Viz D. K. STUART, *Exodus* (NAC 2; Nashville [TN]: Broadman & Holman 2006) 704-710.

<sup>32</sup> Normálně je imp. שְׁבִי *sed'* následován buď předložkou אֶל nebo עַל (viz začátek verše), zde se objevuje לְ. Srov. však Iz 3,26, kde se rovněž vyskytuje לְ ve stejném kontextu (לְאָרְץ תֵּשֵׁב *na zemi bude sedět*). J. N. OSWALT, *The Book of Isaiah: Chapters 40-66*, 239.

<sup>33</sup> R. W. KLEIN, *1 Samuel* (WBC 10; Waco [TX]: Word Books 1983) 18. Slovesa יָרַד Qal: *sestoupit*, spojení עַל-עַפְרָ יֹשֵׁב *sedět v prachu* a לְאָרְץ יֹשֵׁב *sedět na zemi* stojí v protikladu k Božímu jednání קוּם [Hi]; רוּם [Hi]; יֹשֵׁב [Hi]; נָחַל [Hi] v 2Sam 2,8.

<sup>34</sup> מִפֶּתַח se sice objevuje pouze třikrát v MT (Sdc 3,25; 1Pa 9,27; Iz 22,22), ale jeho význam (*klíč*) je jasný.

<sup>35</sup> Viz H. WILDBERGER, *Jesaja*, II, 849.

<sup>36</sup> Lundbom ho vymezuje vv. 19b-22, zatímco v. 19a připojuje k vv. 17-18. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 711.715.

<sup>37</sup> Např. podle A. WEISER, *Das Buch Jeremiah: Kapitel 1-25,14*, 147; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 317; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 438; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 203 a G. FISCHER, *Jeremia 1-25*, 487 označuje כְּבוֹד כִּסֵּא jeruzalémský chrám (Weiser mluví o arše ve velesvatyni).

V 17,12 se u Jeremiáše výraz כְּבוֹד כֶּסֶא objevuje podruhé. Izaiáš ve vidění na začátku svého povolání mluví o רֶם וְנִשָּׂא כֶּסֶא רֶם trůnu vysokém a vyvýšeném, který je v chrámě (Iz 6,1-3).<sup>39</sup> V Ezechielově vidění o příchodu אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל slávy Boha Izraele (Ez 43,1-9) je chrám definován nejprve jako מְקוֹם כֶּסֶאִי místo mého trůnu a hned v následujících slovech jako כְּפוֹת רַגְלֵי מְקוֹם מִסְתָּאִי místo podnoží mých nohou (v. 7).<sup>40</sup> Z druhé strany podle Žl 11,4 je Hospodin ve svém svatém chrámě a בְּשָׁמַיִם כֶּסֶאִי v nebesích (je) jeho trůn. V Iz 66,1 Hospodin říká, že הַשָּׁמַיִם כֶּסֶאִי nebe je můj trůn a země je označena za podnož jeho nohou. Podobně i Ezechiel ve svém prvním vidění (Ez 1,1-28) vidí דְמוּת כֶּסֶאִי podobu trůnu jako safírový kámen (v. 26). Z dalších paralelních výrazů ve stejném verši (Jer 17,12), které popisují chrám, מְרֹם מְרֹם מִן הַשָּׁמַיִם výšina od počátku a מְקוֹם מְקוֹם מִן הַשָּׁמַיִם místo našť svatyně, vyplývá, že כְּבוֹד כֶּסֶא zde spíše označuje trůn Hospodinův, který má sídlo v chrámu, jež je prototypem chrámu nebeského.<sup>41</sup>

## 1.2. 17,12aβ מְרֹם מְרֹם מִן הַשָּׁמַיִם Výšina od počátku!

Toto je druhé čestné jméno, které je dané jeruzalémskému chrámu. Substantivum מְרֹם se u Jeremiáše objevuje pětkrát (17,12; 25,30; 31,12; 49,16; 51,53). מְרֹם používané především v poezii označuje na prvním místě velikost (výšku) hor (2Kr 19,23 = Iz 37,24; Jer 31,12; Ez 17,23; 20,40; 34,14), pahorku (Jer 49,16), výšiny města (Př 9,3.14) a obecně místo, které je položeno nahoře (Iz 22,16; 26,5), takže někdy může být jednoduše přeloženo jako *vzhůru, navrch* (2Kr 19,22 = Iz 37,23; Žl 75,6).<sup>42</sup>

V rozšířeném smyslu slova může מְרֹם, zde přeložené jako *výšina* znamenat Boží obydlí, tedy nebe jako místo Božího přebývání.<sup>43</sup> Jer 25,30 říká, že יְהוָה מְרֹם יְשָׁאֵן Hospodin z výšiny vydá řev, což je potom specifikováno jako קְדָשׁוֹ וּמְנוּעוֹן a ze svého svatého

---

Z druhé strany např. D. B. DUHM, *Das Buch Jeremiah*, 147 a W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 334 identifikují כְּבוֹד כֶּסֶא s Jeruzalémem.

<sup>38</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 717.

<sup>39</sup> Stejné spojení רֶם וְנִשָּׂא כֶּסֶא vysoký a vyvýšený používá Bůh v Iz 57,15.

<sup>40</sup> Srov. Žl 26,8: מְנוּעוֹן בֵּיתְךָ וּמְנוּעוֹן מִן הַשָּׁמַיִם כְּבוֹדְךָ Hospodine, miluji obydlí tvého domu a místo přibytí tvé slávy.

<sup>41</sup> Podle A. S. PEAKE, *Jeremiah I-XXIV*, 224 a L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, 567 (srov. C. L. FEINBERG, „Jeremiah“, 486) označuje כְּבוֹד כֶּסֶא Jeruzalém jako v 3,17 a 14,21, ale především ze spojení מְקוֹם מְקוֹם מִן הַשָּׁמַיִם vyplývá, že כְּבוֹד כֶּסֶא znamená nejenom Jeruzalém, ale konkrétně chrám. K výrazu כְּבוֹד כֶּסֶא v ugaritských textech viz níže.

<sup>42</sup> H.-P. STÄHLI, „רֹם rûm hoch sein“, *THAT II*, sl. 757. Viz BDB, „מְרֹם“, 928-929, kde je מְרֹם dán význam 1. *height, elevation* (konkrétní), *elevated place*; 2. *height of heaven*; 3. adv. (přeneseně) *proudly*; 4. přeneseně používáno o urozených lidech; KB, „מְרֹם“, 565 se základním významem *Höhe / height* označuje 1. *Erhebung des Bodens, Geländes / elevation of ground, country*; 2. *hochgelegene Stelle, überlegener Platz, hoch / high place, position*; 3. (týkající se sociálního postavení) *hoch / high*; 4. (morálně) *überlegen / superior*; 5. *Höhe* (als Wohnort Gottes, 'Himmel') / *high* (abode of God, 'heaven'); *HALOT*, „מְרֹם“, I, 633 s počátečním významem *height* znamená 1. *a mountain top*; 2. *elevated site*; 3. *upward*; 4. *elevated* sociálně; 5. morálně; 6. označuje *heaven*.

<sup>43</sup> Pouze velmi zřídka מְרֹם s významem *nebe* není vázáno k Hospodinu (Jer 51,53). Srov. E. FIRMAGE – J. MILGROM – U. DAHMEN, „רֹם rûm“, *TWAT VII*, sl. 430.

obydlí.<sup>44</sup> Žl 102,20 dosvědčuje, že Hospodin קָדְשׁוֹ מִמְרוֹם הַשָּׁמַיִם *pohleděl ze svého svatého místa*.<sup>45</sup> V deuteronomistické teologii, jak to vyjadřuje Šalomoun ve své modlitbě (1Kr 8,30.32.34.36.45.39.43.49; srov. Dt 4,36), je nebe Hospodinovým obydlím, ačkoliv nebesa nebes ho nemohou obsáhnout (1Kr 8,27; srov. Jer 23,23). V některých textech מְרוֹם označuje Hospodinovo přebývání v Jeruzalémě na chrámové hoře. Tento význam přijímá מְרוֹם v Jer 31,12 a v Ez 20,40.<sup>46</sup> Podle Lundboma se מְרוֹם v Jer 17,12 vztahuje k nebeskému přebývání Hospodina,<sup>47</sup> ale protože v následujících slovech jsou použita substantiva מְקוֹם *místo* a מִקְדָּשׁ *svatyně*, které označují jeruzalémský chrám, také מְרוֹם se musí týkat spíše chrámu než Hospodinova nebeského přebývání.<sup>48</sup>

Adjektivum רִאשׁוֹן, které Jeremiáš používá desetkrát (7,12; 11,10; 16,18; 17,12; 33,7.11; 34,5; 36,28[bis]; 50,17), má základní význam *dřívější, první*, ve smyslu časovém מְרִאשׁוֹן znamená *od počátku*.<sup>49</sup> Duhm vysvětluje výraz מְרִאשׁוֹן historicky a dává ho do souvislosti s horou v zemi Mória, kde se Bůh zjevil Abrahámovi (Gn 22,2-19).<sup>50</sup> Z historického pohledu se Sión stává Hospodinovou svatyní pouze po dobytí Jeruzaléma králem Davidem a po vystavění chrámu během Šalomounova kralování (2Sam 5,4-12; 1Kr 6,1-38), i když se historický původ odvozuje od vyprávění o setkání Abrama s Melchisedechem, králem Šalemu, jehož Bůh אֱלֹהֵי אַבְרָם *Bůh nejvyšší*, který je stvořitelem nebe a země, je ztotožňován s Hospodinem (Gn 14,18-24).<sup>51</sup> Podle Lundboma použití slova מְרִאשׁוֹן ukazuje, že se nemůže jednat o jeruzalémský chrám nebo nějakou předchozí svatyni, protože pouze nebeský chrám, podobně jako i sama Moudrost, byly od počátku (srov. Př 8,22-23).<sup>52</sup>

Výraz מְרִאשׁוֹן se objevuje pouze zde. Při srovnání s מְרִאשׁוֹ, které rovněž může znamenat *od počátku*,<sup>53</sup> neznamena pouze *od počátku* ve smyslu absolutním,<sup>54</sup> ale *od počátku*,

<sup>44</sup> LXX místo קָדְשׁוֹ וּמִמְרוֹם *a ze svého svatého obydlí* čte ἀπὸ τοῦ ἁγίου αὐτοῦ *ze své svatyně*.

<sup>45</sup> Sloveso שָׁקַף v Hi neoznačuje prostě *dívat se*, ale *dívat se seshora dolů* z pozice toho, kdo pozoruje. HALOT, „שָׁקַף“, II, 1645: *to look down from above from the standpoint of the one observed*. V žalmech מְרוֹם často označuje Hospodinovo nebeské obydlí. Viz Žl 7,8; 10,5; 18,17 = 2Sam 22,17; 68,19; 92,9; 93,4; 102,20; 144,7.

<sup>46</sup> Viz také Ez 17,23, kde se objevuje výraz הַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל *hora výšiny Izraele* (= vysoká hora Izraele).

<sup>47</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 793.

<sup>48</sup> R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 358 říká jasně, že „the reference to the ‘height’ is to the temple mount“. Srov. také K. H. GRAF, *Der Prophet Jeremia*, 245-246; C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 215; A. WEISER, *Das Buch Jeremiah: Kapitel 1-25*, 14, 147.

<sup>49</sup> H.-P. MÜLLER, „רִאשׁוֹ *rōš* Kopf“, *THAT* II, sl. 709. Viz BDB, „רִאשׁוֹ“, 911-912 udávající význam *former, first, chief* a potom upřesňující 1. *former*; a. v čase *former*; b. místně *foremost*; 2. *first*; a. v čase; b. *first* v hodnotě, *chief*; 3. a. fem. s předl. jako rčení adverbialní; b. samostatně jako adv.; KB, „רִאשׁוֹ u. רִישׁוֹ“, 866-867: 1. *der erste (im Rang) / the first (position)*; 2. *vorangehend, früher, vormalig / preceding, former*; podobně také HALOT, „רִאשׁוֹ (ו)“, and „רִישׁוֹ“, II, 1168-1169. Srov. H. D. PREUB, „רִישׁוֹ“, *TWAT* VII, sl. 288.

<sup>50</sup> D. B. DUHM, *Das Buch Jeremiah*, 147.

<sup>51</sup> Srov. W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 406.

<sup>52</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 793.

<sup>53</sup> BDB, „רִאשׁוֹ“, 911: *from the beginning*; KB, „רִאשׁוֹ“, 865: *von Anfang an / from the beginning*; HALOT, „רִאשׁוֹ“, II, 1166: *from the beginning*.

<sup>54</sup> Tento význam má מְרִאשׁוֹ např. v Př 8,23; viz podobné slovo מְעוֹלָם v Př 8,22 a v Žl 93,2.

tedy odnepaměti.<sup>55</sup> Takový je význam slova מְרֹאֲשׁוֹ v Iz 41,26 a 48,16 (viz také Iz 40,21 a 41,4), kde je použito o počátku věcí, o kterých se mluví. V tomto smyslu může být jeruzalémský chrám מְרֹאֲשׁוֹ מִן־הַבְּרֵאשִׁית výšinou od počátku.<sup>56</sup>

V ugaritských textech se objevují výrazy, které pomáhají lépe pochopit význam slov מְרֹאֲשׁוֹ trůn a מְרֹאֲשׁוֹ výšina. Jeden z nich je „mrjm spn“ výšina severu, severní výšina (vrcholek Zafon[u]), který označuje horu, na níž má bůh Baal své sídlo.<sup>57</sup> Podle McKanea je pravděpodobné, že použití מְרֹאֲשׁוֹ v Jer 17,12 odráží toto chápání.<sup>58</sup> Hora Sión je, podobně jako i hora boha Baala, považována za horu „nadpřirozenou“ nebo „mytologickou“, tedy místo, kde přebývá Hospodin. Vnímání královské důstojnosti boha Baala, jak se objevuje v ugaritských textech, může vysvětlit spojení מְרֹאֲשׁוֹ מִן־הַבְּרֵאשִׁית trůn slávy, především úryvek, který popisuje Baalovo vyhnání „bmrym spn“ ze severní(ch) výšin(y), „l ksi mlkh“ z trůnu jeho králování, „l nht l kht drkth“ z místa oddechu, křesla jeho vlády (z podušky na křesle jeho vlády).<sup>59</sup> McKane vidí ve výrazu „ksi mlkh“, který překládá jako křeslo jeho svrchovanosti (vládnoucí moci) nebo trůn jeho svrchovanosti (vládnoucí moci), rovnocenné vyjádření k hebrejskému מְרֹאֲשׁוֹ מִן־הַבְּרֵאשִׁית, a proto je na základě této analogie možné říci, že všechny výrazy v Jer 17,12 zmiňují jeruzalémský chrám na hoře Sión jako místo Hospodinova přebývání a místo jeho trůnu. מְרֹאֲשׁוֹ מִן־הַבְּרֵאשִׁית od počátku se podle tohoto chápání tedy nevztahuje k nějakému historickému počátku, ale označuje transcendentní původ, který časnost nemůže obsáhnout.<sup>60</sup>

### 1.3. 17,12b מְרֹאֲשׁוֹ מִן־הַבְּרֵאשִׁית Místo naší svatyně!

Třetím čestným titulem daným chrámu je מְרֹאֲשׁוֹ מִן־הַבְּרֵאשִׁית místo naší svatyně. Substantivum מְרֹאֲשׁוֹ nacházejícím se u Jeremiáše 46krát<sup>61</sup> je velmi obecným termínem pro místo.<sup>62</sup> Sémantický význam je velmi široký: od fyzikálně-prostorového (Jer 8,3; 13,7; 24,9; 27,22; 29,14; 40,12; 45,5) jde přes označení řádu (Žl 104,8; Iz 13,13), hrobu (Jer 7,32; 19,11), zosobnění světa života, a to, co ho obklopuje (Jb 8,18; 20,9; Žl 103,16) až k městu (Jer 19,3.12; 40,2) a k zemi (Jer 7,7; 16,2.3). V kněžských textech jsou některé obřady vázány k místům uvnitř nebo vně chrámu, stanu setkávání, tábora nebo města (Lv 4,12; 6,4; 14,40.41.45; Nm 19,9). מְרֹאֲשׁוֹ také může označovat posvátná místa předchozích generací (Gn 28,11-22; Jer 7,12) nebo kultovní místa přítomného období (Jer 7,12).<sup>63</sup>

<sup>55</sup> H. GRAF, *Der Prophet Jeremia*, 246 překládá von Anfang an, von jeher.

<sup>56</sup> H. GRAF, *Der Prophet Jeremia*, 246; C. F. KEIL, *Jeremiah, Lamentations*, 284; C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 215; F. GEISEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 101.

<sup>57</sup> KTU 1.3 IV 1 (= Gibson 3 D 45); KTU 1.3 IV 35 (= Gibson 3 D 82); KTU 1.4 IV 19 (= Gibson 4 IV 19).

<sup>58</sup> Srov. G. R. DRIVER, *Canaanite Myths and Legends* (OTS 3; Edinburgh: T. & T. Clark 1956) 161 pozn. 27.

<sup>59</sup> KTU 1.3 IV 1-3 (= Gibson 3 D 45-47).

<sup>60</sup> W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 406. Lundbom poznamenává, že ugaritské texty neobsahují tvrzení, že Baalův dům je מְרֹאֲשׁוֹ, ale naopak je Baal popsán jako ten, který se těší ze stavby svého domu. Lundbom v tom vidí možnou polemiku proti Baalově kultu. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 793.

<sup>61</sup> Jer 4,7; 7,3.6.7.12.14.20.32; 8,3; 13,7; 14,13; 16,2.3.9; 17,12; 19,3.4(bis).6.7.11.12.13; 22,3.11.12; 24,5.9; 27,22; 28,3(bis).4.6; 29,10.14(bis); 32,37; 33,10.12; 40,2.12; 42,18.22; 44,29; 45,5; 51,62.

<sup>62</sup> S. AMSLER, „מְרֹאֲשׁוֹ qūm aufstehen“, *THAT* II, sl. 639.

<sup>63</sup> Viz J. GAMBERONI – H. RINGGREN, „מְרֹאֲשׁוֹ māqôm“, *TWAT* IV, sl.1116-1123.

V mnoha poetických a prorockých textech je מְקוֹם *místo* použito metaforicky a týká se svatyně. Ezechiel v 43,7 spojuje מְקוֹם כְּסֵאֵי מְקוֹם *místo mého trůnu* a רַגְלֵי מְקוֹם *místo podnoží mých nohou*, a tím zdůrazňuje Hospodinovu důstojnost.<sup>64</sup> V Jer 17,12 je מְקוֹם dáno do souvislosti s מְקוֹדֵשׁ *svatyní* jako v Iz 60,13 (zde Izaiáš podobně jako Ez 43,7 spojuje מְקוֹדֵשׁ מְקוֹם *místo mé svatyně* a רַגְלֵי מְקוֹם *místo mých nohou*), kde rovněž označuje jeruzalémský chrám.<sup>65</sup> Tak se výraz מְקוֹם stává jakýmsi slovním symbolem, kterým je popsán Sión ve svém transcendentální rozměru. Některé doxologie a teofanie se však neodvolávají na chrám (Žl 103,22; srov. 96,9-13; 98,4-9), ale pouze jedenkrát, a to v modlitbě týkající se zasvěcení chrámu pronesené Šalomounem, je nebe zmíněno jako מְקוֹם שְׁבִתְךָ *místo tvého* (= Hospodinova) *přebývání* (1Kr 8,30 = 2Pa 6,21).<sup>66</sup> V Iz 26,21 a Mi 1,3 Hospodin יֵצֵא מִמְּקוֹמוֹ *vychází ze svého místa*, aby soudil, což musí znamenat, že Hospodin vychází z nebe.<sup>67</sup>

Substantivum מְקוֹדֵשׁ, které se u Jeremiáše objevuje pouze dvakrát (17,12; 51,51), označuje *to, co je svaté* a obzvláště posvátné místo, tedy *svatyni*, dále svaté věci, jako jsou dary (Nm 18,29), a také označuje *svatost* jako takovou (Lv 19,30; 26,2).<sup>68</sup> Co se týká svatyně, jako מְקוֹדֵשׁ mohou být označeny jak pohanské (Iz 16,12), tak i starodávné izraelské svatyně (Joz 24,26), ale především se מְקוֹדֵשׁ vztahuje k jeruzalémskému chrámu a jeho okolí.<sup>69</sup> Existují jedno nebo dvě místa v Žalmech, kde by se מְקוֹדֵשׁ mohlo týkat nebeské svatyně (Žl 68,36 a 73,17),<sup>70</sup> ale v Jer 17,12 מְקוֹדֵשׁנֵנוּ *naše svatyně* odkazuje na jeruzalémský chrám.

<sup>64</sup> Podle J. GAMBERONI – H. RINGGREN, „מְקוֹם, māqôm“, sl. 1123-1124 také v Ez 3,12, kde se כְּבוֹד־יְהוָה *Hospodinova sláva* zvedá מִמְּקוֹמוֹ *svého místa*, označuje מְקוֹם svatyni. Block však upozorňuje na to, že מְקוֹם zde funguje jako jakási zkratka mnohem delší věty אֲשֶׁר אֵתָּה עוֹמֵד עָלָיו *místo, na kterém stojíš* (srov. Ex 3,5; Joz 5,15) nebo אֲשֶׁר עוֹמֵד שָׁם *místo, kde stál* (Gn 19,27). D. I. BLOCK, *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24* (NICOT; Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 1997) 132 pozn. 2.

<sup>65</sup> Srov. Žl 24,3, který nazývá chrám קְדוֹשׁ מְקוֹם *jeho svatým místem*.

<sup>66</sup> Srov. 1Kr 8,39.43.49 = 2Pa 6,30.33.39 s paralelním výrazem מְכוֹן שְׁבִתְךָ *sídlo tvého* (= Hospodinova) *přebývání*.

<sup>67</sup> J. GAMBERONI – H. RINGGREN, „מְקוֹם, māqôm“, 544. Někteří autoři (např. H. WILDBERGER, *Jesaja*, II, 999) se domnívají, že v Iz 26,21 Hospodin vychází z chrámu, jiní (např. J. D. W. WATTS, *Isaiah 1-33*, 342), že vychází z „his place in Zion“. Podle R. KESSLER, *Micha* (HThKAT; Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 1999) 86 מְקוֹם může označovat buď nebeskou svatyni, nebo svatou horu, popřípadě chrám na hoře Sión. F. I. ANDERSEN – D. N. FREEDMAN, *Micah: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24E; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 2000) 158 vysvětluje מְקוֹם tradičně jako „(celestial) abode“ a cituje J. JEREMIAS, *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10; Neukirchen-Vlyn: Neukirchener Verlag 1965) 11-15, i když na str. 162 říká, že מְקוֹם „can mean ‘shrine’“ a cituje C. L. MEYERS – E. M. MEYERS, *Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25B; Garden City [NY]: Doubleday & Company 1987) 55.

<sup>68</sup> H.-P. MÜLLER, „קדשׁ, qdš heilig“, *THAT* II, sl. 592; W. KORNFELD – H. RINGGREN, „קדשׁ, qdš“, *TWAT* VI, sl. 1186.

<sup>69</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 502. Viz BDB, „מְקוֹדֵשׁ“, 874. Často se objevuje u Ezechiela (5,11; 8,6; 9,6; 11,16; 23,38.39; 24,21; 25,3; 28,18; 37,26.28; 43,21; 44,1.5.7.8.9.11.15.16; 45,3.4.18).

<sup>70</sup> Tak M. DAHOOD, *Psalms II. 51-100: Introduction, Translation, and Notes* (AB 17; Garden City [NY]: Doubleday 1968) 192. Lorenzin k Žl 73,17 říká, že „non è chiaro se si tratti di una esperienza mistica di Dio nel tempio, o di una scoperta fatta durante lo studio delle antiche tradizioni presso la ‘scuola del tempio’ o ‘nella casa della Sapienza’ (cf. Pro 9,1-12).“ T. LORENZIN, *I Salmi: Nuova versione, introduzione e commento*



Podobná věta מִקְדָּשֵׁי מִקְדָּשֵׁי *místo mé svatyně* se objevuje také v Iz 60,13, kde מִקְדָּשֵׁי označuje rovněž jeruzalémský chrám. V Jer 51,51 se objevuje konstruktivní plurál בֵּית יְהוָה *svatyně domu Hospodinova*,<sup>71</sup> který se pojí s vnitřními částmi (= lod') chrámu zneuctěných pohany, kteří vstoupili do Hospodinova domu.<sup>72</sup> Chrátová nádvoří byla znesvěcena a rituálně znečištěna pohany v roce 587/586 př. Kr., kteří je zničili.

#### 1.4. 17,13α מִקְדָּשֵׁי יִשְׂרָאֵל יְהוָה *Naděje Izraele, Hospodine!*

Těmito slovy začíná chvála obracející se k Hospodinu. Substantivum מִקְדָּה může mít dva významy: 1. jestliže je odvozeno od slovesa קוה Qal: *doufat, očekávat*, pak má význam *naděje*;<sup>73</sup> 2. jestliže od slovesa קוה Ni: *nahromadit se*, znamená *nahromadění (vody)*.<sup>74</sup> U Jeremiáše se מִקְדָּה objevuje třikrát (14,8; 17,13; 50,7). Není úplně jasné, zda מִקְדָּה zde musí být přeloženo jako *naděje* nebo jako *nahromadění (vody)*, *rybník*, *kaluž* nebo něco podobného.<sup>75</sup>

Jer 14 obsahuje proroctví o suchu a jeho důsledcích (viz především vv. 1-6.12.13.15-16.18.22). V. 8 se nachází v kontextu společného vyznání hříšů, vyznání víry a prosby celého společenství, aby ho Hospodin zachránil a stále byl přítomný uprostřed svého lidu (14,7-9). Slova o soužení, ze kterého Hospodin zachraňuje מִקְדָּה יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעוֹ בְּעֵת צָרָה *naděje Izraele, jeho zachránce v čase soužení*), jsou vyřčena v této souvislosti. Počáteční slova מִקְדָּה יִשְׂרָאֵל jsou Božím přívlastkem, ke kterému LXX a některé rukopisy přidávají navíc κύριε / יְהוָה, které však chybí v MT.<sup>76</sup> מִקְדָּה má v tomto kontextu přednostně význam *naděje*. Jestliže však je צָרָה ve stejném verši interpretováno jako *sucho*, a ne v obecném smyslu *tíseň, úzkost*, potom podle Dahooda překlad מִקְדָּה jako *rybník, tůň, kaluž*, tedy *nahromadění vody*, je správný.<sup>77</sup>

V Jer 50,7 jsou uvedena slova, která nepřátelé Izraele říkali o Izraelitech, totiž že hřešili אֲבוֹתֵיהֶם יְהוָה וּמִקְדָּה *a (vůči) naději svých otců, Hospodinu*. Boží jméno יְהוָה zde

(I libri biblici – Primo Testamento 14; Milano: Paoline 2000) 307. Viz vysvětlení Žl 73,17 v F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 51-100* (HThKAT; Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 2000) 343-344.

<sup>71</sup> Podle G. L. KEOWN – P. J. SCALISE – T. G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52*, 357 je třeba vypustit י a číst sg. מִקְדָּשֵׁי, protože pl. מִקְדָּשֵׁי / מִקְדָּשֵׁי není na žádném jiném místě použit ve vztahu k Hospodinovu domu. Sg. bez přípony čtou Vg, Tg a Syr, zatímco LXX má τὰ ἅγια ἡμῶν *naše svatyně*. W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, II, 400 čte se LXX tvar מִקְדָּשֵׁינוּ *naše svatyně*.

<sup>72</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 793. W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah: Volume II. XXVI – LII* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark 1996) 1339 překládá בֵּית יְהוָה מִקְדָּשֵׁי jako *the sacred courts of Yahweh's house* (viz vysvětlení na str. 1341-1342).

<sup>73</sup> Dalším slovem se stejným významem *naděje* odvozeným od stejného slovesa קוה, je תְּקוּהָה, které Jeremiáš používá dvakrát (29,11; 31,17).

<sup>74</sup> BDB, „I. מִקְדָּה“, 876: *hope*; BDB, „II. מִקְדָּה“, 876: *collection, collected mass*; KB, „I. מִקְדָּה“, 559: *Hoffnung / hope*; KB, „II. מִקְדָּה“, 559: *Ansammlung / collected mass*; HALOT, „I. מִקְדָּה“, I, 626: *hope*; HALOT, „II. מִקְדָּה“, I, 626: *collecting place*; HALOT, „מִקְדָּה“, I, 626: *collecting pool, reservoir*; DEAB, „I. מִקְדָּה“, 247: *speranza, aspettativa*; DEAB, „II. מִקְדָּה“, 247: *raccolta, massa*.

<sup>75</sup> V MT se מִקְדָּה s významem *naděje* nachází ještě v 1Pa 29,15 a Ezd 10,2; מִקְדָּה s významem *nahromadění, množství (vody)* lze nalézt v MT sedmkrát (Gn 1,10; Ex 7,19; Lv 11,36; 1Kr 10,28[bis]; 2Pa 1,16[bis]).

<sup>76</sup> Ca. 15 rukopisů. J. B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, III, 78. Viz níže Jer 50,7 a 17,13.

<sup>77</sup> M. DAHOOD, „The Metaphor in Jeremiah 17,13“, 109: *O Pool of Israel who saved it in time of drought!*

stojí rovněž v přístavku. Podle Dahooda paralelismus s výrazem נְוֹה־צֶדֶק, který překládá jako *pole spravedlnosti*,<sup>78</sup> napovídá, že מְקוֹהּ zde má znovu stejný význam *rybník, tůň, kaluž* jako v předchozím případě.<sup>79</sup> Jestliže je však נְוֹה přeloženo jako *obydlí*, čemuž je dána přednost, potom může מְקוֹהּ velmi dobře znamenat *naděje*, jak předpokládají také další exegeté.<sup>80</sup>

Posledním místem, kde se u Jeremiáše מְקוֹהּ objevuje, je náš úryvek. Podle Dahooda paralelismus mezi מְקוֹהּ, které překládá jako *rybník (tůň, kaluž)*, a מְקוֹר *zdroj, pramen* v Sir 10,13 pomáhá v překladu Jer 17,13. Sir 10,13 čte מְקוֹהּ זָדוֹן חַטָּא וּמְקוֹרָהּ / יָבִיעַ כי מְקוֹהּ זָדוֹן חַטָּא וּמְקוֹרָהּ / יָבִיעַ protože *tůň (kaluž) pýchy je hřích a jeho pramen dává vytrysknout nečistotě*.<sup>81</sup> Z této metafory je podle Dahooda možné vyvodit, že spojení מְקוֹהּ יִשְׂרָאֵל יהוה, tradičně překládané jako *ó, Hospodine, naděje Izraele!*, ve skutečnosti znamená *Hospodin je tůň (kaluž) Izraele*, protože tato metafora souhlasí s obrazem מְקוֹר מַיִם חַיִּים *zdroje živých vod* objevujícím se na konci verše.<sup>82</sup> Holladay proto překládá výraz מְקוֹהּ יִשְׂרָאֵל jako *ó, rybníku (tůni, kaluži) Izraele*, což zdůrazňuje obraz vod ve v. 13bβ.<sup>83</sup>

מְקוֹהּ však může mít bez problémů význam *naděje*, dokonce je tomuto významu dána přednost, jestliže je na vv. 5-13 pohlíženo v kontextu falešné důvěry v protikladu k pravé důvěře, kterou je Hospodin, jak je navrženo v této práci. Hospodin je jedinou nadějí Izraele nejenom v krizových situacích, ale stále. Je možné, že Jeremiáš použil vědomě slovo מְקוֹהּ s tímto dvojitým významem, protože zesiluje obraz Hospodina jako מְקוֹר מַיִם חַיִּים *zdroje živých vod* ve v. 13bβ.<sup>84</sup> Překlad navržený v této práci proto sleduje význam *naděje*,<sup>85</sup> který následují také ostatní překlady.

---

<sup>78</sup> נְוֹה má dva základní významy: 1. *pastvina, pastva* a 2. *obydlí, bydlíště*. BDB, „נְוֹה“, 627 udává význam *abode of shepherd*, nebo *flocks*, poeticky *habitation*; KB, „נְוֹה“, 601: 1. *Weideplatz / pasture-ground*; 2. *> Stätte / place, abode*; HALOT, „נְוֹה“, I, 678: 1. *grazing place*; 2. *stopping place, settlement*.

<sup>79</sup> M. DAHOOD, „The Metaphor in Jeremiah 17,13“, 109-110: *Yahweh, the Field of Justice and the Pool of their Fathers*.

<sup>80</sup> Viz komentář R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 820, který překládá jako *hope* a odkazuje na Jer 17,13 (Hospodin jako naděje Izraele); W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, II, 391 dává מְקוֹהּ také význam *hope* a odkazuje na Jer 14,8 (str. 416); rovněž G. L. KEOWN – P. J. SCALISE – T. G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52*, 345 překládají jako *hope* a poznamenávají, že LXX zde uvádí τῷ συναγωγῶντι (*proti tomu, kdo shromažďuje* a čte קוֹהּ II *nahromadit* (str. 354); W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, II, 1251 překládá מְקוֹהּ jako *abiding home* a následuje M. WALLENSTEIN, „Some Lexical Material in the Judean Scrolls“, *VT* 4 (1954) 214. Takovou interpretaci podporuje podle McKanea text 1Pa 29,15, kde místo מְקוֹהּ נְאִין *a není naděje* LXX čte καὶ οὐκ ἔστιν ὑπομονή *a není trpělivost, vytrvalost* a Vg má „et nulla est mora“ (str. 1257-1258).

<sup>81</sup> *Since sin is the pool of pride, and its fountain pours forth filth.*

<sup>82</sup> מְקוֹהּ má tento význam např. v Ex 7,19. M. DAHOOD, „The Metaphor in Jeremiah 17,13“, 109-110; M. DAHOOD, „Congruity of Metaphors“, *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner* (eds. B. HARTMANN A KOL.) (VTSup 16; Leiden: E. J. Brill 1967) 46.

<sup>83</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 500: *O pool of Israel*. Podle van Heckea zde velmi pravděpodobně מְקוֹהּ znamená *well*. P. VAN HECKE, „Metaphorical Shift in the Oracles against Babylon (Jeremiah 50-51)“, *SJOT* 17 (2003) 68-88. P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 229 překládají *the hope / spring*, aby zdůraznili a upozornili na slovní hříčku, kterou Jeremiáš používá.

<sup>84</sup> Srov. M. FISHBANE, „The Well of Living Water: A Biblical Motif and Its Ancient Transformations“, „*Sha'arei Talmon*“: *Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon* (eds. M. FISHBANE – E. TOV) (Winona Lake [IN]: Eisenbrauns 1992) 6.

Jméno **יִשְׂרָאֵל** se objevuje u Jeremiáše celkem 125krát.<sup>86</sup> V proroctví před exilem význam jména **יִשְׂרָאֵל** nebyl nijak vážněji zpochybněn skutečností, že království bylo rozděleno a samotný výraz v úzkém smyslu označoval severní království, ale termínem **יִשְׂרָאֵל** se pokračovalo v označení celého Božího lidu. Tato jednota měla vliv na kázání proroků.<sup>87</sup> Pro Jeremiáše je Izrael lid svatý pro Hospodina (2,3: **קָדֵשׁ יִשְׂרָאֵל לַיהוָה**; srov. 10,16), je to jeho lid (2,31; 7,12; 9,14; 12,14; 23,2), Hospodin je Bohem Izraele (7,3; 11,3; 13,12; 19,3.15; 21,4; 23,2; 25,15; 30,2; 32,36; 33,4; 34,2; 37,7), Hospodin je Izraelův svatý (50,29; 51,5).<sup>88</sup> Výraz **יִשְׂרָאֵל** v Jer 17,13 označuje celý Boží lid, pro který je Hospodin jedinou nadějí.

## 2. Hospodin – jediná naděje Izraele (17,13aβ-b)

Po chvále jeruzalémského chrámu a po chvále vzdané Hospodinu (vv. 12-13α) prorok nyní vyslovuje soud nad těmi, kteří se vzdalují od Hospodina, ukazuje na důsledky, které toto odklonění od Hospodina má a znovu zdůrazňuje jedinou naději pro Izrael, kterou je Hospodin. V. 13aβ-b je dalším zdůrazněním falešné důvěry v protikladu ke skutečné důvěře v Hospodina. Tím, kdo mluví, je prorok (v. 13aβ) a sám Hospodin (v. 13b). Tento oddíl se skládá za třech krátkých vět:

1. **כָּל-עֹזְבֵיךָ יִבְשׁוּ** *všichni, kteří tě opouštějí, se budou hanbit;*
2. **וְיִסְרִי בְּאֶרֶץ יִפְתָּבוּ** *a ti, kteří se ode mě vzdalují, budou zapsáni v zemi;*
3. **כִּי עָזְבוּ מְקוֹר מַיִם-חַיִּים אֶת-יְהוָה** *protože opustili zdroj živých vod, Hospodina.*

První dvě popisují pozitivním způsobem opuštění Hospodina, vzdálení se od něho a nakonec i důsledky takového odklonění, třetí věta teologicky vysvětluje, proč takový osud čeká toho, kdo se na tuto cestu vydá.

V. 13aβ-b představuje určitý problém: je třeba slovesa **יִבְשׁוּ** a **יִפְתָּבוּ**, která následují po vokativu **יְהוָה יִשְׂרָאֵל מְקוֹה נַדְיָה** *naděje Izraele, Hospodine* ve v. 13α, přeložit pomocí jusívu, nebo jako indikativy? Z gramatického pohledu jsou tyto výrazy dvojznačné. LXX si slovy *κατασχευθήτωσαν* *budou se hanbit* a *γραφήτωσαν* *budou zapsáni* (imp. aor. pas.) vybírá první možnost, zatímco Vg s „confundentur“ a „scribentur“ druhou. Holladay dává přednost překladu pomocí jusívu, protože vysvětluje text jako nářek (modlitbu), ve které má v. 13α

<sup>85</sup> LXX čte místo **מְקוֹה** slovo *ὑπομονή* *trpělivost*, Vg má „expectatio“, Tg s **יִשְׂרָאֵל טִיבוֹר** *naděje Izraele* a Syr s „sbrh d'jsr'jl“ *naděje Izraele* následují MT.

<sup>86</sup> Ze 125 míst, které lze nalézt u Jeremiáše, se devětkrát objevuje spojení **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** *synové Izraele*, 28krát se týká bývalého severního království, na 53 místech se objevuje ve spojení s různými Božími apelativy (35krát **יְהוָה יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** *Hospodin zástupů, Bůh Izraele*; 14krát **יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** *Hospodin, Bůh Izraele*; dvakrát **יְהוָה יִשְׂרָאֵל קָדוֹשׁ** *svatý Izraele* [50,29; 51,5]; dvakrát **יְהוָה יִשְׂרָאֵל מְקוֹה נַדְיָה** *naděje Izraele* [14,8; 17,13]) a na zbývajících 35 místech se zdá, že má širší význam. H.-J. ZOBEL, „**יִשְׂרָאֵל**, „*jišrā'el*“, TWAT III, sl. 992.

<sup>87</sup> To je důvodem, proč se nějaký prorok z jižního království jako Amos (srov. 7,12) objevuje v severním království, používá pro označení lidu tohoto království jméno **יִשְׂרָאֵל** (4,12) nebo (když mluví v Hospodinově jménu) **עַמִּי יִשְׂרָאֵל** *můj lid Izrael* apod. Jak uzavírá Wolff, **יִשְׂרָאֵל** zde jasně znamená *lid Boží*. H. W. WOLFF, *Dodekapropheton 2: Joel und Amos* (BKAT 14.2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1969) 200.

<sup>88</sup> Viz H.-J. ZOBEL, „**יִשְׂרָאֵל**, „*jišrā'el*“, sl. 1006-1008.

stejnou funkci jako v Jer 14,8.<sup>89</sup> Jestliže je však text interpretován z pohledu naděje a důvěry, jak je navrženo v této práci, jsou následující slovesa vnímána jako vyznání víry a jistoty, která vyjadřuje, že to, co je ohlášeno, se také stane těm, kdo se od Hospodina vzdalují. Přednost je proto dána indikativům.<sup>90</sup>

## 2.1. 17,13aβ כָּל-עֹזְבֵיךָ יִבְשׁוּ Všichni, kteří tě opouští, se budou hanbit.

V této větě zaznívá první odsouzení těch, kdo se od Hospodina vzdalují, a zároveň je ukázán důsledek takového rozhodnutí. Tím, kdo mluví, je v této chvíli sám prorok.

Sloveso עֹזב zde má velmi silný teologický význam. Používá se o těch, kteří se od Hospodina vzdalují s negativním důsledkem (יִבְשׁוּ *budou se hanbit*). Z 25 výskytů slovesa עֹזב u Jeremiáše v dobrých 13 případech lid opouští Hospodina (1,16; 2,13.17.19; 5,7.19; 9,12 [אֶת-הַחֹרֶתַי עֹזב *opustit můj zákon*]; 16,11[bis]; 17,13[bis]; 19,4; 22,9 [אֶת-בְּרִית עֹזְבוּ *opustili smlouvu*]), ve dvou případech je to sám Bůh, který opouští svůj lid nebo svůj dům (9,1; 12,7).<sup>91</sup> Text zde blíže nevysvětluje, co to znamená opustit Hospodina, ale z dalších úryvků u Jeremiáše vyplývá, že má na mysli obrácení se k pohanským božstvům a nechování se podle Zákona. Doslova עֹזב יְהוָה označuje pálení kadidla cizím bohům (1,16; 19,4), klanění se dílu svých rukou (1,16), přísahání při tom, co není Bůh (5,7), službu cizím bohům (5,19; 16,11), klanění se jim a jejich uctívání (16,11; 22,9), opouštění Zákona a nenaslouchání Hospodinova hlasu (9,12; 16,11), znesvěcování Jeruzaléma a naplnění města krví nevinných (19,4), konání zla a bouření se proti Hospodinu (2,19), cizoložení a dopouštění se kultovní prostituce (5,7; 9,1).

עֹזב יְהוָה *opustit Hospodina* stojí v protikladu k těm, kteří poznávají Hospodina jako מְקוֹה יִשְׂרָאֵל *naději Izraele* (v. 13aα). Holladay poznamenává, že dvojí použití slovesa עֹזב, z jedné strany pro popsání bohatství, které musí člověk v půli života opustit (v. 11), a z druhé pro popis těch, kteří se od Hospodina vzdalují, je pro Jeremiáše typické.<sup>92</sup> Jeremiáš větou כָּל-עֹזְבֵיךָ יִבְשׁוּ *všichni, kteří tě opouští* předjímá Hospodinovu odpověď ve v. 13bβ, tedy כִּי עֹזְבוּ מְקוֹר מַיִם-חַיִּים *protože opustili zdroj živých vod* (srov. 2,13).

Sloveso בּוֹש se u Jeremiáše objevuje celkem 35krát.<sup>93</sup> Podle Klopfensteina má בּוֹש ve všech svých tvarech něco společného jak se subjektivním *stydět se*, tak i s objektivním

<sup>89</sup> Holladay překládá: *may all who abandon you wither, and may those who turn from you be enrolled*. W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 500.502.

<sup>90</sup> Srov. T. POLK, *The Prophetic Persona: Jeremiah and the Language of the Self* (JSOTSup 32; Sheffield: JSOT Press 1984) 210. Takto text překládá i většina komentátorů.

<sup>91</sup> V ostatních případech lid opouští město (4,29; 48,28; 49,25), zemi (9,18), Babylón (51,9), laň opouští to, co porodila (14,5), je opuštěn úkryt (25,38), Edóm opouští své sirotky (49,11), sněhová pole mizí (lit. opouští) ze skal (18,14). Podle H.-P. STÄHLI, „עֹזב ‘zb verlassen‘“, *THAT* II, sl. 251 z asi 100 míst, kde je עֹזב používáno v teologickém kontextu, přibližně ve 40 případech Bůh opouští člověka a v 60 případech člověk opouští Boha, smlouvu s ním, jeho přikázání atd.

<sup>92</sup> W. L. HOLLADAY, „Style, Irony and Authenticity in Jeremiah“, 46.

<sup>93</sup> Jer 2,26.36(bis); 6,15(tri); 8,9.12(tri); 9,18; 12,13; 14,3.4; 15,9; 17,13.18(bis); 20,11; 22,22; 31,19; 46,24; 48,1(bis).13(bis).20.39; 49,23; 52,2(bis).12; 51,17.47.51. Podle G. LISOWSKY – L. ROST, „בוֹש“, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, 204-205 lze בוֹש najít 34krát, ale ve výčtu chybí ještě jedenkrát Jer 6,15, kde se בוֹש objevuje dokonce třikrát. F. STOLZ, „בוֹש bōš zuschanden werden“, *THAT* I, sl. 270 hovoří o 36 výskytech.

zahanbit.<sup>94</sup> Podle Stolze je základním významem slovesa בּוֹשׁ význam *být odhalen* ve dvojitým smyslu: v objektivním smyslu znamená skutečnou situaci, tedy *být zničen*, ve smyslu subjektivním označuje pocit toho, který byl zničen, tedy *stydět se*.<sup>95</sup> Proto někteří exegeté dávají přednost překladu *být zničen*.<sup>96</sup>

Seebass se domnívá, že sloveso בּוֹשׁ vyjadřuje myšlenku, že někdo (nějaká osoba, město, lid) zažil zkušenost, ve které byly jeho důležitost a předchozí pozice převráceny. Někdo podstoupil riziko kvůli něčemu a vzal na sebe odvážný plán. Nyní musí přijmout důsledky tohoto plánu, takže musí nést opak (pohanu a hanbu) toho, co hledal, a je zahanben. Toto pokoření nenastalo kvůli nějakému subjektivnímu činu, ale neodmyslitelně patřilo k riziku, které podstoupil. בּוֹשׁ má proto podle něho vždycky pasivní odstín, dokonce i v kauzativních tvarech.<sup>97</sup>

Toto tvrzení je však problematičké. Naopak se zdá, že בּוֹשׁ má vždycky co do činění s nějakou negativní vlastností nebo zkušeností, která je důsledkem toho, že kodex chování, cti, postavení nebo očekávání není plně uskutečněn nebo je porušen.<sup>98</sup> Bechtel upozorňuje, že hanba jako taková může být vnímána také jako určitá sankce za nějaké chování ve společnosti (především tam, kde veřejné mínění slouží jako kontrola neslušných forem chování). Uvědomění si nechuti, se kterou se společnost staví k nepřijatelným formám chování, vede k pocitům hanby a studu. Záměrem je vyvolat hanbu a stud a v krajním případě také vyloučení z komunity. Podle Bechtela lze takové zahanbující činy ve starověkém Izraeli objevit jak v kontextu právním, tak i politickém a sociálním.<sup>99</sup>

Slovníky a lexikony uvádí pro sloveso בּוֹשׁ v Qal jako základní význam *stydět se, hanbit se*,<sup>100</sup> navržený překlad tvaru יִבְשׁוּ je *budou se hanbit*. יִבְשׁוּ může být interpretováno

---

<sup>94</sup> M. A. KLOPFENSTEIN, *Scham und Schande nach dem Alten Testament: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln bōš, klm und ḥpr* (ATANT 62; Zürich: Theologischer Verlag 1972) 49: *sich schämen* (subjektivní), *beschämt werden* (objektivní).

<sup>95</sup> F. STOLZ, „בוֹשׁ *bōš* zuschanden werden“, sl. 270.

<sup>96</sup> Viz především německé překlady C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 215; F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 101; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 116 a A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 143, které mají *(alle) werden zu Schanden / zuschanden*; srov. L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 99: *fracasan*.

<sup>97</sup> H. SEEBASS, „בוֹשׁ“, *TWATI*, sl. 571.

<sup>98</sup> P. J. NEL, „בוֹשׁ“, *NIDOTTE I*, 622.

<sup>99</sup> L. M. BECHTEL, „Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming“, *JSOT* 49 (1991) 47-76.

<sup>100</sup> BDB, „בוֹשׁ“, 101-102 udává význam *be ashamed* a potom rozlišuje: Qal: 1. abs. *feel shame*; 2. následuje בִּזְיוֹן *be ashamed of*, tedy *disconcerted, disappointed by reason of*; Pol: *delay (in shame)*; Hi: 1. *put to shame*; ptc. *one causing shame* nebo *acting shamefully*; 2. a. *put to shame*; b. *act shamefully*; c. *to be put to shame*; d. *be ashamed*; Hitpol: *ashamed before one another*; KB, „בוֹשׁ“, 115: Qal: *sich schämen* (müssen wegen) / *be ashamed of*; Pol: *zaudern zu / delay to*; Hi: I. *zu Schanden machen / put to shame*; ptc. *act shamefully*; II. 1. *mit Scham bedecken / put to shame*; 2. *sich schändlich benehmen / act shamefully*; 3. *beschämt dastehen / be ashamed*; Hitpol: *mit Scham erfüllt zeigen / appear being ashamed* (dřívější překlad: *were ashamed before one another*); DEAB, „בוֹשׁ“, 64-65: Qal: *avere vergogna, essere confuso*; Hi: I. 1. *coprire di vergogna; agire in modo vergognoso*; II. 1. *coprire di vergogna*; 2. *agire in modo vergognoso*; 3. *essere vergognoso*; Hitpol: *vergognarsi l'uno davanti all'altro*. HALOT rozlišuje mezi I בוֹשׁ a II בוֹשׁ. Prvnímu dává význam Qal: *to be ashamed*; Hi: A. 1. *to put to shame*; 2. *to act shamefully*; B. 1. *to put to shame*; 2. *to act shamefully*; 3. a. *to be ashamed*; b. *to be ruined*; Hitpol: *to be ashamed in front of each other*. HALOT, „בוֹשׁ“, I, 116-117. Druhému dává význam Qal: *to hesitate*; Pol: *to tarry*. HALOT, „בוֹשׁ“, I, 117.

jako výraz Jeremiášovy důvěry, která je charakteristická pro osobní nářek. Je zajímavé, že se sloveso בּוֹשׁ stejně často objevuje v Žalmech (34krát), a to většinou v nářcích. Text, který je velmi blízký Jer 17,13, co se týká použití indikativu, lze nalézt v Žl 6,11: יִבְשׁוּ יִיבְהָלוּ מְאֹד: *budou se hanbit a budou velmi vyděšeni všichni moji nepřátelé, vrátí se, budou se hanbit náhle.*<sup>101</sup> Velkým rozdílem mezi těmito dvěma texty je však skutečnost, že nepřátelé v žalmu jsou nepřátelé žalmisty, zatímco u Jeremiáše se jedná o Hospodinovy nepřátele.<sup>102</sup>

Text blíže nespécifikuje, co znamená יִבְשׁוּ *budou se hanbit* pro ty, kteří opouštějí Hospodina, ale protože mnohé další úryvky spojují sloveso בּוֹשׁ se soudem a s různými druhy trestu, lze uzavřít, že také zde יִבְשׁוּ znamená soud a potrestání. Jak poznamenává Lundbom, ve starověku měl stud velký význam, protože veřejné pokoření a zahanbení bylo běžné.<sup>103</sup>

V Jer 2,36 je řečeno, že dcera Siónská bude zahanbena Egyptem, podobně jako byla zahanbena Asýrií (2Kr 23,29-35). Pokoření ze strany Egypta nastalo v roce 609 př. Kr., kdy faraón Néko zabil krále Jóšijáše, odvěkl Jóachaza do Egypta a uložil zemi poplatek sto talentů stříbra a jeden talent zlata. בּוֹשׁ v 2,36 znamená tedy potrestání kvůli zlu, kterého se Izrael dopustil.<sup>104</sup> V Jer 6,15 by se měl lid hanbit za všechny ohavnosti, které spáchal, ale protože se nestydí, padne a bude potrestán (viz 8,9-10.12). V Jer 9,18 je בּוֹשׁ spojeno s opuštěním země, ve 14,3-4 se suchem jako trestem za hříchy lidu. Prorok v 17,18 svolává zlořečení na ty, kteří ho pronásledují, a toto zlořečení obsahuje také výraz יִבְשׁוּ. Z dalších Jeremiášových textů (22,22; 46,24; 48,1.13.20; 49,23; 50,2; 51,47; 51,51) vyplývá, že בּוֹשׁ je jiným slovem pro to *být potrestán*.<sup>105</sup> Zmínka o hanbě v 17,13 obsahuje tedy implicitně trest a odsouzení.

## 2.2. 17,13ba יִפְתָּחוּ בְּאָרְץ יִסְרָיִל A ti, kteří se ode mě vzdalují, budou zapsáni v zemi.

V této větě zaznívá druhé odsouzení těch, kteří se od Hospodina vzdalují. Mění se mluvčí, místo proroka nyní mluví sám Hospodin.

Výraz יִסְרָיִל, čtený jako *qérê* יִסְרָיִל,<sup>106</sup> je tvar od slovesa סּוּר, které znamená Qal: *vzdálit se, odklánět se*. U Jeremiáše se objevuje dohromady desetkrát (4,1.4; 5,10.23; 6,28[?]; 15,5; 17,5.13; 32,31; 32,40).<sup>107</sup> Sloveso סּוּר samo o sobě nemá nějaký specifický teologický význam, ale často je používáno k popisu chování lidu nebo jednotlivce ve vztahu

<sup>101</sup> Někteří autoři však dávají přednost jusívům. Tak např. L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos*, I, 189. Viz také Žl 71,24. Sloveso בְּהֵל vyjadřuje v Ni nejenom skutečnost *mít strach*, ale přímo *být vyděšen, poděšen*, tedy význam velmi silný. HALOT, „בהל“, I, 111: *to be horrified, to be out of one's senses*. Časové רִנֵּה znamená *náhle, v okamžiku*. DEAB, „רִנֵּה“, 385.

<sup>102</sup> T. POLK, *The Prophetic Persona*, 133-134.

<sup>103</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 284.

<sup>104</sup> J. W. OLLEY, „A Forensic Connotation of *Bôš*“, VT 26 (1976) 232.

<sup>105</sup> Viz H. SEEBASS, „בושׁ“, sl. 573-575.

<sup>106</sup> Viz výše *Textová kritika*.

<sup>107</sup> Lisowsky spojuje יִסְרָיִל v Jer 17,13 s adjektivem סּוּר, kterému dává význam *entartet / perverted / degeneratus*. G. LISOWSKY – L. ROST, „סור“, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, 995.

k Hospodinu.<sup>108</sup> V tomto verši, podobně jako i ve v. 5 (וּמִן־יְהוָה יָסוּר לְבוֹ) *a od Hospodina odklání své srdce*), má סור silný teologický význam, protože popisuje negativní vztah k Hospodinu. Téma vzdálení se od Hospodina je úzce spojeno také se slovesem עזב v předchozí větě, protože כָּל־עֲזֹבָיִךְ יִבְשׁוּ *všichni, kteří tě opouštějí* (v. 13aβ) je pouze jiný způsob, jak vyjádřit odpad a odvrácení se od Hospodina.<sup>109</sup>

V Jer 5,23 prorok(?)<sup>110</sup> popisuje srdce lidu jako srdce umíněné a vzpurné a říká, že סָרוּ וַיִּלְכוּ *vzdálili se a odešli*.<sup>111</sup> Ve výrazu סָרוּ סוֹרְרִים כָּל־בְּלִמָּה v 6,28 není úplně jasné, zda סָרוּ je konstruktivní participium plurálu od slovesa סור,<sup>112</sup> anebo konstruktivní plurál adjektiva סר, které znamená *tvrdohlavý, paličatý, rozezlený*, o čemž je přesvědčena většina komentátorů a exegetů.<sup>113</sup> V prvním případě by se znovu jednalo o vyjádření toho, že se lid vzdálil od Hospodina (*oni všichni se odvrací [jako] svéhlaví* nebo něco podobného). Jer 32,31 je jediným úryvkem u proroka Jeremiáše, kde je sloveso סור vloženo do úst samotnému Hospodinu. Ten ve svém rozhořčení vymýtí město (Jeruzalém), protože se lid dopustil velikého zla. V Jer 32,40 je סור použito v pozitivním smyslu v kontextu věčné smlouvy (jedná se o Hospodinův příslib), kterou jednou v budoucnosti Hospodin uzavře se svým lidem: וְאֶת־יְרֵאָתִי אֶתֵּן בְּלִבָּבְכֶם לְבִלְתִּי סוֹר מֵעַלַי *vložím svou bázeň do jejich srdce, aby neodstupovali ode mne*.<sup>114</sup>

V Jer 17,13 není blíže určeno, v čem přesně spočívá סור Qal: *vzdálit se, odklánět se* od Hospodina. Podobně však jako výraz יְהוָה עֹזֵב *opustit Hospodina* označuje obrácení se k pohanským božstvům a porušování Zákona, tak i סור od Hospodina znamená páchat zlo v nejrůznějších podobách (viz Jer 4,1-2; 5,24-31; Iz 1,16-17; Ez 6,9; 11,18).

Základním významem slovesa כתב je bezpochyby *vrýt, vyrýt, rytím zapsat*,<sup>115</sup> obecně potom znamená *psát, zapsat, podepsat*.<sup>116</sup> Z 21 výskytů, kde se u proroka Jeremiáše objevuje

---

<sup>108</sup> Z deseti výskytů u Jeremiáše se pouze jedenkrát (15,5) סור nevztahuje k Hospodinu.

<sup>109</sup> K dalším podobným slovesům (סוג Qal: *couvat, odstoupit*; מוּשׁ Qal: *ustoupit, vzdálit se*; סבב Qal: *obcházet, odbočit*; זור Qal: *odbočit*) viz L. A. SNIJDERS, „סור sūr“, sl. 804.

<sup>110</sup> Není jasné, kdo právě mluví, zda prorok nebo Hospodin. Viz J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 401.

<sup>111</sup> Viz Jb 34,27, kde Elífú prohlašuje, že ničemníci סָרוּ מֵאַחֲרָיו *odklonili se od něho* (= od Hospodina) a nevěšili si žádné z jeho cest. V 2Pa 25,27 je o králi Amasjášovi (ca. 802-766 př. Kr.) řečeno, že מֵאַחֲרָיו ... סָר *odklonil se... od Hospodina*; v 1Sam 12,20 prorok Samuel vyzývá lid: אַל־תִּסְרוּ מֵאַחֲרֵי יְהוָה *nevzdalujte se od Hospodina*.

<sup>112</sup> Tak L. A. SNIJDERS, „סור sūr“, sl. 808.

<sup>113</sup> BDB, „סר“, 711; KB, „סר“, 667; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 449. Někteří autoři (W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 154.155; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 228; HALOT, „סר“, I, 768 [s otazníkem]) navrhují číst jako שָׁרוּ *přední muži*.

<sup>114</sup> V pozitivním smyslu je סור použito o judském králi Chizkijášovi ([727]719-699 př. Kr.), o kterém je v 2Kr 18,6 řečeno, že מֵאַחֲרָיו לֹא־סָר *neodvrátil se od něho* (= od Hospodina).

<sup>115</sup> Lze to poznat především z paralelního použití sloves חרש Qal: *orat, vyrýt* (Jer 17,1); חקק Qal: *vyrýt, vytesat* (Iz 30,8); חצב Qal: *lámát kámen, tesat* (Jb 19,24); באר Pi: *zaznamenat, zřetelně napsat, vyrýt* (Dt 27,8; Hab 2,2); פתח Pi: *vyrýt, vyřezat* (Ex 28,36); חרת Qal: *vydlabat, vyrýt*.

כתב (17,1.13; 22,30; 25,13; 30,2; 31,33; 32,10.12.44; 36,2.4.6.17.18.27.28.29.32; 45,1; 51,60[bis]), se dobrých 17 případů týká psaní do knihy nebo na svitek.<sup>117</sup> Kořen כתב se v MT neobjevuje zdaleka tak často (ca. 220krát) jako slovesa אמר Qal: říkat (ca. 5280krát) a רבר Pi: mluvit (ca. 1100krát). Z tohoto srovnání vyplývá, že vyřčené slovo bylo v Izraeli mnohem důležitější než slovo zapsané a bylo základním výrazovým prostředkem lidské komunikace a Božího zjevení.<sup>118</sup>

Spojení יִכְתְּבוּ בְּאָרֶץ lze najít pouze zde<sup>119</sup> a je otázkou, co přesně tato metafora znamená. Gunkel dává substantivu אֶרֶץ význam *podsvětí, onen svět*,<sup>120</sup> a proto ho takto mnozí překládají.<sup>121</sup> Tg jde tímto směrem, když čte בגיהנום v Gehinnom.

Jaké jsou důvody k tomu interpretovat slovo אֶרֶץ jako *podsvětí*? Je jich několik:

1. Podsvětí bylo obvykle umísťováno do hlubin země.
2. Mrtvola byla pohřbívána do země.
3. Další výrazy, které mají fyzický význam (בֹּרַר *jáma*, קֶבֶר *hrob*, עָפָר *prach*, שֶׁחַר *úsvit, jitřenka*), mohou také znamenat podsvětí.<sup>122</sup>
4. Podobné výrazy v příbuzných jazycích znamenají rovněž podsvětí, onen svět.

Exegeté předkládají velmi mnoho různých odlišných textů, ve kterých by אֶרֶץ mohlo znamenat *podsvětí, onen svět*.<sup>123</sup> To však ukazuje na to, že se nezabývají podrobně svými

<sup>116</sup> Viz významy v BDB, „כָּתַב“, 507-508: 1. write; 2. = write down, describe in writing; 3. = register, enroll; 4. = decree; srov. KB, „כתב“, 459-460; HALOT, „כתב“, I, 503-504; DEAB, „כתב“, 205-206 udává význam 1. scrivere; 2. incidere; 3. iscrivere (do seznamu); 4. descrivere; 5. firmare.

<sup>117</sup> Pouze čtyřikrát u Jeremiáše sloveso כתב znamená psát na něco jiného (17,1 [עַל־לִבָּם na tabulku jejich srdce]; 17,13 [בְּאֶרֶץ v zemi]; 22,30 [אֶת־הָאִישׁ הַזֶּה tohoto muže] a 31,33 [עַל־לִבָּם na jejich srdce]).

<sup>118</sup> H. HAAG, „כָּתַב kātāb“, TWAT IV, sl. 388.

<sup>119</sup> V Joz 18,4.6.8.9 se objevuje výraz אֶת־הָאֶרֶץ כתב, který znamená popsat (= prozkoumat) zemi (muži, kteří jí procházejí).

<sup>120</sup> Srov. H. GUNKEL, *Ausgewählte Psalmen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1905) 273 pozn. 2, kterého následuje W. BAUMGARTNER, *Die Klagegedichte des Jeremia*, 40. Co se týká příkladů z ugaritštiny, viz také M. DAHOOD, „The Value of Ugaritic for Textual Criticism“, *Bib* 40 (1959) 165-166; M. DAHOOD, „The Metaphor in Jeremiah 17,13“, 110.

<sup>121</sup> Tak W. BAUMGARTNER, *Die Klagegedichte des Jeremia*, 40: der Scheol (zugeschrieben); M. DAHOOD, „The Value of Ugaritic for Textual Criticism“, 164.165: in hell; M. DAHOOD, „The Metaphor in Jeremiah 17,13“, 109: in the nether world; NRSV: in the underworld. Viz také W. A. M. BEUKEN, „Deine Toten werden leben“ (Jes 26,19): ‘Kindliche Vernunft‘, *Schriftauslegung in der Schrift: Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag* (ed. R. G. KRATZ – T. KRÜGER – K. SCHMID) (BZAW 300; Berlin – New York: W. de Gruyter 2000) 148. BDB, „אֶרֶץ“, 76 říká, že אֶרֶץ je used even of Sh’ôl a cituje Jb 10,21.22 odvolávající se také na Žl 139,15 a Iz 44,23.

<sup>122</sup> Viz kompletní seznam různých návrhů v N. TROMP, *Primitive conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament* (BibOr 21; Rome: PBI 1969) 23-128.

<sup>123</sup> Viz seznam těchto textů v P. S. JOHNSTON, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament* (Leicester: Apollon – Downer Grove [IL]: Intervarsity Press 2002) 100.



návrhy nebo návrhy druhých. Podle Johnstona pouze v několika málo textech by אָרֶץ mohlo mít tento význam.<sup>124</sup>

Obvyklým slovem pro *podsvětí, onen svět* je substantivum שְׂאוֹל označující *říši mrtvých*, „*ne-svět*“, které se však u Jeremiáše nevyskytuje.<sup>125</sup> Výraz patří především do poetického jazyka, polovina výskytů se objevuje v Žalmech (šestnáctkrát), v knize Přísloví (devětkrát) a v knize Job (osmkrát).<sup>126</sup> Jako synonymum substantiva שְׂאוֹל se nachází אֲבֵרֹן, které znamená *podsvětí, říše zemřelých*, je doloženo pouze šestkrát, a to pouze v poetických textech (Žl 88,12; Př 15,11; 27,20 [q<sup>érê</sup>]; Jb 26,6; 28,22; 31,12).<sup>127</sup> Protože je podsvětí umístěno v zemi nebo pod zemí, může být označeno jako אֶרֶץ תַּחְתִּית *dolní země* ([prostorově] Ez 31,14.16.18; 32,18.24) nebo אֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת *útroby země* (Iz 44,23; Ez 26,20; Žl 63,10).<sup>128</sup> Je proto těžké říct, že samotné slovo אָרֶץ má tento význam.

Spojení יִכְתְּבוּ בְּאָרֶץ יְכַתְּבוּ *budou zapsáni v zemi* v Jer 17,13 může být protikladem k výrazu לְחַיִּים כָּתוּב בְּסֵפֶר *zapsaný k životu* (Iz 4,3) nebo k obratu כָּתוּב בְּסֵפֶר *psát do knihy*, který lze nalézt na více místech (אֲשֶׁר כָּתַבְתָּ נֹא מִסְפָּרָךְ מִחַנִּי *vymaž mě, prosím, ze své knihy, kterou píšeš* v Ex 32,32;<sup>129</sup> אֲלֵי־יִכְתְּבוּ אֶת־צְדִיקִים וְעַם צְדִיקִים *at' jsou vymazáni z knihy života (živých) a se spravedlivými at' nejsou zapsáni* v Žl 69,29; כָּל־הַנִּמְצָא כָּתוּב בְּסֵפֶר *každý nalezený (a) zapsaný v knize* v Dn 12,1 a rovněž v Ml 3,16: כָּל־הַנִּמְצָא כָּתוּב בְּסֵפֶר). Obraz knihy života se nachází také v intertestamentární literatuře (1Henoch 47,3: *V oněch dnech jsem viděl Hlavu dnů, jak sedí na trůnu své slávy; před ním byly otevřeny knihy života*; 104,1: *Přísahám vám, že v nebesích si vás andělé provždy zapamatují před slávou Velikého a vaše jména budou zapsána před slávou Nejvyššího*)<sup>130</sup> a v NZ (Lk 10,20; Žd 12,23; výslovně ve Zj 3,5; 13,8; 20,12.15; 21,27). Podle Iz 1,28 bude konec nevěrných a hříšníků stejný, protože budou zničeni. Je možné, že spojení יִכְתְּבוּ בְּאָרֶץ *znamená* pouze, že nevěrní a ti, kteří odpadají od Hospodina, musí zemřít.<sup>131</sup>

<sup>124</sup> P. S. JOHNSTON, *Shades of Sheol*, 101; J. BERGMAN – M. OTTOSSON, „אָרֶץ 'erets“, 399 říkají, že někdy אָרֶץ použité samostatně může znamenat *podsvětí* nebo alespoň odkazovat na שְׂאוֹל, ale citují pouze Iz 26,19 a Jon 2,7.

<sup>125</sup> U proroků se objevuje pouze u Iz (devětkrát [desetkrát]), Ez (pětkrát), Oz (dvakrát); Am (jedenkrát); Jon (jedenkrát) a Hab (jedenkrát). G. LISOWSKY – L. ROST, „שְׂאוֹל“, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, 1390 nezapočítává Iz 7,11 (lok. שְׂאוֹל).

<sup>126</sup> V MT se שְׂאוֹל nachází 65krát, jestliže se připojí i lok. שְׂאוֹל v Iz 7,11, jedná se o 66 výskytů. A. EVEN-SHOSHAN (ed.), „שְׂאוֹל“, *NCOT*, 1098 nezahrnuje Iz 7,11.

<sup>127</sup> G. LISOWSKY – L. ROST, „אֲבֵרֹן“, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, 12 a A. EVEN-SHOSHAN (ed.), „אֲבֵרֹן“, *NCOT*, 6 nezapočítávají Př 27,20 (q<sup>érê</sup>).

<sup>128</sup> Výrazy תַּחְתִּית a תַּחְתִּיּוֹת jsou tvary f. od slova תַּחַת *dolní, spodní* (prostorově), *spodní místo*. Viz DEAB, „תַּחַת“, 450.

<sup>129</sup> Existují dokonce tři různá slovesa od stejného kořene מָחָה. První znamená Qal: 1. *osušit*; 2. *smazat, vymazat, setřít* > *zpuštotit, zničit*, druhý Qal: *dotknout se, dosáhnout, narazit* a třetí Pu: *obsahovat morek* (existuje pouze tvar ptc. Pu). V našem kontextu má מָחָה první význam, tedy *smazat, vymazat* (imp. Qal מִחֵנִי a jus. Ni יִמְחוּ וְעַם צְדִיקִים). Viz DEAB, „I מָחָה“, 226; DEAB, „II מָחָה“, 227; DEAB, „III מָחָה“, 227.

<sup>130</sup> Český překlad je převzat ze Z. ZOUŠEK (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti: I. Mimobiblické židovské spisy – Pseudepigrafy* (Praha: Vyšehrad 1998) 113.179.

<sup>131</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 798. Již starověcí autoři sv. Ambrož a sv. Augustin dávali tento výraz do souvislosti s Ježíšovým psaním po zemi v Jn 8,6.8. Viz např. U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*

Jiní exegeté dávají při překladu אָרֶץ přednost významu *prach* nebo *země* (ve významu *zemina*), protože předpokládají, že se věta יִכְתְּבוּ בְּאָרֶץ vztahuje k psaní do země nebo do prachu. Může být tedy velmi lehce napsáno a smazáno.<sup>132</sup> LXX v tomto kontextu čte ἐπὶ τῆς γῆς v (*na*) *zemi*, Vg má „in terra“ a stejně tak i Syr („b'r“ do *země*). Podle Weisera je psaní na zem symbolickým činem, kdy jména těch, kdo se odvrátili od Hospodina, byla zapsána do země jako předzvěst toho, že takové osoby budou pošlapány a vymazány ze společenství.<sup>133</sup> Rudolph si všímá kontrastu mezi psaním, které lze vymazat, a psaním nesmazatelným. Hřích Izraele je vyryt na tabulky jejich srdcí שְׁמִיר בְּצַפְרֵן *hrotem z nejtvrďšího kamene* (Jer 17,1),<sup>134</sup> ale nápis, která může uchovat jejich památku a zachránit je před zapomením, je pouze vyryt prstem do prachu.<sup>135</sup>

Proti překladu *prach* nebo *půda*, *země* mluví skutečnost, že kdyby se jednalo o psaní do země nebo do prachu, hebrejščina by pravděpodobně použila slova אֲרָמָה *země* (= půda, ornice), a ne אָרֶץ.<sup>136</sup> Zdá se, že אָרֶץ má zde s velkou pravděpodobností význam *země*<sup>137</sup> a spojení יִכְתְּבוּ בְּאָרֶץ, v této práci přeloženo jako *budou zapsáni v zemi*, neznamena nic jiného, než že ti, kdo odpadli od Hospodina, musí zemřít.

### 2.3. 17,13bβ אֶת־יְהוָה כִּי עָזְבוּ מִיַּם־חַיִּים מִקּוֹר מְקוֹרָאָהּ *protože opustili zdroj živých vod, Hospodina*

Zatímco dvě předchozí věty (יִשּׁוּ כָּל־עֲזוֹבָיוּד *všichni, kteří tě opouští, se budou hanbit* [v. 13aβ] a יִסּוּרֵי בְּאָרֶץ יִכְתְּבוּ *a ti, kteří se ode mě vzdalují, budou zapsáni v zemi* [v. 13bα]) vyjadřují pozitivním způsobem vzdání se od Hospodina a odsouzení, které toto rozhodnutí přináší (יִכְתְּבוּ; יִסּוּרֵי בְּאָרֶץ), tato slova teologicky zdůvodňují, proč k tomu dochází. Znovu se zde opakuje sloveso עָזַב, které má stejný teologický význam jako ve v. 13aβ (Qal: *opustit*). Je to lid, který opouští Hospodina, tedy obrací se k cizím bohům a porušuje smlouvu.<sup>138</sup>

Substantivum מִקּוֹר, které se u Jeremiáše nachází čtyřikrát (Jer 2,13; 8,23; 17,13; 51,36), je hebrejským výrazem označujícím *pramen, zřídlo, podzemní nebo podvodní zdroj*

(NTD 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000) 139; H. THYEN, *Studien zum Corpus Iohanneum* (WUNT 214; Tübingen: Mohr Siebeck 2007) 446.

<sup>132</sup> W. RUDOLPH, *Jeremia*, 116 a A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 143: *auf den Boden*; L. ALONSO SCHÖKEL, „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, 99: *en el polvo*; A. PENNA, *Geremia*, 152: *su la polvere*; BG: *nella polvere*; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 402: *in the dust*. Totéž říká také A. MILLARD, „Writing“, *NIDOTTE IV*, 1288.

<sup>133</sup> A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 148.

<sup>134</sup> Spojení שְׁמִיר בְּצַפְרֵן je tradičně překládáno jako *diamantovým hrotem*. Je lépe ho však přeložit jako *hrotem z nejtvrďšího kamene*, protože hrot mohl být z *diamantu*, ze *safíru* nebo z dalšího tvrdého kamene. Viz J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 776-777. Podle HALOT, „II שְׁמִיר“, II, 1563 je tradiční překlad slova שְׁמִיר jako *diamant* podepřen smyslem Jer 17,1; Ez 3,9 a Za 7,12 ve Vg a v Syr.

<sup>135</sup> W. RUDOLPH, *Jeremia*, 117.

<sup>136</sup> D. R. JONES, *Jeremiah*, 246.

<sup>137</sup> Tak D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 147; C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 215; F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, 101.102; J. BRIGHT, *Jeremiah*, 116; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 423; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 358; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 500; P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 229; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 48.794.

<sup>138</sup> Co to znamená *opustit Hospodina*, viz výše.

vody.<sup>139</sup> Deutero-Zachariáš v svém vidění předpovídá מְקוֹר נִפְתָּח, tedy *otevřený* (= tryskající) *pramen*, který omyje hříchy a nečistoty, tedy očistí lid od hříchů (Za 13,1).<sup>140</sup>

Pětkrát je מְקוֹר spojeno s חַיִּים *život* a vytváří tak výraz מְקוֹר חַיִּים *pramen života* (Žl 36,10; Př 10,11; 13,14; 14,27; 16,22). Dvě přísloví ho aplikují na moudrost (Př 13,14; 16,22), další na ústa (= slova) spravedlivého (Př 10,11). Jedno přísloví pak používá přímo spojení מְקוֹר חֵכְמָה *pramen moudrosti*, který vyjadřuje stejnou myšlenku (Př 18,4), a v Žl 68,27 se objevuje výraz מְקוֹר יִשְׂרָאֵל *pramen Izraele*, který lze interpretovat dvěma způsoby:<sup>141</sup> 1. jedná se o pramen Gichón v Jeruzalémě, kde začínalo procesí,<sup>142</sup> 2. jedná se o metaforu týkající se Hospodina jako počátku Izraele.<sup>143</sup> Jako symbolický výraz může מְקוֹר označovat ženu mládí (Př 5,18), v přeneseném smyslu pláč, tedy *pramen slz* (Jer 8,23),<sup>144</sup> nebo ženskou menstruaci, totiž *pramen krve* (Lv 12,7; 20,18[bis]).<sup>145</sup>

Spojení מְקוֹר חַיִּים *zdroj živých vod* v Jer 17,13<sup>146</sup> se objevuje rovněž v Jer 2,13 ve větě, která je téměř identická: מְקוֹר חַיִּים אָתִי עָזְבוּ אֲנִי *opustili mě, zdroj živých vod*. Výraz מְקוֹר חַיִּים je možné gramaticky přeložit dvěma způsoby: 1. jestliže se חַיִּים vnímá jako plurál od חַי znamenající *živý, žijící*, potom má מְקוֹר חַיִּים význam *živé vody* (nebo *živá voda*, jestliže se מַיִם překládá singulárem *voda*); 2. jestliže se חַיִּים znamená *život*, potom by מְקוֹר חַיִּים znamenalo *vody* (nebo *voda*) *života*. Význam celé věty by se však nezměnil. Vg čte „aquarum viventium“, LXX má πηγῆν ὕδατος ζῶντος, tedy *pramen vody života*.

Co znamená *živé vody* (*živá voda*) nebo *vody* (*voda*) *života*, vyplývá ze srovnání s dalšími texty. Kromě Jer 2,13 a 17,13 se מְקוֹר חַיִּים nachází ještě devětkrát v MT (Gn 26,19;

<sup>139</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 267. Tento význam má מְקוֹר v Oz 13,15; Jer 51,36 a Př 25,26.

<sup>140</sup> Viz C. L. MEYERS – E. M. MEYERS, *Zechariah 9-14: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25C; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 1993) 362-363.

<sup>141</sup> Někteří autoři však pozměňují text na מְקוֹר יִשְׂרָאֵל *ze shromáždění Izraele*. Viz H.-J. KRAUS, *Psalmen: II. Teilband. Psalmen 60-150* (BKAT 15.2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag<sup>5</sup>1978) 628; L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos*, I, 869.873.

<sup>142</sup> Takto spojení מְקוֹר יִשְׂרָאֵל vnímá J. JEREMIAS, *Das Königtum Gottes in den Psalmen: Israels Begegnung mit dem kanaänischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen* (FRLANT 141; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987) 72 pozn. 22.

<sup>143</sup> Tak F.-L. HOSSFELD, *Psalmen 51-100*, 255 (*von Israels Quelle her* [str. 244]). Podle M. E. TATE, *Psalms 51-100*, 167-168 může být výraz מְקוֹר יִשְׂרָאֵל chápán „in the sense of source or fountain of Israel, perhaps referring to the patriarch Jacob, or to the temple, or to Yahweh“. On sám překládá (*you who are*) *from the source of Israel*.

<sup>144</sup> Paralelní výraz *zřídla tvých očí* se nachází v ugaritských textech v *Legendě o Keretovi* (KTU 1.16 I 27). Český text viz O. STEHLÍK, *Ugaritské náboženské texty: Kanaánské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařtkání pozdní doby bronzové* (Praha: Vyšehrad 2003) 198. Ke vztahu mezi Jer 8,23 a paralelními ugaritskými texty srov. S. GEVIRTZ, „The Ugaritic Parallel to Jeremiah 8:23“, *JNES* 20 (1961) 41-46; O. LORETZ, „Jer 8,23 und KTU 1.16 I 26-28“, *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (éd. A. CAQUOT – M. DELCOR) (AOAT 212; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag – Kevelaer: Butzon & Bercker 1981) 297-299; R. S. HESS, „Hiphil Forms of QWR in Jeremiah VI 7“, *VT* 41 (1991) 348.

<sup>145</sup> Viz rozdělení v B. E. BEYER, „מְקוֹר“, *NIDOTTE* II, 1088, který rozlišuje: 1. význam literární (Jer 51,36; Oz 13,15); 2. zdroj života (Žl 36,9; Př 10,11; 13,14; 14,27; 16,22); 3. menstruaci (Lv 12,7; 20,18); 4. obrazné použití: a. zdroj slz (Jer 8,23); b. Hospodin jako pramen pro lid (Žl 68,27; Jer 2,13; 17,13); c. pramen jako nástroj očištění pro Davidův dům (Za 13,1); srov. H. RINGGREN, „מְקוֹר māqôr“, *TWAT* IV, sl. 1126-1128.

<sup>146</sup> Podle Jonesa je מְקוֹר חַיִּים vytrženo ze svého poetického kontextu a stává se jakýmsi popisným názvem (*descriptive title*). D. R. JONES, *Jeremiah*, 246. Neuvádí však žádné další důvody tohoto tvrzení.

Lv 14,5.50.51.52; 15,13; Nm 19,17; Pís 4,15; Za 14,8).<sup>147</sup> Ve všech těchto případech<sup>148</sup> je מַיִם־חַיִּים spojeno buď s בְּאֵר studnou (Gn 26,19; Pís 4,15), s כְּלִי־חֶרֶשׁ hliněnou nádobou (Lv 14,5.50.51.52; Nm 19,17)<sup>149</sup> nebo se slovesem רָחַץ Qal: *mýt, umývat se* (Lv 15,13).<sup>150</sup> Z toho vyplývá, že מַיִם־חַיִּים, lit. *živá voda*, znamená *voda pramenitá, tekoucí*, ne mrtvá voda v cisterně.<sup>151</sup>

V Jer 2,13 a 17,13 je tento obraz aplikován na Hospodina. Metafora tomu dobře odpovídá, protože Hospodin je nazýván jako חַיִּים אֱלֹהִים (Dt 5,26; 1Sam 17,26.36; Jer 10,10; 23,36), jako חַי אֱלֹהִים (2Kr 19,4.16; Iz 37,4.17; viz אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה חַי־אֲנִי *proto tak praví Hospodin Bůh: jakože jsem živ* v Ez 17,19; 33,27) a אֵל חַי (Joz 3,10; Žl 42,3; 84,3; Oz 2,1), což lze ve všech případech přeložit jako *Bůh živý*. Pouze Hospodin může přísahat לְעַלְמִי אֲנֹכִי חַי *já jsem živý navěky* (Dt 32,40), zatímco lidé přísahají חַי־יְהוָה *jakože je živ Hospodin* (Jer 4,2; 5,2; 12,16; 16,14.15; 23,7.8; 38,16).<sup>152</sup> V jednom krizovém okamžiku Jeremiáš téměř pochybuje o tom, že Hospodin je מַיִם־חַיִּים זְרוּחַ *zdroj živých vod*, a prohlašuje v 15,18b לֹא נֶאֱמָנוּ מַיִם לֹא נֶאֱמָנוּ *Jsi skutečně pro mě (pramen) klamný, vody, které nejsou jisté?*<sup>153</sup> Tento obraz se odvolává na potoky nebo řeky, které jsou během zimních dešťů velmi rychle plné vody, ale během léta jsou naopak vyschlé. Výraz מַיִם־חַיִּים stojí v protikladu k tomuto obrazu, když prohlašuje, že Hospodin je skutečným pramenem života, tedy dárcem jak materiálních, tak i duchovních darů.<sup>154</sup> Tato skutečnost je znovu podtržena zdůrazněním Hospodinova jména (אֱתֵיְהוָה) na konci verše, které vysvětluje metaforu, zesiluje a označuje konec Hospodinovy řeči.

<sup>147</sup> V A. EVEN-SHOSHAN (ed.), „מַיִם“, *NCOT*, 650-653 chybí Nm 19,17. Spojení מַיִם־חַיִּים se na více místech objevuje také v qumránských textech, kde podobně jako v Lv 14,5.50.51.52 a 15,13 označuje určitý druh vody určený k rituálnímu očišťování. Viz k tomu J. D. LAWRENCE, *Washing in Water: Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature* (SBLAB; Atlanta [GA]: Society of Biblical Literature 2006) 132-133.

<sup>148</sup> Jedinou výjimkou je Za 14,8, kde je מַיִם־חַיִּים spojeno s Jeruzalémem, z kterého vody poplynou.

<sup>149</sup> חֶרֶשׁ je hrnčířská hlína, כְּלִי־חֶרֶשׁ lze tedy přeložit jako *nádoba, (vypálená) hliněná nádoba*. DEAB, „חֶרֶשׁ“, 157.

<sup>150</sup> Téměř identická věta בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם רָחַץ *a umyje své tělo vodou* se nachází v Lv 22,6 a také v Nm 19,7.8, s akuz. se objevuje ještě v Lv 16,24.26.28 (בְּמַיִם וּרְחַץ אֶת־בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם), ale pouze v Lv 15,13 je k מַיִם přidáno navíc ještě חַיִּים (בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים) *a umyje své tělo tekoucí vodou*.

<sup>151</sup> BDB, „חַי“, 312 překládá מַיִם־חַיִּים jako *flowing, fresh water*; KB, „חַי“, 291 jako *fliessendes Wasser / flowing water*; HALOT, „חַי“, I, 308 má *running water*.

<sup>152</sup> Tato přísaha se často objevuje v knihách historických, např. v Sdc 8,19; Rt 3,13; 1Sam 14,39.45; 19,6; 20,3; 2Sam 4,9; 12,5; 15,21; 1Kr 1,29; 2,24; 17,1; 18,10.15; 2Kr 2,2.4.6; 5,20; 18,47. Viz poučení lidu v Dt 6,13 a 10,20, aby přísahal v Hospodinově jménu.

<sup>153</sup> Překlad tohoto verše obsahuje několik problémů. Počáteční לָמָּה *proč* (15,18a) umožňuje chápat tuto větu jako otázku (proti W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 447; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 350 a dalším); inf. abs. הָיָה zesiluje sloveso רָחַץ, a proto není nutné podle BHS a některých dalších autorů měnit הָיָה na הָיָה *běda; לֹא נֶאֱמָנוּ מַיִם* *vody, které nejsou jisté* (lit. *věrné*). J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 746.

<sup>154</sup> Viz E. K. HOLT, „The Fountain of Living Water and the Deceitful Brook: The Pool of Water Metaphors in the Book of Jeremiah (MT)“, 109.

## Kapitola pátá: Shrnutí

Vv. 5-8 jsou textem o důvěře v obecném smyslu, který může být aplikován na jakoukoliv osobu žijící v kterékoliv době. V. 6 ukazuje na několika obrazech, jaké jsou důsledky zlořečení proneseného ve v. 5. Prvním z nich je *בְּעֵרְעָר בְּעֵרְבָה* bude jako tamaryšek v pustině. Ten v sobě obsahuje ničivý následek nedůvěry v Hospodina, protože *עֵרְעָר* je trvale vystaven slunci a žáru v *עֵרְבָה*. Bez nebo jenom s malým množstvím vody nutné k potřebnému růstu musí stále bojovat, aby si zachránil život, a tak jde vstříc neodvratnému konci, protože nemůže trvale přežít. Druhým důsledkem tohoto všeho je *וְלֹא יֵרְאֶה כִּי־יָבֹוא טוֹב* a neuvidí, že přichází dobro. Znamená to, že smrt zabrání tamaryšku vidět dobro, které má přijít, tedy konec zlořečení a možnost normálního života. Třetím následkem je *וְשָׁכַן חֲרָרִים בְּמִדְבָּר אֶרֶץ מְלַחָה וְלֹא תֵשֵׁב* a bude přebývat ve vyprahlých krajinách na poušti, v zemi solné a neobývané. Tato věta má negativní odstín, protože se zde mluví o opuštěném a pustém místě, kde ten, kdo žije, je stále ohrožen zničením a smrtí. V těchto slovech lze vnímat narážku na hořkou zkušenost Izraelského národa během pobytu na poušti po tom, co vyšel z Egypta.

Protiklad v. 8 vzhledem k v. 6 je založen na zdůraznění, že zatímco tamaryšek na poušti sice může v určitý čas přinášet plody, to je však těžké nebo dokonce nemožné v čase horka a sucha. Samotný strom má mnoho těžkostí a může dokonce zemřít. Strom zasazený u vody je košatý a zelený, ale skutečnou výhodou oproti tamaryšku na poušti je doba letního horka a veder. Protože má zdroj proudící vody, zůstane při životě a přinese plody. Osoba důvěřující v Hospodina překoná čas zkoušek a těžkostí, protože je s ním Hospodin, pramen živé vody (Jer 2,13; 17,13). V Sir 50,8.10 se používá stejný obraz k oslavě velekněze Šimeóna, syna Oniasova: *ὡς ἄνθος ῥόδων ἐν ἡμέραις νέων ὡς κρίνα ἐπ' ἐξόδῳ ὕδατος ὡς βλαστὸς Λιβάνου ἐν ἡμέραις θέρους... ὡς ἐλαία ἀναθάλλουσα καρπὸς καὶ ὡς κυπάρισσος ὑψουμένη ἐν νεφέλαις* Jako květ růží ve dnech nových (= jarních), jako lilie u pramene vody, jako výhonek Libanonu v letních dnech... jako oliva plná plodů a jako cypřiš tyčící se do oblak.<sup>1</sup>

Ve v. 9, pravděpodobně pod vlivem své osobní zkušenosti (viz Jer 9,3; 11,18-20; 12,6; srov. 2,18.36-37), vede Jeremiáš rozhovor s Hospodinem (nebo mluví pouze sám Hospodin?). Ten se týká lidského srdce a výpověď je znepokojivá: lidské srdce je zákeřné a proradné víc, než cokoli jiného, a k tomu je navíc ještě beznadějně nemocné. Není nikdo, kdo by mu mohl rozumět. Jestliže Jeremiáš zahrnuje do této výpovědi i své srdce, přiznává vlastní neschopnost porozumět sám sobě. Je to jakýsi skoro beznadějný závěr, který však není omezen pouze na tento úryvek, ale lze ho nalézt (i když vyjádřený jiným způsobem) i na dalších místech jeho knihy (Jer 13,23): *הֲיִהְיֶה כּוֹשֵׁי עוֹרוֹ וְנִמְר חֲבֵרְבָרְתָיו* Což může změnit Kůšijec svou kůži a levhart své skvrny?<sup>2</sup> Jeremiáš prohlašuje, že nejenom srdce Judy, ale jakékoliv jiné srdce ve všech dobách je proradné víc, než cokoli jiného. Lze si připomenout Pavlova slova o hříchu, který v něm přebývá a který ho ponouká proti Božímu zákonu (Řím 7,14-25).

<sup>1</sup> Viz G. SAUER, *Jesus Sirach / Ben Sira* (ATDA 1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000) 339-340.

<sup>2</sup> Sloveso *הִפָּךְ* má pouze velmi zřídka význam Qal: *ménit, změnit* (viz Lv 13,55; Jer 23,36). Jestliže *נִמְר* znamená *levhart (leopard)*, potom *\*חֲבֵרְבָרְתָ\**, což je *hapax legomenon* v MT, musí označovat *skvrny* (tak KB, „*\*חֲבֵרְבָרְתָ\**“, I, 274; HALOT, „*\*חֲבֵרְבָרְתָ\**“, I, 288), a ne *proužky* (BDB, „*[חֲבֵרְבָרְתָ]*“, 289). J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 687. Blíže viz R. S. SADLER, *Can a Cushite Change His Skin? An Examination of Race, Ethnicity, and Othering in the Hebrew Bible* (JSOTSup 425; New York – London: T & T Clark 2005) 88-91.

Hospodinova slova ve v. 10 jsou odpovědí na toto Jeremiášovo konstatování. Hospodin, a pouze on, může zkoumat lidské srdce a vidět až do jeho nejhlubších propastí. Proto také každý člověk spravedlivě obdrží, co si za své skutky zaslouží. Tak lze pochopit, jak je možné, že se někdy zdá, jako kdyby neexistovala Boží spravedlnost, a proč hříšník zdánlivě vzkvétá a daří se mu dobře. V. 10 na to reaguje tvrzením, že člověk nikdy nemá dost informací, aby mohl objektivně vyslovit své soudy o těchto věcech. Lidské srdce zkoumá adekvátně pouze Bůh, zatímco lidská bezradnost je důsledkem povrchního zkoumání.<sup>3</sup> NZ jde stejným směrem, když je ve Zj 2,23 použita podobná věta ἐγώ εἶμι ὁ ἐραυῶν νεφρὸς καὶ καρδίας *já jsem ten, který zkoumá ledví i srdce* nebo když Bohu přiřazuje schopnost být καρδιολογῶστος *znalec lidských srdcí* v Sk 1,24 a 15,8.

Vv. 9-10 čtené v souvislosti vv. 5-8 ukazují, že se sice v žádném případě nelze spoléhat na lidské srdce, nemocné a proradné, ale zároveň je čtenáři nabídnuto, aby rozpoznal v Hospodinu toho, kterému může bezmezně důvěřovat. Žl 139,23-24 nevyznává pouze, že Hospodin zná a zkoumá srdce člověka, ale také prosí Boha, aby byl jeho průvodcem na cestě spásy: *קְרַנִי אֵל וְדַע לִבִּי בְּחַנֵּי וְדַע שְׂרָעַפִי וְרָאָה אֶם־דַּרְךְ־עֲצָב בִּי וְנַחֲנִי בְּדַרְךְ עוֹלָם* *zkoumej mě, Bože, a poznej mé srdce, zkoušej mě a poznej mé úzkostné myšlenky, a hled', zda (je) cesta trápení (modly) ve mně (= zda jdu cestou trápení [model]), a ved' mě cestou věčnosti.*<sup>4</sup>

Přes jistou nejasnost, která se týká počáteční věty o קָרָא, zde přeloženo jako *koroptev*, je význam výroku ve v. 11 jasný. Jestliže věta *קָרָא דָּגַר וְלֹא יָלָד* znamená *koroptev sedí (na vejcích), ale nevysedí*, potom ústředním tématem tohoto verše není ani tak, že bohatý člověk shromáždil své bohatství nespravedlivě, ale spíše že protože nahromadil svůj majetek nespravedlivě, trest bude odpovídat tomuto provinění a on bude zbavený toho, co nashromáždil. Nebude se tedy moci spoléhat na získané bohatství. Působivost daného podobenství netkví v proradnosti a ve zradě koroptve, ale v její zranitelnosti. Spravedlnost, která spočívá v předčasné smrti, zasáhne bohatého člověka a on na konci svého života bude považován za pošetilého, tedy za člověka zlořečeného.

Vv. 12-13aα se obracejí k jeruzalémskému chrámu, který je vnímán jako sídlo Hospodinova svatého trůnu a místo jeho svatyně, a vzdávají mu chválu a čest. Ugaritské texty v tomto případě více osvětlují smysl těchto vět a napomáhají k pochopení, že všechny výrazy v Jer 17,12 zmiňují jeruzalémský chrám na hoře Sión jako sídlo a místo Hospodinova trůnu.<sup>5</sup>

Jeremiáš pochopil, že Hospodin je jedinou nadějí pro izraelský národ (v. 13aα). Je proto logické, že napomíná všechny, kteří svou nadějí vložili do něčeho nebo někoho jiného (vv. 13aβ-b). Varování se týká dvou oblastí: vzdálit se od Hospodina znamená vybrat si cestu zahanbení, tedy být potrestán a odsouzen; odvrátit se značí být zapsán do země, což pravděpodobně znamená zemřít a být zapomenut. Vyznání, že Hospodin je pramen živé

<sup>3</sup> W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 398-399.

<sup>4</sup> Slovesa *בָּחַן* a *חָקַר* jsou synonyma s významem *Qal*: *zpytovat, zkoumat*; *שְׂרָעַפִּים*, s pouhými dvěma výskyty v MT (Žl 94,19 a 139,23), jsou myšlenky, které znepokojují a zneklidňují, tedy *úzkostné myšlenky* (*DEAB*, „*שְׂרָעַפִּים*“, 411; *ČEP* překládá jako *neklid*). *עֲצָב* znamená *trápení, bolest*, ale zde může mít podle některých autorů význam *modla* jako v Iz 48,5 (T. LORENZIN, *I Salmi*, 509). Věta *בִּי וְנַחֲנִי בְּדַרְךְ־עֲצָב* proto znamená *jestliže (je) cesta trápení (modly) ve mně*, tedy *zda jdu cestou (trápení) model*. LXX místo *דַּרְךְ־עֲצָב* *cesta trápení* čte *ὁδὸς ἀνομιᾶς* *cesta zla (nepravosti)*.

<sup>5</sup> Proti J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 793.

vody, je teologickou interpretací. Vzdálit se prameni živé vody v suchém klimatu Palestiny znamená vzdálit se od možnosti žít, tedy kráčet vstříc nevyhnutelné a jisté smrti. Odvrátit se od Hospodina znamená zvolit si dobrovolně smrt. Metafora o živé vodě dobře zapadá do kontextu o člověku, který důvěřuje v Hospodina (vv. 7-8), protože je přirovnán ke stromu přesazenému k vodním proudům. Jako strom potřebuje vodu, aby mohl žít a přežít, tak i člověk potřebuje Hospodina, který je skutečnou vodou života.

## Kapitola šestá: Historický rámeček Jer 17,5-13

### 1. Historický rámeček Jer 17,5-8

Z historického pohledu lze na text Jer 17,5-8 pohlížet dvěma různými způsoby: 1. popřít Jeremiášovo autorství a vidět v textu výrok, který je charakteristický pro tradici sapienciální literatury; 2. přijmout jako skutečnost fakt, že tento úryvek obsahuje autentická slova proroka Jeremiáše, a pokusit se nalézt konkrétní okolnosti, jestliže existují, za nichž mohl být text vysloven nebo které mohly působit na proroka a na jeho formulaci daného textu.

Jedním z prvních autorů, který popíral Jeremiášovo autorství, je Volz. Výslovně uvádí, že v tomto úryvku nemluví prorok, ale nějaký učitel moudrosti.<sup>1</sup> Stejnou pozici později zastává také Nicholson.<sup>2</sup> Navíc se často tvrdí, že vv. 7-8 buď odporují jiným Jeremiášovým slovům nebo protirečí jeho osobní zkušenosti, anebo jak jednomu, tak i druhému zároveň. Tak je Duhm přesvědčen, že obraz o člověku, který doufá v Hospodina, neodpovídá prorokově beznaději a zoufalství, jak vyplývá z některých textů (např. 15,10-18; 20,14-18), a jeho přesvědčení o úplném zničení národa (např. kap. 8).<sup>3</sup> Vv. 7-8 však nemusí být nezbytně v rozporu s chvílemi, ve kterých prorok prožívá těžké osobní krize nebo zoufalství. Obraz stromu přesazenému k vodám pouze zdůrazňuje jistotu, která nezklame, pro člověka doufajícího v Hospodina.<sup>4</sup>

Ti, kteří přijímají, že tyto verše obsahují autentická Jeremiášova slova, hledají konkrétní situace, které by mohly stát v pozadí těchto prorockých výroků. Holladay vidí ve vv. 5-8 Jeremiášovu odpověď na slova pronesená v Jer 15,19-21, kde ho Hospodin zve k obrácení a k návratu,<sup>5</sup> a proto datuje tento úryvek kolem roku 600 př. Kr. Osmý verš zmiňuje *בְּצִרְתָּ שָׁנָה רֹק שׁוּחָה* *rok sucha* a to by mohlo být znamením, že tyto verše získaly svoji podobu během období sucha popsaného v Jer 14,1-6 a datovaného podle něj na podzim roku 601 př. Kr. a v následujících měsících.<sup>6</sup> Existují však i jiné Jeremiášovy texty, které by odpovídaly vv. 5-8, a proto je problematické tvrdit, že úryvek 17,5-8 je odpovědí na 15,19-21, i když to může být jedna z možností (Jer 10,23-24; 14,20-22; 15,19-21; 20,11-13; 21,8-10; 38,17-18; 42,9-22).<sup>7</sup>

Mnozí další autoři pokládají za možné, že na pozadí vv. 5-8 stojí mezinárodní smlouvy, které se Judsko snažilo uzavírat s mocnými okolními sousedy (Egypt, Babylónie) během neklidných dob. Jak ukazují mnohé prorocké texty, jednalo se o trvalé pokušení, do kterého Judsko upadalo. Národ byl nakloněn důvěřovat jednou Egyptu, jindy Babylónii, popřípadě dalším (Iz 20,5; 30,2.3.7; 31,1.3; 36,6.9; Jer 2,6.18.36; 42,14-17.18-19; 43,2.7; 44,8.12.14-15).

---

<sup>1</sup> D. P. VOLZ, *Der Prophet Jeremia*, 186: „es spricht hier auch nicht ein Prophet sondern ein Weisheitslehrer“. Na stejné straně (str. 186) však Volz připouští, že Jeremiáš mohl napsat tento úryvek. Jeho negativní závěr vyplývá ze skutečnosti, že některé rysy použitého stylu ve vv. 10-12 podle něj ukazují na poexilní původ.

<sup>2</sup> E. W. NICHOLSON, *The Book of the Prophet Jeremiah Chapter 1-25*, 148: „almost certainly this passage does not come from Jeremiah“.

<sup>3</sup> D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, 145.

<sup>4</sup> R. DAVIDSON, „The Interpretation of Jeremiah XVII 5-8“, *VT* 9 (1959) 202.

<sup>5</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 489.

<sup>6</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 491.

<sup>7</sup> Srov. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 780.



Protože je však úryvek Jer 17,5-8 příliš obecný, je těžké mluvit o nějaké konkrétní události, která stála v pozadí těchto veršů. Jednou z možností je, že v. 5 naráží na neúspěch a porážku krále Jóšijáše v roce 609 př. Kr. (2Kr 23,29-30; 2Pa 35,20-24).<sup>8</sup> Kdyby to byla pravda a kdyby Jeremiáš pronesl tato slova ještě před událostmi roku 609 př. Kr., potom by těmito verši mohl upozorňovat krále, že jeho nerozumná výprava k Megidu by mu mohla zabránit vidět dobro Egypta, ve které král zřejmě doufal, což se ukázalo o čtyři roky později v bitvě u Karkemíše, kde Nabuchodonosor roku 605 př. Kr. porazil faraóna Néka (Jer 46,2). Odlišný pohled je dán v 2Kr 22,20, kde je řečeno, že smrt osvobodí krále Jóšijáše od toho, aby viděl všechno zlo, které má přijít.<sup>9</sup> Další možností je, že se úryvek týká krále Jójakíma (609-598 př. Kr.), který po vzpouře proti babylónskému králi Nabuchodonosorovi očekával pomoc z Egypta (2Kr 24,1-7),<sup>10</sup> nebo krále Sidkijáše (597-586 př. Kr.), který se snažil získat pomoc z Egypta proti Babylónii (2Kr 24,20).<sup>11</sup> Tato hypotéza se však zdá méně pravděpodobná.<sup>12</sup>

Někteří autoři si kladou otázku, zda slova vyslovená ve vv. 5-8 nejsou Jeremiášovou autobiografickou reflexí, anebo zda neslouží posluchačům jako pozvání, aby složili svou důvěru pouze v Hospodina, a ne v člověka.

Kdyby, podle Lundboma, posluchači naslouchali vv. 5-8 a znali prorokovy osobní problémy popsané v Jer 15,18, potom by mohl být tento úryvek (vv. 5-8) považován za osobní Jeremiášovu reflexi, kterou prorok vyslovuje potom, co ho Hospodin pokáral v 15,19-21.<sup>13</sup> Jestliže by posluchači naslouchali vv. 5-8 a v uších jim zněla slova o suchu vyslovená v 14,1-6, potom by tyto verše mohly sloužit jako poučení pro Judu a mluvily by o důležitosti vložit svoji důvěru na Hospodina, tedy důvěřovat mu za všech životních situací. Úryvek by tedy získal obecný význam pro jakéhokoliv člověka žijícího v jakékoliv době.<sup>14</sup>

McKane považuje první možnost, tedy že se jedná o autobiografickou reflexi Jeremiášova prorockého poslání, za méně pravděpodobnou. Jestliže ve vv. 5-8 Jeremiáš mluví o sobě, o své duchovní odysei a o důležitosti spoléhat se na Hospodina, potom úryvek, který vyzývá ke srovnání, je text Jer 12,1-5. Podle McKanea lze předpokládat, že výsledný

---

<sup>8</sup> Tak R. DAVIDSON, „The Interpretation of Jeremiah XVII 5-8“, 204-205. A. S. PEAKE, *Jeremiah I-XXIV* (The Century Bible: A Modern Commentary; London: Caxton 1910) 223 datuje tyto verše do období krále Jóšijáše (640-609 př. Kr.). Podle Lundboma je to možné, datace do roku 609 př. Kr. je pravděpodobnější, než datace do doby krále Sidkijáše (597-586 př. Kr.). J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 786.

<sup>9</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 784.

<sup>10</sup> E. F. C. ROSENMÜLLER, *Jeremiae Vaticinia et Threni: Volumen primum* (Scholia in Vetus Testamentum 8; Lipsiae: Sumptibus Ioh. Ambros. Barthii 1826) 442. Hitzig datuje tento úryvek bezprostředně po Jójakímově smrti (598 př. Kr.). F. HITZIG, *Der Prophet Jeremia* (KEHAT; Leipzig: Weidmannsche Buchhandlung 1841) 135.

<sup>11</sup> Tak C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 212; H. FREEDMAN, *Jeremiah: Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary* (Soncino Books of the Bible; London: Soncino Press 1949) 118; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 115. Ačkoliv Penna úplně nepopírá možné spojení s dobou Jeremiášovou, prohlašuje, že „sarebbe arrischiato, però, spingere la congettura su l'età della loro composizione e sul motivo della loro inserzione nel presente capitolo“. A. PENNA, *Geremia*, 151.

<sup>12</sup> C. L. FEINBERG, „Jeremiah“, 484-485; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 786. Carroll říká, že „this would make vv. 5-8 fit the imagery of Ezek. 17,5-10 but lose their force as generalizations about human attitudes and state“. R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 353.

<sup>13</sup> Jako osobní Jeremiášovu reflexi, ve které překonal osobní krizi důvěrou v Boha, chápou vv. 5-8 např. W. RUDOLPH, *Jeremia*, 115; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 146 a J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 419.421.

<sup>14</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 785-786; srov. C. L. FEINBERG, „Jeremiah“, 485.

text Jer 12,1-5 je jakýmsi přepisem nebo přetlumočením Jeremiášových vnitřních pochodů, diskuzí a vyjasnění do slov, které umožňují nahlédnout do vnitřních zápasů, které prorok prožíval. Důvěra, která se snaží klást požadavky nebo chce nějaké záruky, nemůže již být důvěrou, ale stává se určitou formou otroctví. Osvobození se dosahuje hlubším vnímáním jistoty jako vnitřní životní síly, která nezávisí na nějakém vnějším opěrném bodě. Jeremiáš stavěl nejprve na spojení mezi důvěrou v Hospodina a důvěrou v člověka, ale potom se vrací k pouhému důvěřování v Hospodina. Jedná se o poznání, že ho čekají další ještě mnohem tvrdší zkoušky než ty, které musel doposud snášet, a že jestliže je překoná, stane se tak jenom na základě vnitřních prostředků, ne na základě něčeho vnějšího. Podobně lze předpokládat, že prorok v Jer 17,5-8 nepřímou ohlašuje, že jistota a bezpečí nezávisí na vnějších zkušenostech a podmínkách, tedy na strádání, odmítnutí a opovržení, na pronásledování a smrti. Všechno je schopen snášet, jestliže je jeho důvěra založena na Hospodinu, a ne na člověku. Jestliže jsou slova v Jer 17,5-8 určena každému člověku, potom podle McKanea neexistuje nějaký zvláštní důvod, proč tyto verše spojovat s prorokem Jeremiášem. Každý se musí rozhodnout, na kom a na čem chce stavět svůj život, zda na důvěře v Hospodina nebo na důvěře v člověka. Je pravdou, že vv. 5-8 nelze chápat absolutně, tzn. ve smyslu, že nemají nic společného s úryvky, v nichž Izaiáš a Jeremiáš srovnávají judské politiky s požadavkem důvěřovat v Hospodina. Důvěra v Hospodina je nedělitelná, ať už se jedná o oblast veřejných rozhodnutí nebo o osobní rozhodnutí, i když rozlišení mezi sférou veřejnou a soukromou je nezbytné a důležité. Jestliže Jer 17,5-8 staví požadavek důvěry v Hospodina jako základ k prosperitě a blahu každého člověka, potom podle McKanea neexistuje žádný důvod, proč by se zároveň nemohlo jednat o Jeremiášovo osobní přesvědčení.<sup>15</sup>

Shrnuto, je lepší vidět ve vv. 5-8 slova obrácená ke každému člověku, která mohou být aplikována v jakékoliv době, a tedy mohou zahrnovat i samotného proroka. Je možné, že v pozadí tohoto úryvku stojí nějaká historická událost, jako např. porážka krále Joziáše roku 609 př. Kr. u Megida, i když je těžké tuto událost nějak přesněji určit a vymezit.

### **Exkurz: Vztah mezi Jer 17,5-8; Žl 1 a Amenemopetovou moudrostí (učením) IV,6,1-12**

Text o stromu přesazenému k tekoucí vodě (Jer 17,8) je obrazem, který se objevuje v některých textech charakterizovaných jako texty sapienciální. Nejbližším z nich se zdá být úryvek Žl 1,3, a proto se objevuje otázka: Jaký je vztah a literární závislost, jestliže existuje, mezi těmito dvěma texty? Do hry vstupuje také pasáž z *Amenemopetovy moudrosti (učení) IV,6,1-12*, která pochází ze starověkého Egypta a patří k mudroslovné literatuře.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 393-394.

<sup>16</sup> *Amenemopetova moudrost (učení)* je sbírka přísloví egyptské moudrosti, která pochází pravděpodobně z Théb, města nacházejícího se v Horním Egyptě, a kterou lze datovat od X. do VII. stol. př. Kr., i když je možné, že může pocházet až ze začátku XIV. století př. Kr. Ve 33 kapitolách otec poučuje svého syna v oblasti náboženské a morální a tyto instrukce se ve více případech podobají knize Př 22,17-24,34. Text se nachází na papyru 10474 uchovávaném v Britském muzeu, 37 řádků je na papyru uchovávaném ve Stockholmu, zlomkovitě na třech tabulkách v Turíně, v Paříži a v Moskvě a na jednom zlomku v Káhiře. J. HERIBAN, „Amenemopeova moudrost, Amenemopeovo učenie“, *PLBV*, 193; H. C. WASHINGTON, *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs* (SBLDS 142; Atlanta [GA]: Scholars Press 1994) 7-13.

**Amenemopet IV,6,1-12<sup>17</sup>**

<sup>1</sup> Pokud jde o člověka rozohněného v chrámě,  
<sup>2</sup> je jako strom rostoucí pod širým nebem (uvnitř):<sup>18</sup>  
<sup>3</sup> v jednom okamžiku přichází ztráta jeho listí,  
<sup>4</sup> a nachází svůj konec v loděnicích;  
<sup>5</sup> nebo je vytržen daleko ze svého místa,  
<sup>6</sup> a plamen je jeho pohřebním plátnem.  
<sup>7</sup> Ale skutečně tichý muž se drží stranou:  
<sup>8</sup> je jako strom rostoucí v zahradě:  
<sup>9</sup> kvete a zdvojnásobuje své plody  
<sup>10</sup> a je milý pánu (a stojí před svým pánem).<sup>19</sup>  
<sup>11</sup> Jeho plody jsou sladké, jeho stín příjemný  
<sup>12</sup> a nachází svůj konec v zahradě.

Při obecném srovnání těchto tří textů, tzn. Amenemopet IV,6,1-12; Jer 17,5-8 a Žl 1,3,<sup>20</sup> si lze všimnout, že všechny tři úryvky se týkají náboženské tematiky. Zatímco se

<sup>17</sup> Protože tento text nebyl doposud publikován v češtině a protože nejsem schopen pracovat s originálním staroegyptským textem, jedná se pouze o pracovní překlad (postačující však k následujícímu srovnání) pořízený na základě italského textu, který se nachází v E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto: Introduzione, traduzioni originali e note* (Torino; G. Einaudi <sup>2</sup>1990) 582 a je porovnáván s textem v A. ROCCATI (ed.), *Sapienza egizia: La letteratura educativa in Egitto durante il II millennio a. C.* (Testi del Vicino Oriente antico – 1. Letteratura egizia classica 4; Brescia: Paideia 1994) 128, a anglického textu publikovaném v J. A. WILSON, „Proverbs and Precepts: Egyptian Instruction“, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (ed. J. PRITCHARD) (Princeton [NJ]: Princeton University Press <sup>3</sup>1969) 422, který je jedním z nejpoužívanějších anglických překladů pro text Amenemopet IV,6,1-12. Číslování je podle tohoto překladu. Pro kontrolu uvádím níže oba překlady:

<sup>1</sup> As for the heated man of the temple,	<sup>1</sup> Quanto all'uomo focoso nel tempio,
<sup>2</sup> He is like a tree growing in the open.	<sup>2</sup> è come un albero germogliato al chiuso:
<sup>3</sup> In the completion of a moment (comes) its loss of foliage,	<sup>3</sup> nello spazio di un momento viene la sua perdita delle foglie,
<sup>4</sup> And its end is reached in the shipyards;	<sup>4</sup> e trova la sua fine nei cantieri navali;
<sup>5</sup> (Or) it is floated far from its place,	<sup>5</sup> oppure è strappato via dal suo posto,
<sup>6</sup> And the flame is its burial shroud.	<sup>6</sup> e la fiamma è il suo lenzuolo funebre.
<sup>7</sup> (But) the truly silent man holds himself apart.	<sup>7</sup> Ma il vero silenzioso si tiene in disparte:
<sup>8</sup> He is like a tree growing in a garden.	<sup>8</sup> è come un albero che è spuntato al sole:
<sup>9</sup> It flourishes and doubles its yield;	<sup>9</sup> fiorisce e raddoppia i suoi frutti
<sup>10</sup> It (stand) before its lord.	<sup>10</sup> ed è caro al padrone.
<sup>11</sup> Its fruit is sweet; its shade is pleasant;	<sup>11</sup> Il suoi frutti sono dolci, la sua ombra piacevole
<sup>12</sup> And its end is reached in the garden...	<sup>12</sup> e trova la sua fine nel giardino.

<sup>18</sup> Zde není jasné, jak je třeba text přeložit. Anglický překlad má *in the open*, zatímco italský překlad má *al chiuso*, tedy význam opačný. Smysl se však nemění, protože protiklad je dán mezi stromem v zahradě, který má stálý přísun vody, a stromem *pod širým nebem* (nebo naopak *uvnitř*), který stálý přísun vody nemá.

<sup>19</sup> Texty se zde opět liší. Anglický překlad má *it (stand) before its lord*, italský *ed è caro al padrone*.

však *Amenemopetova moudrost* týká správného kultického chování (mluví se o chování v chrámu), další dva texty předkládají čtenáři základní volbu: u Jeremiáše se jedná o postoj více existenciální a obecný, v Žalmu naopak o více etický a konkrétní. Všechny tři úryvky staví do protikladu chování správné oproti postoji mylnému.

téma	Jer 17,5-8	Žl 1	Amenemopet IV,6,1-12
člověk, který se mýlí	יִבְטַח בְּאָדָם	רָשָׁע	rozohněný
člověk správný	יִבְטַח בַּיהוָה	צַדִּיק	tichý a zbožný
negativní obrazy	כְּעֵרְעַר בְּעֵרְבָה חֲרָרִים בַּמִּדְבָּר	כַּמּוֹץ אֲשֶׁר־תִּדְפְּנוּ רוּחַ	pod širým nebem (uvnitř) – ztráta jeho listí
pozitivní obrazy	עָלְהוּ רֵעָנָן	וְעָלְהוּ לֹא־יִבּוֹל	(strom) kvete
plody	וְלֹא יִמִּישׁ מַעֲשׂוֹת פְּרִי	פְּרִיו יִתֵּן בְּעֵתוֹ	zdvojnásobuje své plody
voda	מִדְּבָר – יוֹבֵל, מַיִם	מַיִם – פְּלִגֵּי מַיִם	(výslovně nezmíněna)
budoucnost	– אֶרֶץ מְלָחָה שָׂתוּל, יִשְׁלַח שְׂרָשׁוֹ	– אֲשֶׁר־תִּדְפְּנוּ רוּחַ שָׂתוּל	vytržen daleko ze svého místa – je milý pánu (stojí před svým pánem)
konec hříšníků	וְשָׁכַן חֲרָרִים בַּמִּדְּבָר אֶרֶץ מְלָחָה וְלֹא תִשָּׁב	כַּמּוֹץ אֲשֶׁר־תִּדְפְּנוּ רוּחַ	nachází svůj konec v loděnicích
konec věrných	וְלֹא יִרְאֶה לֹא יִדְאֶג	וְכָל אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה יִצְלִיחַ	nachází svůj konec v zahradě
rozdíl mezi záhubou a záchranou	וְלֹא יִרְאֶה כִּי־, אָרוּר יָבֹוא טוֹב	דֶּרֶךְ רְשָׁעִים תֹּאכַד	plamen je jeho pohřebním plátnem
osud zbožných	בְּרוּךְ	יִוְדַע יְהוָה דֶּרֶךְ צַדִּיקִים	je milý pánu (a stojí před svým pánem), nachází svůj konec v zahradě

<sup>20</sup> K tomu, co následuje, viz A. CRUELLS, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 17-20.

V následující tabulce je srovnáváno téma *stromu v zahradě*, které prostupuje všemi třemi texty a které se na první pohled zdá být nejvíce shodným obrazem.

*Jer 17,8*

*Žl 1,3*

*Amenemopet IV,6,8-9.11*

וְהָיָה כְּעֵץ שָׂתוּל עַל-מַיִם 8aα	וְהָיָה כְּעֵץ שָׂתוּל עַל-פְּלִגֵי מַיִם 3aα	<i>je jako strom rostoucí v zahradě (8)</i>
וְעַל-יַיְבֹּל יִשְׁלַח שָׂרְשָׁיו 8aβ		
וְלֹא יֵרָא כִּי-יָבֵא חֵם 8aγ-δ		
וְהָיָה עָלָהּ רֵעָנָן 8aε	וְעָלָהּ לֹא-יָבוּל 3aγ	<i>kvete, jeho stín (je) příjemný (11)</i>
וּבְשָׁנָה בְּצֻרָתָהּ לֹא יֵדָאג 8bα		
וְלֹא יִמִּישׁ מַעֲשׂוֹת פְּרִי 8bβ	אֲשֶׁר פְּרִיו יִתֵּן בְּעֵתוֹ 3aβ	<i>a zdvojnásobuje své plody (9) jeho plody jsou sladké (11)</i>

Z těchto tabulek vyplývá následující:

1. V *Amenemopetovi* je tím, kdo se mýlí, člověk rozohněný, který se chová v chrámě způsobem dráždícím a exaltovaným (IV,6,1). U Jeremiáše se nejedná o člověka prudkého a otravného, ale o člověka, který *דֹּוֹף בְּאֵדָה* *doufá v Hospodina* (17,5a). Jeho chování není chvilkové a krátkodobé, ale má jasný směr. V žalmu je člověk, který se mýlí, charakterizován jako *רָשָׁע* (*člověk*) *bezbožný, svévolný* (1,4a), což je termín označující na prvním místě člověka, který ohrožuje život svých krajanů nebo který zbavuje nevinné života.<sup>21</sup> Podle Cruellsa se zde jedná o posun: od chvilkového jednání se jde přes jasný a trvalý postoj až k vnitřní ničemnosti.<sup>22</sup>

2. V *Amenemopetovi* je člověk správného jednání ten, který je tichý a zbožný (IV,6,7); u Jeremiáše ten, kdo *דֹּוֹף בְּיְהוָה* *doufá v Hospodina* (17,7a); žalm používá pro označení správného chování člověka technický výraz *צְדִיק* *spravedlivý* (1,6a), tedy ten, který poznává, přijímá a koná vůli Hospodinovu. Cruells znovu vidí posun: od chování na místě kultu, přes oslavu člověka doufajícího v Hospodina, až k tomu, který je skutečně spravedlivý.<sup>23</sup>

3. Ve všech třech textech je stavěna do protikladu plodnost a neplodnost, tedy život na jedné straně a smrt na druhé. V *Amenemopetovi* jsou negativní obrazy *pod širým nebem (uvnitř)* (IV,6,2) a *ztráta jeho listí* (IV,6,3) znamením chybějící životaschopnosti a přiblížení se ke smrti. U Jeremiáše jsou slova *בְּעֵרְבֵר כְּעֵרְבֵר* *jako tamaryšek v pustině* (17,6a) a také *בְּמִדְבָּר חֲרָרִים* *vyprahlé krajiny na poušti* (17,6b) obrazy osamělosti a nemožnosti přežít. V žalmu je základní negativní metaforou *מוֹץ* *plevy rozptýlené větrem* (1,4b), což v sobě obsahuje obraz neplodnosti a je znamením smrti. Opět je zde podle Cruellse posun: od nepříznivých podmínek, přes nemožnost žít, až ke smrti. Zatímco stromy si uchovávají

<sup>21</sup> Viz C. VAN LEEUWEN, „רָשָׁע rš' frevelhaft / schuldig sein“, *THAT* II, sl. 814-816.

<sup>22</sup> A. CRUELLS, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 17-18.

<sup>23</sup> A. CRUELLS, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 18.

schopnost nést plody, ačkoliv vnější podmínky tomu zabraňují, pro *זֵי* není plodnost jako taková vůbec možná.<sup>24</sup>

4. Pozitivní obrazy jsou podobné: zelený strom a jeho plody. V *Amenemopetovi* je to strom který *kvete* (IV,6,9), čili je součástí vegetačního cyklu; Jeremiáš mluví o stromu, který bude *רַעֲנָן* *bujný* (17,8a), což je znamení, že navzdory horku přežije; žalm hovoří podobně o *לֹא יִבּוֹל וְעָלְהוּ* *jeho listí neuvadne* (1,3a), tedy strom bude stále zelený. Vývoj je pro Cruellse evidentní: od pravidelně kvetoucího stromu, přes strom, který zůstává zelený navzdory těžkostem, až ke stromu, který nezvadne.<sup>25</sup>

5. Plody jsou znamením plodnosti. *Amenemopet* mluví o dvojitým množství (IV,6,9); u Jeremiáše jsou zaručeny *וְלֹא יִמְיֵשׁ מֵעֵשׂוֹת פְּרִי* *a nepřestane nést plod*) nehledě na podnebí, které je nepřátelské *בְּצָרָה שְׁנַת בְּצָרָה* *rok sucha*) (17,8b); v žalmu je řečeno, že *פְּרִיו בְּעֵתוֹ יִתֵּן* *svůj plod dává ve svůj čas* (1,3a).<sup>26</sup> V tomto bodě se nejedná o žádný vývoj, texty říkají přibližně totéž.

6. Ve všech třech úryvcích se objevuje prvek nezbytný k životu, totiž voda. V textu *Amenemopeta* není výslovně zmíněna, ale je rozdíl mezi stromem, který roste *pod širým nebem (uvnitř)* a má pouze ojedinělý přísun vody, a stromem *rostoucím v zahradě*, kde je dostatek vody (IV,6,2.8). U Jeremiáše *מַיִם* *voda* a *יַבֵּל* *vodní tok* vytváří protiklad k *מְדָבָר* *poušť* (17,8a.6b), což označuje nedostatek vody. V žalmu výraz *מַיִם פְּלִיגִי* *kanály vody* tvoří protiklad k *זֵי* *plevám* (1,3a.4b), které jsou znamením chybějící vody, a tedy i neplodnosti. Cruells mluví o negativním vývoji: od sporadicky se vyskytující vody, přes nedostatek a nepřítomnost vody, až k neplodnosti.<sup>27</sup>

7. Co se týká bezprostřední budoucnosti, je zde určitý protiklad. V *Amenemopetovi* je strom, symbol člověka rozhojného a neklidného, *vytržen daleko ze svého místa*, zatímco strom, symbol člověka tichého a zbožného, *je milý pánu (stojí před svým pánem)* (IV,6,5.10). U Jeremiáše bude tamaryšek, symbol zlořečeného člověka, v *מִלְחָה אֶרֶץ* *zemi solné*, zatímco strom, symbol člověka pozhnaného, *יִשְׁלַח שְׂרָשָׁיו* *bude natahovat své kořeny* a bude *שְׂתוּל* *přesazený* (17,6b.8a). Žalm mluví o plevách *אֲשֶׁר־תִּדְפְּנוּ רִיחַ* *které vítr je (= plevy) žene*, zatímco strom je *שְׂתוּל* (1,3a). Podle Cruellse je zde opět určitý negativní vývoj: od odnesení daleko, přes chřadnutí na místě málo pohostinném, až k rozptýlení větrem.<sup>28</sup>

8. Ve všech třech textech je koncem hříšníků zničení, naopak konec spravedlivých je zdar a úspěch. V *Amenemopetovi* je o člověku vzrušeném a neklidném řečeno, že *nachází svůj konec v loděnicích* (IV,6,4); u Jeremiáše bude zlořečený člověk bydlet v zemi *לֹא תִשָּׁב* *neobývané* (17,6b); v žalmu hříšník zmizí jako *מִן אֲשֶׁר־תִּדְפְּנוּ רִיחַ* *plevy, které vítr je žene* (1,4b). Vývoj jde od konkrétního konce, přes smrt bez perspektivy, až k trvalému rozptýlení.

Jaký je konec věrných? V *Amenemopetovi* člověk tichý a zbožný *nachází svůj konec v zahradě* (IV,6,12); u Jeremiáše *וְלֹא יִרָא* *nebude se bát* a *וְלֹא יִדְאָג* *nebude se obávat*

<sup>24</sup> A. CRUELLES, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 18.

<sup>25</sup> A. CRUELLES, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 18.

<sup>26</sup> A. CRUELLES, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 18-19.

<sup>27</sup> A. CRUELLES, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 19.

<sup>28</sup> A. CRUELLES, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 19.

(17,8a.8b); v žalmu je před takového člověka rozprostřena dynamická perspektiva (1,3b: וְכָל אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה יִצְלִיחַ a vše, co koná, se zdaří).

Z vizuálního pohledu lze vnímat rozdíl mezi záhubou a záchranou. V *Amenemopetovi* hříšník skončí špatně, protože *plamen je jeho pohřebním plátnem* (IV,6,6), tedy je spálen. Jeremiáš používá velmi silný náboženský jazyk. Takový člověk je אָרוּר *zlořečený*, tedy je odmítnut Hospodinem, a to znamená jeho naprosté neštěstí, které je vyjádřeno pomocí slov וְלֹא יִרְאֶה פְּרִיבוֹא טוֹב a *neuvidí, že přichází dobro* (17,5a.6a). V žalmu je konec bezbožných zřejmý: דֶּרֶךְ רְשָׁעִים תֵּאבֵד cesta *bezbožných zahyne* (= vede do záhuby) (1,6b). Cruells vnímá tento vývoj: od smrti spálením, přes odmítnutí Hospodinem, až k perspektivě zničení.<sup>29</sup>

9. Co se týká osudu zbožných, v *Amenemopetovi* je takový člověk *je milý pánu* (a stojí před svým pánem) a *nachází svůj konec v zahradě* (IV,6,10.12). Pro člověka zbožného používá Jeremiáš styl hluboce náboženský, tedy je בָּרוּךְ *požehnaný*, a to má své důsledky (17,7a.8). Neupřesňuje však blíže, jaký je konečný osud takového člověka. V žalmu je konec spravedlivého zřejmý. Spojení v 1,6a (יְהוָה יֹדֵעַ דְּרֹת צְדִיקִים) *Hospodin zná cestu spravedlivých*) v sobě zahrnuje aspekt osobního vztahu a vzájemné komunikace.<sup>30</sup> Podle Cruellse je zde vývoj od možnosti žít v pánově přítomnosti, přes požehnání znamenající zdar a úspěch, až k osobnímu vztahu s Hospodinem.<sup>31</sup>

Cruells na základě této analýzy vnímá určitý vývoj mezi těmito texty, a proto z toho vyvozuje, že časová posloupnost je následující: nejstarší je *Amenemopetova moudrost*, kterou je možno klást mezi roky 1085 – 950 př. Kr., ale může pocházet ještě z dřívější doby. Text Jer 17,5-8 pochází velmi pravděpodobně z doby Jeremiášovy, jako spodní mez je dána první polovina VI. stol. př. Kr.<sup>32</sup> Existuje jasná souvislost mezi těmito dvěma texty, především mezi správným a chybným jednáním. V *Amenemopetovi* se objevuje *člověk rozohněný a tichý* (IV,6,1.7), u proroka Jeremiáše je to הַגֵּבֶר אֲשֶׁר יִבְטַח בְּאָדָם *muž, který doufá v člověka* a הַגֵּבֶר אֲשֶׁר יִבְטַח בַּיהוָה *muž, který doufá v Hospodina* (17,5a.7a). V obou textech se hovoří nejprve o mylném chování a potom o správném, oba používají metaforu o stromu, který Jeremiáš blíže specifikuje jako עֵרְעֵר *tamaryšek* (17,6a). Také rozdíly ukazují na určitý vývoj. Cruells z toho vyvozuje, že mezi těmito dvěma texty je určitá literární závislost a že se Jeremiáš dostal do kontaktu s textem *Amenemopetovy moudrosti*.<sup>33</sup>

Mezi textem *Amenemopeta* IV,6 a Žl 1 je však příliš mnoho odlišností, než aby bylo možné připustit jejich přímou závislost. Existují rozdíly mezi nesprávným a správným chováním, objevují se metafory o stromu a plodu, ale skutečně identické je pouze כַּעֵץ *jako strom* (Žl 1,3a) a *jako strom* (IV,6,2). Výrazy פְּרִי *plod* (Žl 1,3a) a *plody* (IV,6,9) se sice objevují v obou textech, ale v odlišném kontextu.

<sup>29</sup> A. CRUELLES, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 19-20.

<sup>30</sup> Viz T. LORENZIN, *I Salmi*, 45, který slovesu יָדַע dává v tomto verši význam *poznávat skrze lásku (conoscere amando)*. Srov. J. BERGMAN – G. J. BOTTERWECK, „יָדַע jādā“, *TWAT* III, sl. 499.

<sup>31</sup> A. CRUELLES, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 20.

<sup>32</sup> K dataci viz výše.

<sup>33</sup> A. CRUELLES, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 21-22.

Existuje však mnoho podobností mezi Jer 17,5-8 a Žl 1:

1. podobnost mezi nesprávným a správným chováním člověka;
2.  $\text{שָׁתוּל} \text{ כְּעֵץ וְהָיָה} \text{ bude jako strom přesazený}$  (17,8aα; 1,3aα);
3.  $\text{עַל־מַיִם} \text{ u vody}$  (17,8aα; 1,3aα [ $\text{עַל־פְּלִיגֵי מַיִם} \text{ u kanálů vody}$ ]);
4.  $\text{וְעָלְהוּ} \text{ a jeho listí}$  (17,8aε [ $\text{וְהָיָה עָלְהוּ} \text{ a jeho listí bude}$ ]; 1,3aγ);
5.  $\text{רַעְנָן} \text{ bujný} - \text{לֹא־יִבּוֹל} \text{ neuvadne}$  (17,8aε; 1,3aγ);
6.  $\text{פְּרִי} \text{ plod} - \text{פְּרִיו} \text{ svůj plod}$  (17,8bβ; 1,3aβ);
7.  $\text{וְלֹא יִמִּישׁ מַעֲשׂוֹת} \text{ a nepřestane nést} - \text{יִתֵּן בְּעֵתוֹ} \text{ dává ve svůj čas}$  (17,8bβ; 1,3aβ);
8.  $\text{וְלֹא יִרְאֶה כִּי־יָבּוֹא טוֹב} \text{ a neuvidí, že přichází dobro} - \text{תֵּדַבֵּר ... תֵּדַבֵּר} \text{ cesta... zahyne}$  (17,6aβ-γ; 1,6b).<sup>34</sup>

Je také mnoho rozdílů mezi Žl 1 a Jer 17,5-8:

1. Zatímco Jeremiáš používá obraz stromu jak pro člověka, který jedná špatně, tak i pro toho, který jedná správně, Žl 1 ho užívá pouze pro spravedlivého. Pro hříšníka používá naopak obraz  $\text{רוּחַ אֲשֶׁר־תִּדְפְּנוּ} \text{ plevy, které vítr je}$  (= plevy)  $\text{זֶנֶה}$  (1,4b) známý ve SZ (Žl 35,5; Iz 17,13; srov. Žl 83,14; Jb 21,18).<sup>35</sup>

2. Co se týká pořadí, Žl 1 je převrácený (Jer 17,5,8:  $\text{הַגִּבּוֹר} - \text{אָרְוֵר הַגִּבּוֹר}$ ; Žl 1,1,4:  $\text{אֲשֶׁר־יִהְיֶה אִישׁ} - \text{לֹא־כֵן הָרָשָׁעִים}$  – *blažený muž – ne tak bezbožní*).

3. Zatímco Jeremiáš mluví o člověku v singuláru (vv. 5,8), v žalmu se začíná singulárem  $\text{אֲשֶׁר־יִהְיֶה אִישׁ} \text{ blažený muž}$  a jde se k plurálu  $\text{רָשָׁעִים} \text{ bezbožní}$  (vv. 1,4).

4. Na konci žalmu je vyloženo učení o dvou cestách (v. 6), které se neobjevuje ani u Jeremiáše, ani v *Amenemopet* IV,6. To je podle Cruellse znamením toho, že žalm pochází ze druhé poloviny V. stol. př. Kr.<sup>36</sup>

Je možné připojit ještě další rozdíly mezi Jer 17,8 a Žl 1,3a:

5. Žl 1,3aα je o jedno slovo delší než Jer 17,8aα, kde chybí výraz  $\text{פְּלִיגֵי} \text{ kanály}$ .<sup>37</sup> Nicméně  $\text{יִבּוֹל} \text{ vodní tok}$  (Jer 17,8aβ)<sup>38</sup> je paralelní k  $\text{מַיִם} \text{ vody}$  (Žl 1,3aα).

6. Existuje také mnoho lexikálních a tématických rozdílů. Myšlenka nesení plodů je v Žl 1,3aβ vyjádřena pomocí slovesa  $\text{נָתַן} \text{ Qal: dát}$ , zatímco v Jer 17,8bβ slovesem  $\text{עָשָׂה} \text{ Qal: dělat}$ . Zmínka o vadnoucím listí v Žl 1,3aγ se neobjevuje u Jer 17,8 atd.

7. Existují také značné rozdíly v celkové struktuře těchto dvou textů. Ačkoliv oba předkládají určitý obraz pevnosti a stálosti ( $\text{כְּעֵץ} \text{ jako strom}$ ), Žl 1 se odlišuje od Jer 17,5-8. Začíná poukazem na spravedlivého meditujícího  $\text{תּוֹרָה} \text{ zákon}$ , zatímco Jeremiáš staví nejprve

<sup>34</sup> A. CRUELLES, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 23-24.

<sup>35</sup> Sloveso  $\text{נָדַף} \text{ Qal: rozptýlit, odvanout, rozehnat}$  je ve SZ používáno o listí, plevách a kouři.

<sup>36</sup> A. CRUELLES, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 24-25.

<sup>37</sup> Některé rukopisy čtou  $\text{מַיִם פְּלִיגֵי} \text{ kanály vod}$ , ale jedná se téměř jistě o pozdější čtení, pravděpodobně pod vlivem Žl 1. Viz *Textová kritika*.

<sup>38</sup> Jak již bylo řečeno výše,  $\text{פְּלִיגָה}$  označuje *umělý kanál*, zatímco  $\text{יִבּוֹל} \text{ tok vody, kanál}$ .



před oči člověka zlořečeného, kterého přirovnává k עֵרְעָר *tamaryšku*. Co se týká hříšníků, Žl 1 nepokračuje obrazem stromu, ale připodobňuje je k פִּזְוִים *plevám*.<sup>39</sup>

Z výše uvedených rozdílů lze podle Cruellse vyvodit, že Žl 1 nelze klást do přímé souvislosti s textem *Amenemopet* IV,6,1-12, ale že existuje přímá závislost mezi textem Jer 17,5-8 a Žl 1, který je poexilním zpracováním pod vlivem deuteronomistického myšlení a lze ho datovat do druhé poloviny V. stol. př. Kr.<sup>40</sup>

Jeho mínění není izolované. Již před ním byli mnozí exegeté přesvědčeni, že si autor Žl 1 „vypůjčil“ toto téma z Jer 17,5-8.<sup>41</sup> Jiní však, na základě analýzy uvedené výše, považují podobnost mezi Jer 17,5-8 a Žl 1 za čistě náhodnou a předpokládají, že neexistuje žádná literární souvislost mezi těmito dvěma texty. Carroll tvrdí, že obraz zeleného stromu jako symbol člověka požehnaného božstvem je příliš obecný, než aby bylo možné mluvit o literární souvislosti těchto úryvků.<sup>42</sup> Ke stejnému závěru dospívá také McKane. Podle něj je věta כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה יִצְלִיחַ a *vše, co koná, se zdaří* (Žl 1,3b) pouze aplikováním obrazu, který označuje prosperitu spravedlivého člověka, a nemá nic společného s Jer 17,8.<sup>43</sup> Jak Carroll, tak ani McKane však nezmiňují *Amenemopetovu moudrost* a neporovnávají ji s Jer 17,5-8. Podle Nicholsona je možné, že jeden text byl ovlivněn druhým, ale který z nich je starší, není možné říci.<sup>44</sup>

Také Durlleser dospívá na základě kritické rétorické analýzy těchto dvou textů k podobnému závěru, tedy že mezi nimi neexistuje žádná literární souvislost. Jak Jer 17,5-8, tak i Žl 1 používají stejný obraz, který mohl být blízký jakékoliv osobě starověkého Blízkého východu. Durlleser uzavírá, že ačkoliv je tento obraz použit v obou textech, nezávisí tyto úryvky jeden na druhém. Naopak má každý text své literární kvality, které lze vnímat na základě kriticko-rétorického studia.<sup>45</sup>

Holladay nesouhlasí s tímto názorem a tvrdí, že jak Jer 17,5-8, tak i 12,1-2 jsou variací na Žl 1.<sup>46</sup> Podle něj je Žl 1 spíše statický ve srovnání s úryvkem Jer 17,5-8, který používá kategorie více dynamické.<sup>47</sup> Proti tomuto postoji lze namítnout, že zkoumat tyto dva texty bez toho, že by se pohlíželo na další úryvky, a rozlišovat mezi kategoriemi „statickými“

---

<sup>39</sup> J. F. D. CREACH, „Like a Tree Planted by the Temple Stream“, 37.

<sup>40</sup> A. CRUELLS, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 25.27-28.

<sup>41</sup> A. S. PEAKE, *Jeremiah I-XXIV*, 221; A. PENNA, *Geremia*, 152; J. P. HYATT, „Jeremiah“, *The Interpreter's Bible V.* (New York – Nashville [TN]: Abingdon Press 1956) 950-951; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 115; H. GUNKEL, *Die Psalmen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>5</sup>1968) 2; D. R. JONES, *Jeremiah*, 242. Viz diskuzi v H.-J. KRAUS, *Psalmen*, I, 133-134. Také Creach, který porovnává Jer 17,5-8 s *Amenemopeovou moudrostí*, uzavírá, že Žl 1 je pravděpodobně pozdější a snad závisí na Jer 17,5-8. J. F. D. CREACH, „Like a Tree Planted by the Temple Stream“, 38.

<sup>42</sup> R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 351.

<sup>43</sup> W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 390-391.

<sup>44</sup> E. W. NICHOLSON, *The Book of the Prophet Jeremiah Chapter 1-25*, 148.

<sup>45</sup> J. A. DURLESSER, „Poetic style in Psalm 1 and Jeremiah 17:5-8“, 31-45 (především závěr na str. 45).

<sup>46</sup> Podle Holladaye se Jer 17,5-8 odvolává také na Žl 40,4-5: pohrávání si se slovesy אָהַרָה a אִירָה, věty o důvěře v Hospodina.

<sup>47</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 489-490; viz také W. L. HOLLADAY, *The Psalms through Three Thousand Years: Prayerbook of a Cloud of Witnesses* (Minneapolis [MN]: Fortress Press 1993) 41-45. Rovněž J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 421 říká, že Jeremiáš měl pravděpodobně k dispozici Žl 1.

a „dynamickými“ je z větší části hodně subjektivní a že v diskuzi o literární závislosti chybí, jaký je vztah k *Amenemopetově moudrosti*.<sup>48</sup>

Creach vysvětluje rozdíly mezi Žl 1,3 a Jer 17,5-8 tak, že žalm nezávisí na Jer 17,5-8, ale na dalších textech, především na úryvku Ez 47,12, ze kterého byl převzat popis spravedlivého člověka jako zeleného a plodného stromu. Dalšími možnými zdroji jsou také Žl 52,10 a 92,13-15, které popisují spravedlivého pomocí obrazu stromu přesazeného do Božího domu.<sup>49</sup>

Shrnuto, je možné, že text Jer 17,5-8 závisí určitým způsobem na *Amenemopetově moudrosti*, protože používá stejné paradigma. Je možné, že by Žl 1 nějakým způsobem mohl být ovlivněn Jer 17,5-8, ale na základě rozdílů mezi těmito dvěma texty je spíše pravděpodobnější, že Žl 1 čerpá z jiných zdrojů, např. Ez 47,12; Žl 52,10 a 92,13-15. Je málo pravděpodobné, že by Jer 17,5-8 závisel na Žl 1, protože ačkoliv je doba vzniku žalmu neznámá, je obecně považován spíše za pozdější.<sup>50</sup>

## 2. Historický rámec Jer 17,9-10

Obecná reflexe o povaze lidského srdce, jak ho nabízí v. 9, a Hospodinova odpověď o schopnosti zkoumat srdce člověka do hloubky (v. 10) neumožňují, anebo jen velmi těžko, blíže určit dobu vzniku tohoto textu. Ačkoliv Voltz váhal nad Jeremiášovým autorstvím,<sup>51</sup> pozdější autoři o něm nepochybují.<sup>52</sup> Jestliže pochází z doby, kdy byl Jeremiáš hluboce znepokojen nad posledními výsledky náboženské reformy, potom je podle Lundoma možné, že by text mohl pocházet z posledních let krále Joziáše (640-609 př. Kr.) nebo z prvních let krále Jójakíma (609-598 př. Kr.).<sup>53</sup>

Podle Holladaye text nenabízí nějaký konkrétní údaj kromě předpokladu, že vv. 9-10 získaly svou podobu až po vv. 5-8, které datuje kolem roku 600 př. Kr.<sup>54</sup> Další návrhy možné datace pro vv. 5-8 jdou od posledních let krále Joziáše (640-609 př. Kr.), přes krále Jójakíma (609-598 př. Kr.), až ke králi Sidkijášovi (597-586 př. Kr.).<sup>55</sup>

Jestliže připustíme, že vv. 9-10 chronologicky následují vv. 5-8, potom se pohybujeme v horizontu nějakých 15 let, během kterých mohl být tento úryvek napsán (tedy ca. 610-595 př. Kr.). Snažit se nějakým způsobem určit blíže datum vzniku je možnost pouze hypotetická.

---

<sup>48</sup> J. F. D. CREACH, „Like a Tree Planted by the Temple Stream“, 38.

<sup>49</sup> J. F. D. CREACH, „Like a Tree Planted by the Temple Stream“, 39-45 (především závěr na str. 46).

<sup>50</sup> Kromě A. CRUELLS, „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, 25, který ho datuje do druhé poloviny V. stol. př. Kr., viz také H.-J. KRAUS, *Psalmen*, I, 133-134, podle kterého je bezpochyby poexilní. L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos*, I, 131 říká, že je pozdější. Podle Ravasiho je Žl 1 poexilní a pochází snad ze III. stol. př. Kr. Viz C. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi: Volume I<sup>o</sup> (1-50)* (Lettura pastorale della Bibbia 12; Bologna: EDB 1997) 76.

<sup>51</sup> D. P. VOLZ, *Der Prophet Jeremia*, 186.

<sup>52</sup> Např. W. RUDOLPH, *Jeremia*, 116; J. BRIGHT, *Jeremiah*, 119; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 494.

<sup>53</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 788.

<sup>54</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 494.

<sup>55</sup> Viz výše.

### 3. Historický rámec Jer 17,11

Někteří autoři se domnívají, že tento výrok byl určen judskému králi Jójakímovi, který kraloval v letech 609-598 př. Kr., což se zdá být pravděpodobné.<sup>56</sup> Jójakím byl ustanoven faraónem Nékem (609-595 př. Kr.), který mu změnil jeho původní jméno Eljakím na Jójakím (2Kr 23,36). Výraz **בְּלֹא מִשְׁפָּט** *ale ne podle práva* se ve tvaru **בְּלֹא מִשְׁפָּט**, který má stejný význam, objevuje u Jer 22,13 ve výroku obráceném proti tomuto králi. Jestliže by se skutečně jednalo o krále Jójakíma, potom by pokračování tohoto výroku ukazovalo na jeho chamtivost a hamižnost, které se projevovaly v hromadění neprávem nabytého bohatství (Jer 22,13-19; srov. 2Kr 24,4),<sup>57</sup> a zároveň na jeho předčasnou smrt (**יְמֵי יָמָיו** *polovina jeho dnů*). Král měl totiž pouhých 36 let, když zemřel (2Kr 23,36; 2Pa 36,5). Výrok tedy mohl být původně zaměřen na tohoto krále (Jójakím), ale rčení jako takové má trvalou platnost.<sup>58</sup>

### 4. Historický rámec Jer 17,12-13

Někteří exegeté jsou přesvědčeni, že tato slova nemohl vyslovit prorok Jeremiáš, protože jsou v protikladu k tomu, co již bylo řečeno o jeruzalémského chrámu v Jer 7,4-15.<sup>59</sup> Domnívají se tedy, že se jedná o pozdější dodatek nějakého redaktora, kterému nebylo zatěžko myslet na znovuoobnovení chrámu jako centra pravého kultu.<sup>60</sup> Tato přesvědčení však stojí na chybných předpokladech, podle kterých se Jeremiáš stavěl naprosto zásadně proti kultu praktikovanému v jeruzalémském chrámě a proti chrámu jako takovému. Z úryvků, jako jsou Jer 3,17 a 14,21 (viz také 17,21-27; 33,10-11.18), vyplývá, že se Jeremiáš nestavěl do opozice vůči kultu. Dokonce ho vnímal i pozitivně. To, proti čemu se Jeremiáš staví, není chrám, ani víra izraelského národa, že Hospodin je zvláštním způsobem přítomný v chrámě, ale postoj a chování lidu, který věří, že stačí pouze důvěřovat ve chrám, a nedívá se na důležitost odpovídajícího morálního jednání.<sup>61</sup> Jeremiáš proto klidně mohl pronést slova uvedená ve vv. 12-13.<sup>62</sup>

---

<sup>56</sup> Tak W. RUDOLPH, *Jeremia*, 116; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 146; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 497; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 398; D. R. JONES, *Jeremiah*, 243 (srov. 289-290); H. GOSSAI, *Justice, Righteousness and the social Critique of the Eighth-Century Prophets*, 158; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 792; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah: Reading the Prophet in His time – and Ours*, 34.

<sup>57</sup> Pravděpodobně na počátku jeho kralování, když byla země pod tvrdým finančním tlakem babylónského krále Nabuchodonosora, Jójakím buď nechal zrekonstruovat již existující palác v Jeruzalémě, anebo začal stavět palác nový (snad ztotožňovaný se zbytky paláce nalezeným v Ramat Rašel). J. M. BERRIDGE, „Jehoiakim (Person)“, *ABD* III, 664.

<sup>58</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 792.

<sup>59</sup> V Jer 7,4 je zdůrazněno, že nestačí pouze několikrát (třikrát) opakovat **יְהוָה יְהוָה** *chrám Hospodinův*, aby lid mohl bydlet v Jeruzalémě a v zemi, kterou dal Hospodin otcům. Je třeba změnit svůj styl života, tedy napravit své cesty a skutky (vv. 3.5-6.9). Viz také 26,2-19.

<sup>60</sup> Jeremiášovo autorství popírá W. RUDOLPH, *Jeremia*, 117 a zdá se, že i W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, 404-405.

<sup>61</sup> Srov. J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, 423-424.

<sup>62</sup> W. BAUMGARTNER, *Die Klagegedichte des Jeremia*, 42; A. PENNA, *Geremia*, 154; H. G. REVENTLOW, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, 230-231; E. W. NICHOLSON, *The Book of the Prophet Jeremiah Chapter 1-25*, 150; A. WEISER, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14*, 147; T. POLK, *The Prophetic Persona*, 133; D. R. JONES, *Jeremiah*, 244; F. B. HUEY, *Jeremiah. Lamentations*, 175.

## Část třetí: V koho doufat? Teologie Jer 17,5-13

Jeremiáš, velká prorocká osobnost pocházející z malé vesnice Anatót, asi pět kilometrů severovýchodně od Jeruzaléma,<sup>1</sup> vykonával své poslání v posledních desetiletích VII. stol. př. Kr., které potom vyústilo ve zhroucení státu, zničení Jeruzaléma a chrámu.<sup>2</sup> Jeremiášovo poselství je během těchto neklidných a bouřlivých let velmi hutné a přesvědčivé. V počátečních letech ještě před náboženskou reformou krále Joziáše (640-609 př. Kr.) ohlašoval vpád hrozivého nepřítele ze severu (1,14; 4,6; 6,1; 10,22). Zdá se, že během reformy Jeremiáš nevykonával svoji prorockou službu. Nemluví ani pro reformu, ani proti reformě. Po králově smrti v roce 609 př. Kr. se objevuje znovu na scéně se svým poselstvím. V invazi Babylóňanů jasně rozeznává nepřítele, kterého Hospodin posílá proti svému lidu. Tak může ztotožnit jejich krále Nabuchodonosora s Hospodinovým služebníkem (25,9; 27,6; 43,10) a nepřestává vyzývat, aby se lid podrobil nepříteli, a tak také Božímu soudu. Jeremiáš sám je vtažen do těžkostí, které ohlašuje (viz 4,19-21). Tváří v tvář této hrozné a neodvratné katastrofě reaguje např. zlořečením dne, kdy se narodil (20,14-18).<sup>3</sup>

Mohlo by se zdát, že Jeremiášovo poslání bylo obráceno k ohlášení zničení a záhuby. Na začátku své knihy je mu však také dán úkol budovat a stavět. Ve chvíli svého povolání je Jeremiáš ustanoven nad národy *וְלִנְתוּשׁ וְלִנְתוּץ וְלִהֲאָבִיד וְלִהָרוֹס לְבְנוֹת וְלִנְטוּעַ* *abys rozvracel a abyss podvracel a abyss ničil a abyss bořil, abyss stavěl a abyss sázel* (1,10).<sup>4</sup> Prorok přijímá velikou pravomoc, z jedné strany bořit, z druhé strany stavět. Nejprve je zmíněno vykořenění a zničení, potom sázení a budování. To znamená, že cílem Jeremiášovy činnosti je život, zatímco zničení a destrukce je pouze prostředkem k dosažení tohoto cíle. Navzdory výhrůžnému tónu Jeremiášova kázání a jeho moci, kterou dostal, konečným výsledkem má být obnova života na zemi.<sup>5</sup> Avšak v jakém smyslu? Zdá se, že celá kniha končí naprostou beznadějí a zoufalstvím. Hospodin splnil své hrozby, protože lid nenaslouchal jeho slovům a neobrátil se. Jeruzalém byl zničen, chrám spálen ohněm, vůdcové lidu odvedeni do vyhnanství (Jer 52).

Právem se lze ptát, jaký význam získávají slova v Jer 17,5-13. Bůh měl všechny důvody k tomu, aby zavrhl svůj nevěrný lid, a přesto Jeremiáš volá a vyzývá k důvěře v Hospodina a klade takovému člověku před oči obraz bujného stromu, který bude navzdory všem nepříznivým podmínkám schopen růstu a života. Jeremiáš jasně říká, že budou zahanbeni ti, kdo se od Hospodina odvracejí. Z toho by vyplývalo, že ti, kteří se od něho

---

<sup>1</sup> O přesné poloze tohoto starověkého místa archeologové diskutují. Viz k tomu P. J. KING, *Jeremiah: An Archaeological Companion*, 1-3; Y. NADELMAN, „The Identification of Anathoth and the Sounding at Khirbet Deir es-Sidd“, *IEJ* 44 (1994) 62-74; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 223-224; A. NEGEV – S. GIBSON, „Anathoth“, *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land* (New York – London: Continuum 2001) 33.

<sup>2</sup> Co se týká prorockova života a jeho krátké chronologie, viz J. L. SICRE, *Profetismo en Israel: El Profeta – Los Profetas – El Mensaje* (Estella [Navarra]: Editorial Verbo Divino 2000) 308-318.

<sup>3</sup> Tyto verše jsou součástí jeho vyznání v Jer 20,7-18. Srov. další vyznání v 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18 a 18,18-23.

<sup>4</sup> Mnozí exegeté jsou přesvědčeni, že infinitivy nacházející se ve středu věty (*וְלִהֲאָבִיד וְלִהָרוֹס* [a] *abys ničil a abyss bořil*) je třeba odstranit, a tak se získá chiasmus používající aliteraci: A *וְלִנְתוּשׁ* *abys rozvracel* – B *וְלִנְתוּץ* *a abyss podvracel* – B' *וְלִבְנוֹת* *abys stavěl* – A' *וְלִנְטוּעַ* *a abyss sázel*. K důvodům viz P. BOVATI, *Geremia 1-6* (Dispense; Roma: PIB 1999-2000) 32. Jeho závěr vůči tomuto kroku je však spíše negativní. Je možné, že redaktor chtěl do textu dát všechny tyto negativní výrazy, které se potom objevují v dalších částech knihy. P. BOVATI, *Geremia 1-6*, 33.

<sup>5</sup> P. BOVATI, *Geremia 1-6*, 117.

nevzdalují, zakusí navzdory všem nebezpečím jeho jistotu a ochranu. Skutečnost je však jiná: zničení se dotýká naprosto všech, ať jsou dobří nebo zlí, ať už důvěřují v Hospodina nebo ne! Je tedy slovo ohlašované Jeremiášem slovo Iživé? Jestliže ne, co skutečně znamená *důvěřovat v Hospodina*? V jakém smyslu je třeba těmto slovům rozumět? Je vůbec nějaká naděje? Existuje nějaká budoucnost? A jestliže ano, na čem spočívá a kde ji lze nalézt?

Nejprve bych se zastavil u toho, zda v Jeremiášově knize *naděje* jako taková vůbec existuje a na čem je založena. Jsem přesvědčený, že při pozorném čtení Jeremiášovy knihy lze *naději* „zahlédnout“ a „vytušit“ na více místech,<sup>6</sup> i když se hebrejské výrazy mající význam *doufat, mít naději, popřípadě doufání, naděje*, neobjevují v textu až tak příliš často (בטח: 5,17; 7,4.8.14; 12,5; 17,5.7; 13,25; 28,15; 29,31; 39,18; 46,25; 48,7; 49,4; מִבְּטָח: 2,37; 17,7; 48,13; קוּה: 8,15; 13,16; 14,19.22; מִקְוֵה: 14,8; 17,13; 50,7; תְּקוּהָ: 31,17).<sup>7</sup>

Důvodem, aby lid přes hrozné zničení ohlašované Jeremiášem a uskutečněné později babilónským králem Nabuchodonosorem úplně neztratil *naději*, je vědomí אֱהָבַת עוֹלָם *věčné lásky*, kterou Hospodin miluje svůj lid a kterou lze vytušit a vnímat skrze výraz חֶסֶד (31,3; srov. 9,23; 32,18; 33,11).<sup>8</sup> Jeremiáš ví, a snad to ví také lid, že יהוה חֶסֶד *Hospodinovo milosrdenství* je věčné, a proto může Bůh zachránit i navzdory nynější hroznivé situaci. Odpověď ze strany člověka na toto יהוה חֶסֶד je důvěra, která se spoléhá i ve chvílích krize,

---

<sup>6</sup> Ryken dává svému komentáři ke knihám Jeremiáš a Pláč podtitulek *From Sorrow to Hope*. Viz P. G. RYKEN, *Jeremiah and Lamentations: From Sorrow to Hope* (Preaching the Word; Wheaton [IL]: Crossway Books 2001). Již v roce 1923 nazvala Dorothea Stephen svoji útlou knížku o Jeremiáši (78 stran) jako *Jeremiah, the Prophet of Hope*. Viz D. J. STEPHEN, *Jeremiah, the Prophet of Hope* (Cambridge: University Press 1923).

<sup>7</sup> Lze zde nalézt i čtyřikrát substantivum בְּטָח (23,6; 32,37; 33,16; 49,31), které sice znamená *bezpečí, důvěra*, ale u Jeremiáše se vždy objevuje ve spojení לְבִטָּח, které znamená *v bezpečí*. בְּטָח proto není zahrnuto do tohoto výčtu. K hebrejským výrazům označujícím v MT *doufání* a *naději* viz S. PACNER, „*Naděje* ve Starém zákoně: Pokus o filologickou a sémantickou analýzu“, 67-70. Samozřejmě jsem si vědom toho, co bylo řečeno na začátku práce, totiž že téma *naděje* se zdaleka netýká jenom otázky použití hebrejských slov, které mají tento význam, protože *naděje* je celkový postoj, dispozice nebo stav mysli, které lze vyjádřit různými způsoby. D. SCHIBLER, „קוּה“, 894.

<sup>8</sup> חֶסֶד je technický termín k označení Boha jako Boha věrného. V indoevropských jazycích však neexistuje slovo s podobným významem. BDB, „I. חֶסֶד“, 338-339 udává jako základní význam *goodness, kindness*. Jestliže je použito o člověku, potom vyjadřuje „*kindness of man towards men, in doing favours and benefits*“, velmi zřídka „*affection of Isr. to י, love to God, piety*“ nebo označuje *lovely appearance*. Jestliže je použito o Bohu, znamená „*kindness, lovingkindness in condescending to the needs of his creatures*“. Podle HALOT, „II חֶסֶד“, I, 336-337 je základním významem חֶסֶד „*joint obligation between relatives, friends, host and guest, master and servant*“. Slovo חֶסֶד může být v tomto případě přeloženo jako *closeness, solidarity, loyalty* a především jako *faithfulness*. Jestliže je חֶסֶד spojeno s Bohem, potom vyjadřuje jeho vztah s lidem nebo jednotlivým člověkem. Možný překlad je *faithfulness, goodness, graciousness*. Podobně i KB, „II חֶסֶד“, 318. Výstižný výklad podal Odasso (zvýraznění kurzívou je mé vlastní): „Questo vocabolo ha una ricca connotazione semantica. Il suo significato fondamentale è quello di *fedeltà verso i membri della famiglia*. Riferito a JHWH il termine esprime la fedeltà del Signore verso il suo popolo, vale a dire, secondo la connotazione del corrispondente termine ebraico, la sua famiglia. La fedeltà del Signore è, al tempo stesso, espressione costante del suo *amore* con il quale egli ha liberato Israele e lo ha chiamato a partecipare al dono della sua vita. Sotto questo profilo si può affermare che l'amore del Signore è la manifestazione della fedeltà divina nell'esistenza storica del suo popolo. Poiché Israele sviluppa, nella luce della sua fede, la costante certezza che il Signore è perennemente fedele verso la sua famiglia, e questo anche nel caso in cui questa sia venuta meno alla propria fedeltà, il termine חֶסֶד si presenta anche con il significato di *misericordia*. Effettivamente nella sua dimensione teologica più profonda la misericordia è lo stesso *amore che rimane fedele verso chi è divenuto infedele*.“ G. ODASSO, *Bibbia e religioni*, 237; srov. H. M. KAMSLER, „Hesed – Mercy or Loyalty“, *JBQ* 27 (1999) 183-185.

poselství ohlašované v Jer 17,5-13. Na začátku knihy je Hospodin definován jako **רַחֻם** *milosrdný* (3,12),<sup>9</sup> vlastnost, která je úzce spojena s odpuštěním hříchů, jak ukazují texty 31,34, 33,8; 36,3; 50,20 (srov. 5,1,7; 18,23). Lid, kdysi potrestaný a potom zahrnutý odpuštěním, se může vrátit z exilu, poselství ohlašované prorokem v 12,15; 24,6; 29,10-14; 30,3; 31,8-9 a 31,16-17. Tomuto lidu je dán příslib nové monarchie v 23,5-6, zmínka, která se nikde jinde nevyskytuje. Nový rozměr vztahu mezi Izraelem a Hospodinem je vysloven v Jer 31,31-34, kde je ohlašováno uzavření nové smlouvy v kontextu nového srdce a nového exodu.<sup>10</sup>

Toto všechno jsou témata, která Jeremiáš naznačuje a rozvíjí a která jsou znamením naděje a příslibu do budoucnosti. Ta ovšem může být někdy i hodně vzdálená (např. příslib *nového srdce*). Jeremiáš však byl v první řadě poslán do konkrétní historické situace. Jeho nejbližším úkolem bylo oslovit své posluchače a předat jim Hospodinovo slovo. Jestliže tedy vyzývá k důvěře v Hospodina (Jer 17,5-8), měla by mít tato důvěra nějakou konkrétní „historickou“ tvář. Proto je možné se ptát, co v této strašné situaci zničení znamená *důvěřovat v Hospodina*.

Ve světle slov řečených výše rozvíjí text Jer 17,5-13 pomocí několika obrazů toto základní téma, totiž téma naděje a důvěry, které se potom promítají a lze je nalézt i v dalších textech této prorocké knihy.

1. Prorok k tomu nejprve používá obraz dvou cest a staví tak před lid zcela základní rozhodnutí: na jakém základě chce postavit svůj život? Jakým směrem se chce vydat? Po které cestě chce kráčet? Z jedné strany je zde ukázána cesta důvěry v Hospodina, a ta podle Jeremiáše vede k životu (obraz bujně rostoucího stromu), z druhé strany je zde cesta spoléhání se na člověka, jejímž důsledkem je vzdálení se od Hospodina, a tedy i smrt (obraz tamaryšku v pustině). Kam se lid přikloní? Celá kniha kolísá mezi těmito dvěma póly: bude se Izrael spoléhat na člověka (9,3; 17,5; 46,25), nechá se svést věcmi, které nejsou Bůh (5,17; 7,14; 12,8), bude doufat v lež (7,4,8; 13,25; 28,15; 29,31), anebo se naopak rozhodne pro Hospodina (17,7,13; 14,8,22; 39,18; 50,7), a to se všemi důsledky, která tato rozhodnutí přinášejí? A jestliže se zde mluví o Hospodinu jako o jediném možném zdroji důvěry, co to konkrétně znamená v situaci, ve které se národ nachází?

2. Druhým obrazem, který Jeremiáš používá, je obraz *srdce*: je možné spoléhat se a důvěřovat lidskému srdci? Prorok hlásá, že lidské srdce je proradné a zlé a že pouze Bůh může proniknout do jeho nejhlubšího nitra (17,9-10). V dalších textech Jeremiášovy knihy (24,7; 31,33; 32,39-40; srov. 3,17; 4,4) však dochází ke změně: Bůh zaslibuje dát svému lidu nové srdce. Protože srdce je podle biblického smýšlení centrem, ze kterého vycházejí všechny postoje člověka (tedy i postoj naděje a důvěry), stává se tak tento termín klíčovým pro pochopení skutečnosti doufání a důvěry. Nelze proto na něj pohlížet izolovaně, ale je třeba ho vnímat v tomto kontextu. Jestliže bude mít lid nové srdce, umožní mu to důvěřovat

---

<sup>9</sup> HALOT, „רַחֻם“, I, 337 říká, že רַחֻם je ten, kdo praktikuje רַחֻם, tedy *faithful, godly*.

<sup>10</sup> Podle R. L. HUBBARD, „Jeremiah“, *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament* (eds. W. S. LASOR – D. A. HUBBARD – F. W. BUSH) (Grand Rapids [MI]: W. B. Eerdmans<sup>2</sup>1996) 348 je již samotné umístění Knihy útěchy (Jer 30-33) doprostřed prorockví znamením, že naděje je v centru Jeremiášova kázání. Zároveň se mluví o naději i na dalších místech knihy (např. 1,10; 3,15-18; 12,15-16; 52,31-34), a to ukazuje na budoucí obnovu. Srov. také R. E. CLEMENTS, *Jeremiah* (Interpretation – A Bible Commentary for Teaching and Preaching; Atlanta [GA]: J. Knox Press 1988) 175, který říká, že „these four chapters consistently and glowingly express a message of hope and eventual restoration of Israel to its own land“.

a doufat v Hospodina, následovat jeho cesty a nevzdalovat se od něho. Tak se otvírá cesta k nové budoucnosti.

3. Třetím obrazem je obraz spoléhání se na bohatství (17,11): může člověk počítat s tím, co vlastní? Pomůže mu to obstát? Další texty (48,7; 49,4) ukazují, že ani bohatství v žádném případě není jistotou, o kterou se člověk může opřít. Bohatství, na které se člověk spoléhá, není nic jiného než falešnou nadějí, která ve chvílích krize a zkoušky neobstojí. Znovu se tak vracíme k počátečnímu tématu důvěry.

4. Čtvrtým obrazem je obraz jeruzalémského chrámu, který ústí do vyznání, že jedinou nadějí (vodou života) je pouze a jenom Hospodin. Tím se i toto téma navrácí k úvodnímu obrazu a vyzývá čtenáře k novému rozhodnutí se pro Hospodina.

V následujících stránkách své práce budu hledat odpovědi na výše položené otázky. Nejprve rozvinu téma *doufání* a *naděje* na základě sloves בָּטַח Qal: *důvěřovat*, *doufat* a קָוָה Qal: *doufat*, *očekávat*, popřípadě od nich odvozených substantiv מִבְּטָח a מִקְוָה, protože vyjadřují základní nasměrování Izraelského národa na jeho cestě víry na přelomu VII.-VI. stol. př. Kr. Pokusím se tyto texty setřídít podle témat, která nabízejí, a v rámci nich věnovat bližší pozornost příslibu *nového srdce*, protože toto téma je klíčové pro pochopení postoje naděje a důvěry. Na závěr zaměřím svoji pozornost na *důvěru v Hospodina* ve chvílích krize a budu hledat odpověď na otázku, jakou má tato důvěra v situaci ohrožení a zničení Jeruzaléma (a tedy i celého království) babylónským králem Nabuchodonosorem konkrétní tvář.

## Kapitola první: Důvěra a naděje Izraele

Celá kniha proroka Jeremiáše ukazuje na Hospodinovo úsilí přivést Izrael skrze prorokovo hlásání k obrácení, k pokání, a tedy i k záchraně. Lid se musí rozhodnout, na jakém základě chce postavit svůj život. Jeho rozhodnutí je vyjádřeno slovesy בַּטָּח Qal: *důvěřovat*, *doufat* a קוּה Qal: *doufat*, *očekávat*, popřípadě odvozenými substantivy מִבְּטָח, a מִקוּה, které mohou mít význam jak pozitivní, tak i negativní.

Jak již bylo řečeno výše, sloveso בַּטָּח se u Jeremiáše objevuje dohromady 16krát (5,17; 7,4.8.14; 9,3; 12,5; 13,25; 17,5.7; 28,15; 29,31; 39,18; 46,25, 48,7; 49,4.11), substantivum מִבְּטָח třikrát (2,37; 17,7; 48,13), sloveso קוּה čtyřikrát (8,15; 13,16; 14,19.22) a substantivum מִקוּה třikrát (14,8; 17,13; 50,7). Kontext, ve kterém se tato slova nachází, může být rozdělen do pěti základních skupin. V poslední šesté skupině se pak zaměřím na Hospodinův příslib *nového srdce* jako na jakési vyvrcholení tématu důvěry a naděje. I když lid v této chvíli ještě nedokáže plně důvěřovat Hospodinu a spolehnout se na něho ve všech situacích, nastane v budoucnosti doba, kdy toto bude schopen. Hospodin mu totiž promění srdce, ze kterého podle starozákonního myšlení vychází všechny postoje člověka. S novým srdcem pro něj nebude těžké žít podle Hospodinova slova a následovat ho.

1. První skupina textů se týká materiálních věcí (5,17; 7,14; 12,5; 48,7.13; 49,4). Lid doufá v opevněná města, v chrám, ve svatyni a v bohatství. Budou však moci všechny tyto věci obstát před babylónským nebezpečím?

2. Ve druhé skupině je sloveso בַּטָּח spojováno se lží (7,4.8; 13,25; 28,15; 29,31). Izrael je tak zaslepený, že nevidí skutečnost, ale nechává se ovlivňovat lživými slovy. V čem tato lživá slova spočívají? Jak lze rozpoznat, že se jedná o klamná slova?

3. S těmito texty úzce souvisejí úryvky, ve kterých lid skládá svoji naději ve (zdánlivý) pokoj a v (klamné) světlo (8,15; 13,16; 14,19). Ty jsou sice Božími dary, ale skutečně Izrael očekává správně?

4. Čtvrtá skupina textů se týká možnosti doufat a spoléhat se na spojence, v tomto případě na Egypt (2,37), a obecně na druhého člověka (9,3; 17,5; 46,25). Jeremiáš kromě textu 17,5-6 cituje další dva úryvky, kde zkoumá, zda faraón, egyptský král, je vhodným objektem důvěry (46,25), a potom se zaměřuje na otázku, zda se lze spoléhat na člověka úplně neblížšího, totiž na vlastního bratra (9,3).

5. V poslední páté skupině úryvků jsou tato slova spojena s Hospodinem (14,8.22 [קוּה, מִקוּה]; 17,7 [בַּטָּח, מִבְּטָח]; 39,18 [בַּטָּח]; 49,11 [בַּטָּח]; 50,7 [מִקוּה]). Izrael má svoji důvěru, a tedy i svoji naději, složit na Boha.

6. Texty o příslibu *nového srdce* (24,7; 31,33; 32,39-40) jsou velkou nadějí pro Izrael. V čem však tato proměna spočívá a na co skutečně ukazuje? Na to se bude snažit dát odpověď tato kapitola.



## 1. Lid se spoléhá na materiální věci

Celkem na pěti místech je sloveso **בטח** Qal: *důvěřovat, doufat* spojeno s materiálními věcmi (5,17; 7,14; 12,5; 48,7; 49,4).

### *Jer 5,17*

Krátký úryvek Jer 5,14-17 rozvíjí téma nepřátelského vojska, které má napadnout Izrael. Není důležité pokusit se určit, o jaké vojsko se přesně jedná, ani není nezbytné snažit se ho ztotožnit s nějakou konkrétní armádou, protože styl mluvy není popisný, nýbrž má charakter básnický. Jeho úkolem není předat informace, ale připravit lid, aby se stal vnímavým vůči slovům, která mají být hlásána. Jeruzalém je vybízen, aby se podrobil Božímu soudu, který spočívá ve vojenském vpádu nepřátelského vojska do země.<sup>11</sup>

Nájezd nepřátelské armády je zdůrazněn slovesem **אכל**, které je zde použito čtyřikrát (v. 17) a má v tomto kontextu význam *pozřít*. Ústřední hrozba se týká zničení opevněných měst, což by znamenalo zhroucení dosavadního řádu a vystavení městského života všem nebezpečím, před kterými hradby chrání: **יְרֵשׁ עָרֵי מִבְצָרֶיךָ אֲשֶׁר אָתָּה בֹטַח בְּהֵנָּה בְּחָרֶב** *zničí mečem tvá opevněná města, na která ty spoléháš* (v. 17).<sup>12</sup> Podobné zlořečení v Dt 28,52 rovněž předpokládá zničení měst, na která se lid spoléhá, jako důsledek odvrácení se od Hospodina. Mohlo by se zdát, že poselství Jer 5,17 jde proti Jer 4,5-6, kde se mužové judští a obyvatelé Jeruzaléma mají uchýlit pod ochranu opevněných měst, ale celá věta v Jer 5,17 znamená jednoduše, že také opevněná města budou zničena kvůli ničemnosti svých obyvatel (4,23-26.29-31; 5,1-8).<sup>13</sup> Je tedy zbytečné, aby v ně lid doufal.

### *Jer 7,14*

Text Jer 7,12-15 končí slovy, která jsou vyvrcholením a zároveň ohromujícím závěrem předchozích veršů (7,1-11). Prorok šokuje srovnáním mezi Jeruzalémem a svatyní v Šílu. Jako bylo Šílo zničeno kvůli zlobě izraelských obyvatel a pro jejich neposlušnost vůči Hospodinu, tak bude také zničen Jeruzalém. Jestliže se lid neobrátil, nic mu nepomůže, že doufá v Hospodinův dům: **וְעִשִׂיתִי לְבַיִת... אֲשֶׁר אַתֶּם בֹּטְחִים בּוֹ... כִּי אֲשֶׁר עִשִׂיתִי לְשִׁלּוֹ** *učiním tomuto domu..., na který vy spoléháte..., jako jsem učinil Šílu* (v. 14).<sup>14</sup> Srovnáním jeruzalémského chrámu se svatyní v Šílu se zdá, že Bůh může a chce zničit svatyni v Jeruzalémě. Ta, i když je svatá, nemůže být útočištěm pro lid, který není svatý. Důvěra je kladena mylně v chrám místo v samotného Hospodina.<sup>15</sup> Jak kontext napovídá, důvěřovat v Hospodina v tomto případě znamená jednat spravedlivě vůči těm nejchudším (cizinci, sirotci, vdovy) a střežit se následovat cizí bohy (7,3.5-6).

<sup>11</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 65.

<sup>12</sup> Sloveso **רשש** má v Po význam *zmařit, zničit, rozbít na kusy*, ve spojení s **עָרֵי מִבְצָרֶיךָ** *tvá opevněná města* získává význam *pobořit, zničit*. HALOT, „רשש“, II, 1298.

<sup>13</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 396.

<sup>14</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 80. Poexilní proroci však budou později vidět ve znovuobnovení chrámu nezbytnou podmínku ke splnění mesiášských příslibů. Viz J. JENSEN, *Ethical Dimensions of the Prophets* (Collegeville [MN]: Liturgical Press – Michael Glazier Books 2006) 168.

<sup>15</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 469-470.

Hospodinova odpověď v Jer 12,5-6 na bezútešná prorokova slova vyslovená ve 12,1-4 je překvapivá. Nejenom že neodpovídá na otázku, proč je cesta bezbožníků úspěšná a proč si žijí v klidu, ale naopak upozorňuje a varuje, že na Jeremiáše budou kladeny ještě větší nároky a zkoušky. Předpokládalo by se, že Hospodinovou odpovědí bude Jeremiášovo povzbuzení a posila (srov. 1,8-9), ale opak je pravdou. V Jer 12,5 se sloveso בַּטַח objevuje ve větě וּבְאַרְצֵי שְׁלֹמֹם אַתָּה בֹּטֵחַ. Je však otázkou, zda má בַּטַח v tomto případě význam Qal: *důvěřovat, doufat*, nebo naopak význam *upadnout, spadnout*, který by lépe vystihoval kontext, a proto mu mnozí autoři dávají přednost.<sup>16</sup> Překlad by tedy byl *a (jestliže) v pokojné zemi ty padáš*. V tomto případě tato věta znamená, že jestliže se Jeremiáš není schopen vyhnout pádu v bezpečné zemi, je velmi malá pravděpodobnost, že se mu to podaří v nehostinných houštinách Jordánu.<sup>17</sup>

Jestliže však zde má sloveso בַּטַח svůj obvyklý význam Qal: *důvěřovat, doufat*, jak navrhuje jiní exegeté,<sup>18</sup> potom וּבְאַרְצֵי שְׁלֹמֹם אַתָּה בֹּטֵחַ znamená *a (jestliže) v zemi pokojnou ty doufáš*. Země bezpečná nebo způsobilá k životu je přirovnávána k údolí Jordánu, které bylo velmi teplé a vodnaté, a proto také obývané divokými šelmami. Uvědomění si této geografické situace zesiluje kontrast. Nebezpečí, které má na proroka přijít, je jako nebezpečí, které číhá na člověka v jordánské džungli. Mají tedy přijít ještě horší věci a Jeremiáš má žít v této situaci. Nemůže se spoléhat dokonce ani na své bratry a dům svého otce (12,6). Toto varování snad znamená, že je Jeremiášovi přidělen úkol být osamělým hlasem, anebo že se musí spoléhat pouze na Hospodina a na nikoho jiného, protože kdokoliv může být zapleten do spiknutí proti němu. Doufat v něco jiného než v Boha se pro proroka stává příliš riskantní cestou. Hospodinova odpověď tedy volá Jeremiáše k ještě radikálnější důvěře a poslušnosti v jeho slovo.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Tento význam získává בַּטַח i na základě parafrázovaného textu v Tg וּבְאַרְעֵי שְׁלֹמֹם אַתָּה מִתְבַּטֵּחַ וְנִפִּיל *a v pokojnou zemi ty doufáš a padáš*. Viz S. L. SKOSS, „The Root בַּטַח in Jeremiah 12:5, Psalms 22:10, Proverbs 14:16, and Job 40:23“, *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut* (eds. S. W. BARON – A. MARX) (New York: The Alexander Kohut Memorial Foundation 1935) 549-553; G. R. DRIVER, „Linguistic and Textual Problem: Jeremiah“, 111-112; A. EHRMAN, „A Note on בַּטַח in Jer. XII.5“, *JSS* 5 (1960) 153; M. S. SMITH, *The Laments of Jeremiah and Their Contexts: A Literary and Redactional Study of Jeremiah 11-20* (SBLMS 42; Atlanta [GA]: Scholars Press 1990) 10; A. MALAMAT, „Footrunners in Israel and Egypt in the Third Intermediate Period“, *Hommages à Jean Leclant* (eds. C. BERGER – G. CLERC – N. GRIMAL) (Bibliothèque d'Étude 106.4; Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale 1994) IV, 201 [originál je hebrejsky: A. MALAMAT, „(יִרְיָ, ה)“, „Sha'arei Talmon“: *Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon* (eds. M. FISHBANE – E. TOV) (Winona Lake [IN]: Eisenbrauns 1992) 77-79 (hebrejský oddíl)]; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 640; P. REYMOND, „II בַּטַח“, *DEAB*, 67; D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen: Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten* (FAT [2. Reihe] 24; Tübingen: Mohr Siebeck 2007) 59.

<sup>17</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 647; srov. A. M. HARMAN, „בַּטַח“, *NIDOTTE* I, 649.

<sup>18</sup> Podle W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 379-380 má בַּטַח svůj obvyklý význam, znamená tedy *doufat, důvěřovat*. Stejný překlad nabízí také P. C. CRAIGIE – P. H. KELLEY – J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25*, 175. Lexikony BDB, „I. בַּטַח“, 105 a KB, „בַּטַח“, 118 rovněž předkládají pro Jer 12,5 význam *voll Vertrauen sein / trust*. HALOT, „I בַּטַח“, I, 120 k významu *to be confident* cituje Jer 12,5, ale v závorce odkazuje na II בַּטַח, kterému (existuje pouze ptc. Qal) dává význam *to fall on the ground*. HALOT, „II בַּטַח“, I, 120.

<sup>19</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 119-120.

Úryvky Jer 48,7 a 49,4 jsou součástí prorockých výroků proti Moábu a Amónu (48,1-47; 49,1-6). Prvnímu je ohlášeno zrušení a velké zničení. Důvodem k tomu je, že se bláhově spoléhal na své činy a své velké bohatství: **כִּי יַעַן בְּטַחָךְ בְּמַעֲשֶׂיךָ וּבְאוֹצְרוֹתֶיךָ** protože důvěřuješ (= spoléháš se) ve své činy a ve své poklady (48,7).<sup>20</sup> Podle Jeremiáše není bohatství jako takové Hospodinem příliš ceněno, nemůže smýt hříchy člověka a zachránit ho (Jer 9,22; 15,13; 17,3.11; 20,5; 51,13.34). Šalomoun dostal od Boha velké bohatství jenom proto, protože o něj nezádal (1Kr 3,10-13).<sup>21</sup>

Obžaloba proti Moábu se zaměřuje na falešné spoléhání se, které ve skutečnosti není ničím jiným, jak napovídá kontext, než modloslužbou.<sup>22</sup> Nyní ohlášený výrok je, že Kemóš, bůh Moábu, půjde do zajetí spolu s kněžími a velmoži (v. 7b). Tím je odmítnuto falešné vnímání reality. Trest zahrnuje jak vyhnanství, tak i zničení, které je charakteristické také pro Judu. Osud Moábu bude tedy stejný jako úděl Judy ohlášený v předchozích kapitolách. Juda i Moáb mají přijmou z Boží ruky stejný trest skrze Nabuchodonosora, babylónského krále, protože oba nedoufali v Hospodina.<sup>23</sup>

Odsouzení je ve výroku proti Amónu (49,1-6) uvedeno slovy **לָכֵן הִנֵּה** proto hle (v. 2). Hospodin vyhláší válku proti Amónu a ta bude mít zničující důsledky (vv. 2-3). Obvinění je podobné jako ve výroku proti Moábu (48,7), tedy že Amón důvěřuje ve své bohatství a poklady: **בְּאִצְרֹתֶיהָ הַבְּטָחָה הַשׁוֹבְבָה הַבַּת הַדְּעֵרָה נֶעְוֶרָה** dcera nevěrná, doufající ve své poklady (49,4).<sup>24</sup> Ohlášený úděl bude pravým opakem toho, na co se lid spoléhá, a bude velmi tvrdý, i když se lid cítí v bezpečí: jejich bůh Milkóm, jeho kněží a velmoži půjdou všichni do zajetí. Jistota jako taková je hroznou iluzí. Klíčovým slovem je zde znovu sloveso **בְּטַח** Qal: *důvěřovat, doufat*. Amón se spoléhal na svou sílu a moc, které však nemohou obstát tváří v tvář skutečnému nebezpečí. Hospodin uvede na lid vyhnanství, kterému nemůže uniknout. Na konci tohoto výroku však Hospodin slibuje změnit jeho osud, podobně jako to slíbil i Judovi (31,10.27-28).<sup>25</sup>

## 2. Lid se spoléhá na lež

Pětkrát (Jer 7,4.8; 13,25; 28,15; 29,31) je sloveso **בְּטַח** Qal: *důvěřovat, doufat* spojeno se slovem **שֶׁקֶר**, které označuje klam, nevěrnost, agresivní falešnost, která chce uškodit

<sup>20</sup> Tvar **בְּטַחָךְ** je konstruktivní inf. s příponou 2. os. f. Výraz **אוֹצֵר** poklad, přestože se jedná o m., vytváří pl. jako f. **אוֹצְרוֹת**. Přípony f. sg. ukazují, že výrok je určen nějakému nejmenovanému městu nebo Moábu jako celku.

<sup>21</sup> Jak však bylo výše ukázáno (M. SÆBØ, „עֲשָׂרָה ‘āšar“, sl. 451-452), bohatství jako takové není ani negativní, ani pozitivní. Viz k tomu také G. STANSELL, „Wealth – How Abraham Became Rich“, *Ancient Israel: The Old Testament in its Social Context* (ed. P. F. ESLER) (Minneapolis [MN]: Fortress Press 2006) 92-110.

<sup>22</sup> Srov. k tomu B. S. ROSNER, *Greed as Idolatry: The Origin and Meaning of a Pauline Metaphor* (Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 2007) 160-161.

<sup>23</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 444.

<sup>24</sup> Výraz **שׁוֹבְבָה** je tradičně překládán jako *odpadlá, nevěrná*, ale překlad je sporný. Viz HALOT, „שׁוֹבְבָה“, II, 1434-1435. Někteří exegeté navrhují místo **הַבַּת הַדְּעֵרָה הַשׁוֹבְבָה** číst **הַבַּת הַשְּׂאֵנָה** dcera pokojná, bezstarostná. Viz W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, II, 366 a především J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 37-52*, 322.

<sup>25</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 454-456.

bližnímu, i když se to uskuteční pouze slovy.<sup>26</sup> שָׁקֵר je tedy možné přeložit jako *klam, lež, zrada* apod.<sup>27</sup>

Jer 7,4.8

Jer 7,4 odsuzuje spoléhání se na falešná slova: אֶל־תִּבְטְחוּ לָכֶם אֶל־דְּבָרֵי הַשָּׁקֵר vy se nespolehejte na klamná slova.<sup>28</sup> Spojení הַשָּׁקֵר דְּבָרֵי *klamná slova* označuje slova, která bezprostředně následují a vyjadřují důvěru v jeruzalémský chrám. Tg přisuzuje tato slova falešným prorokům,<sup>29</sup> kteří na základě Izaiášova proroctví proneseného o sto let dříve, totiž že Jeruzalém a chrám nepadnou do rukou Asyřanů (Iz 37,33-35), aplikují tento výrok na současnost a domnívají se, že město a chrám nemohou padnout do rukou Babylóňanů nebo jiných nepřátel. Opak je pravdou (viz např. Jer 1,15; 6,4-6; 7,14.34; 9,10; 10,22; 11,12; 14,2.16; 17,27).<sup>30</sup> Spojení הַשָּׁקֵר דְּבָרֵי nemusí být nutně přesným citátem toho, co proroci skutečně vyslovili, ale jednoduše označují slova, která jsou jim vložena do úst, aby byla ukázána iluze takové jistoty.<sup>31</sup> Nestačí se spoléhat na chrám, na jeho liturgii, která se stala jednoduše prostředkem k sociální manipulaci. Naopak je nezbytné, aby lid změnil své chování, své jednání a konal spravedlnost, tedy neutiskoval cizince, sirotky a vdovy a neproléval nevinnou krev (7,3.5-6). Když o to bude usilovat, Hospodin nechá lid přebývat v zemi navždycky (7,7). Je tedy naděje, že se hrozby neuskuteční, ale pouze za předpokladu, že se lid skutečně obrátí.

V. 8 obsahuje podobnou větu jako v. 4: הִנֵּה אַתֶּם בֹּטְחִים לָכֶם עַל־דְּבָרֵי הַשָּׁקֵר *hle, vy se spoléháte na klamná slova*.<sup>32</sup> Prorok nyní poukazuje na tvrdou skutečnost. Počátečním הִנֵּה Jeremiáš ohlašuje konec, změnu situace. Výraz הַשָּׁקֵר דְּבָרֵי *klamná slova* však nejsou slova o chrámu (v. 4), jak se obecně předpokládá, ale vztahují se k tomu, co následuje ve vv. 9-10.<sup>33</sup> Zatímco se v předchozích verších (7,1-7) zdá, že jak obrácení, tak i záchrana jsou možné, z vv. 8-11 spíše vyplývá, že čas milosti vypršel. Protože lid nenaslouchal Hospodinovu hlasu, tedy nezměnil své chování a jednání, musí být potrestán. Skutečnost vyhnanství se vznáší jako stín nad celou knihou. Zda se zde má na mysli exil, není úplně jasné, ale styl tomu napovídá.<sup>34</sup>

<sup>26</sup> M. A. KLOPFENSTEIN, „שָׁקֵר šqr täuschen“, *THAT II*, sl. 1011.

<sup>27</sup> Viz B. PÍPAL, „שָׁקֵר“, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, 182.

<sup>28</sup> K použití ל, které někteří autoři nazývají *etický dativ*, viz B. K. WALTKE – M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 208.

<sup>29</sup> Tg: לא תתרחצון לכון על פתגמי נביי שקרא דאמרין *nespolehej se na slova falešných proroků, kteří říkají*.

<sup>30</sup> Viz mnohé další texty: Jer 18,11; 19,3.7.11.13; 21,6-7.9-10; 22,8; 25,9-11; 25,29; 26,6.9.11; 32,2.24.28-29; 33,4-5.10.12; 34,1-2.7.22; 35,17; 36,29.31; 37,5.8; 38,2-3.18.23.28; 39,1.8; 40,2; 42,18; 44,2.6.13; 52,3-7.12-14.17-19.

<sup>31</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 461.

<sup>32</sup> K použití ל (*etický dativ*) viz B. K. WALTKE – M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 208.

<sup>33</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 465.

<sup>34</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 79.

Ve výroku adresovaném Jeruzalému (Jer 13,20-27) je zdůrazněna jeho neposlušnost představovaná třemi různými metaforami. V první bude lid rozptýlen jako stébla slámy v pouštním větru (srov. Žl 1,4), což je jiný způsob, jak říct, že půjde do vyhnanství (v. 24). Druhá metafora používá obraz země, která je rozdělená losem (v. 25), což je použito ironicky, protože slíbenou částí je v tomto případě země exilu. Motivem, proč k tomu všemu dojde, je *בְּשֶׁקֶר בָּטַחְתִּי וְתַבְטַחְתִּי אֹתִי וְשָׁכַחְתָּ אֱשֶׁר* protože jsi na mě zapomněla a spoléhala ses na klam (13,25b).<sup>35</sup> Bědování, že lid zapomněl na Hospodina, se u Jeremiáše objevuje často, ať už je to skrze sloveso שכח (2,32; 3,21; 18,15; 23,27) nebo skrze עזב (1,16; 2,13.17.19; 5,7.19; 16,11; 17,13; 19,4; 22,9; srov. 9,12). Opuštění Hospodina a odvrácení se od něho vede lid, aby se spoléhal na lež. Substantivum שקר klam používané zde se členem (viz ještě 5,2.31; 7,9; 8,8; 13,25; 20,6) zde pravděpodobně označuje kult boha Baala (srov. Jer 5,31; 23,14).<sup>36</sup> Třetí metaforou je obraz otrokyně pokořené a ponížené v exilu (vv. 22.26).<sup>37</sup>

Spoléhat se na lež tedy znamená opustit Hospodina a následovat cizí bohy, skutečnost, která zasluhuje trest smrti (Dt 13,5; srov. 6,14-15; 8,19; Oz 13,1). Exil je vnímán z Hospodinovy strany jako přiměřená odpověď na hříchy lidu. Je tedy třeba se tomuto trestu podvolit a nesnažit se ho obejít, protože by to znamenalo stavět se proti samotnému Hospodinu, jak vyplývá z textů o proroku Chananijášovi a o Semajášovi Nechelamskému.

## Jer 28,15; 29,31

Slovo soudu proti těmto prorokům<sup>38</sup> se objevuje v Jer 28,15 a 29,31. Prvnímu je řečeno *וְאַתָּה הַבְּטַחְתָּ אֶת־הָעַם הַזֶּה עַל־שֶׁקֶר* ale ty (= Chananijáš) jsi tento lid svedl ke spoléhání se na klam, druhý je obviněn *וַיִּבְטַח אֶתְכֶם עַל־שֶׁקֶר* a svedl (= Semajáš Nechelamský) vás ke spoléhání se na klam.<sup>39</sup> Na Chananijáše a Semajáše je pohlíženo jako na proroky, před kterými jsou posluchači varováni v Jer 27. O nich, o dalších nejmenovaných prorocích ve 27,15 a o prorocích a věstcích mezi vyhnanci (29,9) je řečeno, že Hospodin je neposlal. Ti, kteří nebyli posláni, prorokují pouze klam a lež a svádějí lid (27,10.14.16; 29,9.31). V tomto případě spočívalo falešné proroctví v neochotě podrobit se babylónskému králi Nabuchodonosorovi (např. 27,5-22; 28,2-11.14). V Jer 13,25 je spojení בטח בשקר důvěřovat, spoléhat se v klam spojeno se zapomenutím na Hospodina a to by mohlo vysvětlit, proč jsou Chananijáš a Semajáš obviněni z apostaze, ačkoliv mluvili v Hospodinově jménu. Proto budou potrestáni: Chananijáš zemře (28,16-17), rovněž Semajáš a celé jeho potomstvo neuvidí dobro, tedy také zemrou (29,32). Spoléhat se na klamná slova vede ke smrti. Je zde vidět, že důvěřovat v Hospodina může vést zdánlivě i k takové „nelogičnosti“, jako je podrobit se cizí, nepřátelské moci, v tomto případě babylónskému králi Nabuchodonosorovi.

<sup>35</sup> Počáteční אֱשֶׁר získává z kontextu význam protože.

<sup>36</sup> W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 416; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 690.

<sup>37</sup> K tomuto obrazu viz C. R. MANDOLFO, *Daughter Zion Talks Back to the Prophets: A Dialogic Theology of the Book of Lamentations* (Atlanta [GA]: Society of Biblical Literature 2007) 44-45, která více rozebírá násilný homosexuální význam tohoto textu.

<sup>38</sup> Také Semajáš byl pravděpodobně prorok, protože prorokoval vyhnancům. Co se týká qumránského fragmentu 4Q339, který ho zahrnuje mezi falešné proroky, viz M. BROSHI – E. ESHER – J. FITZMYER, *Qumran Cave 4: XIV. Parabiblical Texts. Part 2* (DJD 19; Oxford: Clarendon Press 1996) 78.

<sup>39</sup> Jer 28,15 a 29,31 jsou jedinými místy, kde בטח je v Hi a má význam vzbudit doufání, povzbudit k doufání.

### 3. Lid skládá svoji naději ve (zdánlivý) pokoj a v (klamně) světlo

Na třech místech Jeremiášovy knihy skládá lid svoji naději v **שְׁלוֹם** *pokoj* a **אוֹר** *světlo* (8,15; 13,16; 14,19).

*Jer 8,15*

Hebrejské slovo **שְׁלוֹם** má velmi mnoho významů, znamená např. *blaho, prosperita, pokoj, spravedlnost, spása* atd.<sup>40</sup> Slova **קָנָה לְשָׁלוֹם וְאֵין טוֹב לְעֵת מְרִפָּה וְהִנֵּה בְעֵתָהּ** *očekávali jsme s touhou pokoj, ale ne(přichází) dobro, čas uzdravení, a hle, zděšení* (Jer 8,15)<sup>41</sup> jsou vyslovena v kontextu Jer 8,13-17,<sup>42</sup> výroku, který se týká příchodu nepřítele ze severu (není blíže specifikovaný), a hrůzy, která jeho příchod doprovází. K popisu je použita válečná symbolika (opevněná města, frkání koní, ržání hřebců, chvění země). V. 14b udává teologický důvod, proč se toto všechno děje: **כִּי הִטָּאֲנוּ לַיהוָה** *protože jsme hřešili proti Hospodinu* (mluví Jeremiáš). Lid zhřešil proti Hospodinu, odvrátil se od něho svými skutky a toto je důsledek. Izrael očekával příznačně všechno dobro od Hospodina, tedy i **שְׁלוֹם** byl Božím darem. Zde však je řečeno, že lid kvůli své zlobě očekává marně.

*Jer 14,19*

Stejná věta **קָנָה לְשָׁלוֹם וְאֵין טוֹב לְעֵת מְרִפָּה וְהִנֵּה בְעֵתָהּ** *očekávali jsme s touhou pokoj, ale ne(přichází) dobro, čas uzdravení, a hle, zděšení* se objevuje i v Jer 14,19.<sup>43</sup> Tento verš je součástí nářku (vv. 17-22),<sup>44</sup> který se vrací k tomu, co bylo vysloveno v Jer 14,1-9 a přerušeno Hospodinovou řečí ve vv. 10-16. Jeremiáš je Hospodinem poslán, aby jeho jménem pronesl tento nářek. Bědování se již nevztahuje k suchu (vv. 1-9), ale obsahuje ještě hrozivější ohrožení, totiž válku a hlad, které se týkají celé země (města, vesnice) i celé komunity (prorok, kněz) (v. 18).<sup>45</sup> Ve v. 19 se prorok jménem zoufalého lidu znovu obrací

<sup>40</sup> Srov. HALOT, „שְׁלוֹם“, II, 1506-1510; viz také W. M. SWARTLEY, *Covenant of peace: The Missing Peace in the New Testament Theology and Ethics* (Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 2006) 27-32.

<sup>41</sup> Tvar slovesa **קָנָה** je Pi inf. absolutní. Ten je zde použit jako ekvivalent minulosti (JM, § 123w). Normálně je Pi slovesa **קָנָה** překládán jako *mít naději, skládat naději* (B. PÍPAL, „1. \*קָנָה“, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, 150), zde však má spíše význam *očekávat s touhou*. W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 292. Pouze zde je **מְרִפָּה** psáno s ה- na konci, jinde je psáno s א-. Význam je však stejný (*uzdravení*). Viz HALOT, „מְרִפָּה“, I, 637.

<sup>42</sup> Takto vymezuje text např. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 519. Brueggemann řadí v. 13 k předchozímu výroku. W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 90.

<sup>43</sup> Jediný rozdíl je mezi **מְרִפָּה** (8,15) a **מְרִפָּא** (14,19) se stejným významem *uzdravení*. Viz výše.

<sup>44</sup> M. J. BODA, „From Complaint to Contrition: Peering through the Liturgical Window of Jer 14,1-15,4“, *ZAW* 113 (2001) 194-195 se domnívá, že vv. 17-21 byly používány při liturgii během obléhání Jeruzaléma v roce 597 př. Kr. a později začleněny do modlitby (dnešní Jer 14,1-15,4), která byla recitována během sucha, které bylo někdy během vlády krále Sidkijáše (597-586 př. Kr.). Viz R. J. BAUTCH, *Developments in Genre between Post-Exilic Penitential Prayers and the Psalms of Communal Lament* (Academia Biblica 7; Atlanta [GA]: Brill Academic 2004) 165-166 a M. J. BODA, „Confession as Theological Expression: Ideological Origins of Penitential Prayer“, *Seeking the Favor of God: Volume 1. The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism* (eds. M. J. BODA – D. K. FALK – R. A. WERLINE) (Early Judaism and its Literature 21; Atlanta [GA]: Society of Biblical Literature 2006) 23.

<sup>45</sup> Tento verš stojí v protikladu k v. 13, kde proroci slibují lidu, že neuvidí ani meč ani hlad, ale budou mít pravý pokoj.

k Hospodinu. Podobná otázka, kterou mu Jeremiáš klade (הֲמֵאָס מְאֵסָתָ אֶת־יְהוָה) *Což jsi skutečně zavrhl Judu?*), se objevuje i v Pl 5,22: מֵאָסָתָנוּ כִּי אִם־מֵאָס מְאֵסָתָנוּ? *Skutečně jsi nás zavrhl?*<sup>46</sup> Očekávala by se odpověď: *ano, zavrhl jsem* (popřípadě *zprotivil jsem si, není uzdravení* jako odpověď na další vznesené otázky). Závěrečná část tohoto verše (v. 19b) קָוָה בְּעַתָּה וְהִנֵּה מִרְפָּא וְהִנֵּה בְּעַתָּה לְשָׁלוֹם וְאִין טוֹב לֵעֵת מִרְפָּא וְהִנֵּה בְּעַתָּה *očekávali jsme s touhou pokoj, ale ne(přichází) dobro, čas uzdravení, a hle, zděšení* potvrzuje teologický závěr, že Bůh svůj lid zavrhl. Izrael očekával všechno dobro od Hospodina, ale zde se zdá, že je se vším konec. Jeremiáš se však nechce spokojit s tímto závěrem, a proto Hospodina úpěnlivě prosí a apeluje na jeho věrnost a smlouvu, ke které se zavázal: זָכֹר אֶל־חֲפָר בְּרִיתְךָ אִתָּנוּ *vzpomeň si a neruš svou smlouvu s námi* (v. 21b).<sup>47</sup> Poslední v. 22 je vyznáním chvály vůči Hospodinu, který všechny tyto věci koná.<sup>48</sup>

#### Jer 13,16

Úryvek Jer 13,15-17 je dalším prorockým textem, který se zamýšlí nad osudem Judy. Vv. 15 a 17 stojí ve vzájemném protikladu: na jedné straně je výzva וְהִאֲזִינוּ שְׁמַעוּ *slyšte a naslouchejte* (v. 15), na druhé stojí לֹא תִשְׁמְעוּהָ וְאִם *a jestliže to* (= Hospodinova prorocká slova) *nebudete slyšet* (v. 17). Vv. 15-16 předpokládají, že je ještě čas naslouchat. Naslouchat v tomto případě znamená uznat Hospodinovu slávu a obrátit se. V. 16 naznačuje, že jestliže bude Hospodinu vzdána chvála, potom soud a smrt nepřijdou. Jestliže se však Juda neobráť, potom soud (vyjádřený zde pomocí termínů označujících temnotu, klopýtání, šero smrti) jistě přijde, jak ukazují následující slova וְקִוִּיתֶם לְאֹר וְשָׁמָּה לְצַלְמוֹת יְשִׁית לְעֶרְפֶּל *vy doufáte ve světlo, ale (on) ho udělal temnotou a učinil (ho) hustou tmou* (v. 16b).<sup>49</sup> Jestliže temnota označuje v Bibli pohromu a neštěstí,<sup>50</sup> אֹר *světlo* naopak znamená vysvobození, záchranu a prosperitu. Lid ji sice očekával, ale Hospodin promění světlo v temnotu soudu kvůli nesmírné pýše Judy a Jeruzaléma (13,9.18). Nelze totiž očekávat světlo bez obrácení se k Hospodinu a bez odvrácení se od svých hříchů. V tomto smyslu tedy lid doufá marně.

## 4. Možnost spoléhat se na spojence (Egypt) a na druhého člověka

Čtyřikrát se v Jeremiášově knize zkoumá možnost spoléhat se na spojence, zde na Egypt (2,37), popřípadě obecně na druhého člověka (9,3; 17,5; 46,25).

<sup>46</sup> V obou dvou případech je použit inf. absolutní s tvarem *qaṭal* od slovesa מֵאָס s významem *skutečně jsi zavrhl?*

<sup>47</sup> Sloveso פָּרַר v Hi má základní význam *rozbít, zlomit, porušit, prohlásit za neplatné* (HALOT, „I, פָּרַר“, II, 974). Ve spojení s בְּרִית získává velmi silný teologický obsah.

<sup>48</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 139-141.

<sup>49</sup> יְשִׁית je třeba číst jako יְשִׁית *a učinil (q<sup>l</sup> rê)*, i když יִשְׁתִּי (k<sup>l</sup> ūb) má v podstatě stejný význam. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 677.

<sup>50</sup> עֶרְפֶּל označuje *hustou tmou* (HALOT, „עֶרְפֶּל“, I, 888), צַלְמוֹת znamená (hlubokou) *temnotu* (hlubší než חֹשֶׁךְ). Tradiční překlad *temnota smrti*, (země) *šeré smrti* (B. PÍPAL, „צַלְמוֹת“, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, 146) se zakládá na chybné etymologii. DEAB, „צַלְמוֹת“, 353.

V Jer 2,37 se zkoumá další eventualita, totiž možnost spoléhat se a důvěřovat Egyptu. Úryvek 2,33-37,<sup>51</sup> do kterého je v. 37 zasazen, je dialogem mezi Hospodinem a Jeruzalémem (ženské koncovky). Zlo, kterého se lid dopouští (v. 33), v sobě zahrnuje kromě nevěrnosti vůči Hospodinu také vykořisťování a zneužívání chudáků (v. 34). Výpověď lidu, že je nevinný (v. 35a), stojí v protikladu k Hospodinovým slovům, který naopak bude lid za toto tvrzení soudit (v. 35b). Změnit svou cestu (v. 36) bezpochyby znamená usilovat o spojení s Egyptem. Nešťastné důsledky asyrské politiky krále Achaza jsou popsány ve 2Pa 28,16-21. Ponížení a potupení ze strany Egypta přišlo v roce 609 př. Kr., kdy faraón Néko zabil u Megida krále Jóšijáše, krále Jóachaza odvedl do Egypta a uložil zemi velký poplatek (2Kr 23,29-35). I když se v této chvíli lid na Egypt spoléhá a doufá v něho, bude znovu ponížěn, jak vyjadřují slova o rukách nad hlavou (עַל-רִאשֵׁיךָ תִּצָא יָדַיְךָ וְיָדַיְךָ תִּצָא *také odtud vyjdeš a tvé ruce [budou] nad tvou hlavou*), což bylo znamením hanby.<sup>52</sup> Důvodem je, כִּי-מָאֵס יְהוָה בְּמִבְטָחֶיךָ *neboť Hospodin zavrhl tvé doufání* (Jer 2,37b).<sup>53</sup> Je to sám Hospodin, který odmítá naději, na kterou se Izrael spoléhá. Nejedná se tedy pouze jednoduše o důsledky mezinárodní politiky, zdůvodnění je teologické: Hospodin odmítl Izraele jako partnera smlouvy. Jeremiáš se odvažuje říct, že vztah Hospodina ke svému lidu není bezpodmínečný. Existují limity, které Hospodinova věrnost nepřekročí, a Juda je překročil. Proto musí nést důsledky této své volby. Vztah s Bohem zde není vnímán jako něco statického a jednou provždy pevně daného, ale závisí na citlivosti a vnímavosti Judy. Jestliže je vztah opomíjen a ochlazuje se, Hospodin ho ukončí.<sup>54</sup> Spoléhat se na Egypt tedy znamená rozhodnout se pro nové ponížení a pro skutečnost, že Hospodin odstoupí od smlouvy s lidem. Není to cesta, která otvírá budoucnost, a proto před ní prorok varuje.

## Jer 9,3

Je možné se spoléhat a důvěřovat v druhého člověka? Úryvek v Jer 9,3-5 dává odpověď. Verše začínají obviněním, které se zaměřuje na sociální vazby, konkrétně na nedostatek čestného a poctivého mluvení mezi lidmi, dokonce i mezi příbuznými. To, co naopak převládá v komunikaci mezi nimi, jsou pomlavy, klam a podvody. Jeremiáš cituje Hospodinův výrok אִישׁ מֵרֵעֵהוּ הִשְׁמָרוּ וְעַל-כָּל-אָח אֶל-תְּבַטְחוּ *každý se strážte svého druhu a na žádného bratra nespolehejte*,<sup>55</sup> který odráží smutnou lidskou zkušenost týkající se zrady přítele nebo dokonce i vlastního bratra. Tím se bortí sociální struktury společenství, protože nelze věřit ani se spoléhat jeden na druhého. Žl 12,3 vyjadřuje stejnou myšlenku a prorok Micheáš jde ještě dál, když tvrdí, že dokonce i před vlastní manželkou se musí mít člověk na pozoru a mlčet: מִשְׁכַּבְתָּ הַיָּקָדָה שְׁמֹר פֶּתַח-חַיִּי פִּיךָ *před tou, jež uléhá na tvých prsou,*

<sup>51</sup> Takto vymezuje text J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 294; viz strukturu v G. FISCHER, *Jeremia 1-25*, 153. Podle Brueggemanna nemají vv. 14-37 jasnou literární strukturu. Nachází se zde mnoho různých témat a metafor, které se vzájemně prolínají. Celek má však jasné poselství: Izrael se pokouší žít mimo vztah s Hospodinem a snaží se nalézt jiné možnosti, jak se vyhnout exilu. W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 37.

<sup>52</sup> P. A. KRUGER, „The Psychology of Shame and Jeremiah 2:36-37“, *JNSL* 22 (1996) 86 se domnívá, že ruce zakrývají tvář.

<sup>53</sup> Doslova výraz מִבְטָחֶיךָ znamená *tvá doufání* (pl.) a vztahuje se zde na judské spojení. Podobná myšlenka se objevuje v Jer 2,14-19 a 17,5-8 (viz také Iz 30,1-18; 31,1-3). J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 296.

<sup>54</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 38-39.

<sup>55</sup> Imperativ הִשְׁמָרוּ zde má význam *strážte se, chraňte se* (před), *dávejte si pozor* (na).



*střez dveře svých úst* (Mi 7,5).<sup>56</sup> Pro Izaiáše je takové jednání vůči bližnímu znamením příchodu Hospodinova trestu, důsledkem jeho velkého rozhořčení (Iz 9,18; srov. 19,2). Jeremiáš zakusil sám na sobě, co to znamená nemoci se spolehnout na své nejbližší (Jer 12,6). Ukazuje tím, že odmítnutí Hospodina a vzdálení se od něho vede k porušení základních vztahů mezi lidmi. Důvěřovat druhému člověku v této zvrácené době není tedy směr k následování.

*Jer 46,25*

Jer 46,25-26 je druhým místem u Jeremiáše, kde se zkoumá možnost spoléhat se a důvěřovat v druhého člověka, v tomto případě v egyptského faraóna. Jak bylo ukázáno výše, větu *וְעַל הַבְּטָחִים בּוֹ ... וְהִנְנִי פּוֹקֵד* *hle, já zasáhnu... a proti těm, kdo v něho doufají* (v. 25)<sup>57</sup> je možné interpretovat několika způsoby (týká se Egyptanů, Židů nebo pro-egyptské strany v Jeruzalémě?). Ať už výraz *וְעַל הַבְּטָחִים בּוֹ* označuje tu nebo onu skupinu, její základní charakteristikou je, že nedoufá v Hospodina. Jak vyplývá ze širšího kontextu, doufat v Hospodina zde znamená nespoléhat se na Egypt a nestavět se proti babylónskému králi Nabuchodonosorovi, který je nástrojem v Hospodinových rukou (Jer 25,9; 27,6; 43,10). Překvapující výraz *וְאַחֲרֵי־כֵן* *a potom* ve v. 26b neodkazuje jenom na pozdější historické události, ale je možné na něho pohlížet jako na upozornění, že také král Nabuchodonosor a celá babylónská říše nejsou a nemohou být posledním a rozhodujícím činitelem v historickém procesu. Posledním je Hospodin, který pronáší tento výrok *אָמַר יְהוָה זְבָאוֹת* *praví Hospodin zástupů, Bůh Izraele* [v. 25]; *נְאֻם־יְהוָה* *výrok Hospodinův* [v. 26]), je to Hospodin, a ne Babylón, kdo určuje dlouhodobý osud Egypta, protože nakonec je řečeno, že Egypt *כִּי־מִי־קָדַם תִּשְׁכַּן* *bude bydlet jako za dnů dávných*.<sup>58</sup> Proto je tak důležité vkládat na něho svoji důvěru, protože on je hlavní protagonista dějin. Nemá smysl se spoléhat na někoho jiného, ať už je chudý nebo bohatý, protože ten nemůže zachránit (Žl 146,3; 118,8-9).

## 5. Lid doufá a skládá svoji naději v Hospodina

V knize proroka Jeremiáše se pouze sedmkrát Hospodin stává předmětem naděje a doufání (14,8.22 [מִקְוָה, מְקוֹה]; 17,7 [בְּטַח, מְבִטָּח]; 39,18 [בְּטַח]; 49,11 [בְּטַח]; 50,7 [מִקְוָה]).<sup>59</sup>

*Jer 14,8*

Prvním textem, kde je Hospodin označen jako naděje Izraele, je Jer 14,8. Je vysloven v kontextu prorocství o suchu (vv. 1-6), na které lid reaguje charakteristickým nářkem (vv. 7-9). Izrael přijímá zodpovědnost za sucho, z tohoto důvodu nářek začíná přiznáním si svých vin a vyznáním hříchů: *אִם־עֲוֹנוֹנֵינוּ עָנּוּ בָנוּ* *jestliže naše viny odpovídají* (= mluví) *proti*

<sup>56</sup> Manželka je zde označena jako *שֹׁכֶבֶת הַיָּקָד*, tedy *ta, která uléhá na tvých prsou* (genitiv místa). Viz B. K. WALTKE, *A Commentary on Micah* (Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 2007) 422.

<sup>57</sup> K základnímu významu slovesa *פָּקַד* viz HALOT, „פָּקַד“, II, 955-956. Spíše než tradičnímu překladu *navštívit* je třeba dát přednost významu Qal: *zasáhnout, zakročit* (proti). DEAB, „פָּקַד“, 339.

<sup>58</sup> Srov. W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 433-434. Hebrejské *קָדַם* je zde použito časově ve významu *(dny) dřívější, dávné, odvěké*.

<sup>59</sup> Jestliže je však Jer 49,11 citací toho, co pronáší bratři a sousedé Edomitů, potom je to pouze šestkrát.

nám a *לָךְ הִטָּאנוּ מְשׁוּבְתֵינוּ כִּי־רַבּוּ מְשׁוּבְתֵינוּ לָךְ* neboť je mnoho našich nevěrností, proti tobě jsme zhřešili (v. 7).<sup>60</sup> Počátečním *מְשׁוּבְתֵינוּ כִּי־רַבּוּ מְשׁוּבְתֵינוּ* lid přiznává to, z čeho byl obviněn a čím mu bylo vyhrožováno již v 2,19 a 5,6, a vyjadřuje tím jasně, že se mnohokrát od Hospodina odvrátil. Následující slova *לָךְ הִטָּאנוּ לָךְ לְבַדְּךָ* jsou podobná jako slova vyznání vložená do úst králi Davidovi v Žl 51,6 (*לָךְ לְבַדְּךָ הִטָּאֵתִי*) proti tobě, proti tobě samému jsem zhřešil), který přiznává svůj hřích, jehož se dopustil. Stejně tak i Juda si je vědom, že sucho je důsledkem jeho hříchů. Z toho důvodu se dovolává ne svých zásluh, ale Boží pověsti (*שְׁמִי* jména ve v. 7). Modlitba naznačuje, že Izrael nyní čeká na Hospodina, a Hospodin proto nemůže Izraele zklamat.<sup>61</sup>

Do slov o soužení, ze kterého Hospodin vytrhuje *מִקְוֵה יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעוֹ בְּעֵת צָרָה* naděje Izraele, jeho zachránce v čase soužení), je vložena celá zkušenost Izraelského národa se zachraňujícím Bohem (v. 8). Participium *מוֹשִׁיעַ* se stává prakticky vlastním jménem, když se týká Hospodina (např. 2Sam 22,3; Oz 14,3; Žl 17,7).<sup>62</sup> Následující otázky ve vv. 8b-9a jsou téměř obviněním, neboť naznačují, že Hospodin je jako host, jako pocestný, jako zdrcený člověk, jako silák neschopný zachránit. Modlitba, která začala velkým projevem důvěry, jako by naznačovala, že Hospodin není schopen spasit. Toto jakési „popíchnutí“ však ústí do majestátního prohlášení ve v. 9b: *וְאַתָּה בְּקִרְבֵּנוּ יְהוָה* avšak ty jsi uprostřed nás.<sup>63</sup> Boží přítomnost již není zpochybňována, Hospodin je uprostřed svého lidu, nad lidem je vzýváno jeho jméno (*וְשִׁמְךָ עָלֵינוּ נִקְרָא*) a tvé jméno je nad námi vzýváno.<sup>64</sup> Hospodin je přítomný způsobem, který zachraňuje. Jeho přítomnost zaručuje déšť nebo cokoli jiného důležitého pro život.<sup>65</sup> Závěrečné *אַל־תִּנְחַנּוּ* nezříkej se nás je novou naléhavou prosbou na Hospodina, aby neopouštěl svůj lid.<sup>66</sup> Nářek (vv. 7-9) tak jde od naléhavé prosby, přes vyznání k otázkám, zpět k vyznání a znovu k naléhavé prosbě.<sup>67</sup> Text ukazuje, že není možné vzývat Hospodina a prosit ho o pomoc bez toho, že by lid konal pokání a odvrátil se od svých zlých skutků.

### Jer 14,22

Jer 14,22 ukončuje proroctví o suchu (kap. 14), které má přijít, a uzavírá nářek ve vv. 17-22.<sup>68</sup> Znovu se zde vrací téma deště (sucha), kterým celá kapitola začíná. Zdá se, že rétorické otázky zde mají jakousi „motivační“ funkci, totiž povzbudit k důvěře v Hospodina.<sup>69</sup> Jak *הַיֵּשׁ בְּהַבְּלֵי הַגּוֹיִם מִגִּשְׁמִים* Což jsou mezi marnostmi národů ti, kdo

<sup>60</sup> Co se týká základních prvků kající modlitby, jako je např. vyznání hříchů a další, viz S. E. BALENTINE, „I Was Ready to Be Sought Out by Those Who Did Not Ask“, *Seeking the Favor of God*, I, 8-10.

<sup>61</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 135.

<sup>62</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 701.

<sup>63</sup> Spojka *וְ* zde znamená *ale*, *avšak*, tedy ve významu *přes to všechno*.

<sup>64</sup> V Jer 15,16 Jeremiáš o sobě tvrdí totéž: *כִּי־נִקְרָא שִׁמְךָ עָלַי* neboť je vzýváno tvé jméno nade mnou.

<sup>65</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 135-136.

<sup>66</sup> Sloveso *נָח* (Hi) zde znamená *opustit*, *zanechat někoho*. HALOT, „נָח“, I, 680; B. PÍPAL, „נָח“, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, 105 udává významy *nechat v klidu*, *nechat na pokoji*, *zanechat*, *položit*.

<sup>67</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 702.

<sup>68</sup> Výklad viz výše.

<sup>69</sup> K. W. WEYDE, *Prophecy and Teaching: Prophetic Authority, Form Problems, and the Use of Traditions in the Book of Malachi* (BZAW 288; Berlin – New York: W. de Gruyter 2000) 221.

mohou způsobit, aby pršelo?,<sup>70</sup> tak i יְהִנּוּ רִבְבִים וְאִם־הַשָּׁמַיִם a což nebesa dávají mírný déšť<sup>71</sup> vyžadují negativní odpověď a připravují na poslední otázku הֲלֹא אַתָּה־הוּא יְהוָה? Což to nejsi ty, Hospodine, náš Bože?,<sup>72</sup> na niž je třeba dát kladou odpověď. Ta ústí do vyznání a chvály: כִּי־אַתָּה עָשִׂיתָ אֶת־כָּל־אֲלֹהֵי דוֹרֵינוּ אֱלֹהֵינוּ כִּי־אַתָּה עָשִׂיתָ אֶת־כָּל־אֲלֹהֵי דוֹרֵינוּ אֱלֹהֵינוּ *doufáme v tebe, neboť ty děláš toto všechno*. Závěrečné כִּי־אַתָּה עָשִׂיתָ אֶת־כָּל־אֲלֹהֵי דוֹרֵינוּ אֱלֹהֵינוּ se musí vztahovat k מְגִשְׁמִים *k těm, kdo mohou působit, aby pršelo* a k רִבְבִים *mírnému dešti*. Pouze Hospodin je dárce deště (Jer 5,24; 10,13), nikdo jiný. I když tento verš končí chválou (כִּי־אַתָּה עָשִׂיתָ אֶת־כָּל־אֲלֹהֵי דוֹרֵינוּ אֱלֹהֵינוּ), Hospodin přesto neodpovídá. Neodpovídá ani na nářek, ani na chválu. Ve světle hříchů, kterých se Izrael dopustil (Jer 14,7.10.20), je chvála jenom prázdným zvukem. Izrael nemůže být donekonečna neposlušný a očekávat, že všechno bude v pořádku, když jednou vzdá Hospodinu chválu (viz Jer 7,10). Smlouva je mnohem vážnější věc než toto všechno,<sup>73</sup> je třeba trvalého obrácení.

### Jer 39,18

Jak již bylo řečeno výše, úryvek 39,15-18 odkazující zpět na 38,7-13 přináší Hospodinovo slovo Ebed-melekovi.<sup>74</sup> Jeremiáš je ještě na nádvoří stráží (38,28), i když ho převzal Gedaljáš, aby ho přivedl domů (39,14). Uprostřed zničení se Jeremiáš rozpomíná na Ebed-meleka, který ho zachránil z cisterny. Toto vyprávění je v protikladu k tomu, co je řečeno v 39,1-10. Tak jsou vv. 1-10 historií „neposlušnosti“ vůči Hospodinovu slovu, zatímco vv. 15-18 jsou historií „poslušnosti“ vůči Hospodinovu slovu.<sup>75</sup> Proroctví má dvě části:

1. Bůh splní to, co slíbil proti Jeruzalému. Hospodin nechá zničit město kvůli zlobě jeho obyvatel, a to v Ebed-melekově přítomnosti (v. 16).

2. Přesto je mu však ohlášeno slovo, které ho má vytrhnout z osudu, který je městu určen, bude jediný, se kterým bude zacházeno specifickým způsobem. Hospodin ho zachrání (v. 17: בְּיוֹם־הַהוּא וְהִצַּלְתִּיךָ בְּיוֹם־הַהוּא *ale tebe vysvobodím v onen den*) a vyvázne z této hrozné situace (v. 18: מֵלֵט אֲמַלְטָךָ כִּי מֵלֵט אֲמַלְטָךָ *neboť tě určitě zachráním*). Proroctví používá tato dvě silná slovesa (נָצַל Hi: *vysvobodit*, מָלַט Pi: *zachránit*) k popisu Hospodinovy záchrany. Konkrétně to znamená toto: לֹא תִפֹּל וְהִיָּתָה לְךָ נַפְשֶׁךָ לְשָׂלָל *a nepadneš mečem a získáš svůj život jako kořist* (v. 18).<sup>76</sup> Bůh zaslubuje udělat pro Ebed-meleka to, co neudělal ani pro Sidkijáše, ani pro Judu. Ebed-melek je jediný, který je omilostněný, jako kořist získá svůj

<sup>70</sup> Substantivum הַבֵּל podle Reymonda znamená *ciò che non è niente, senza consistenza, niente = gli idoli*. P. REYMOND, „הַבֵּל“, DEAB, 111. Sloveso נָשַׁם v Hi znamená *způsobit, aby pršelo*. HALOT, „נָשַׁם“, I, 205: *to cause rain to pour*.

<sup>71</sup> Počáteční אִם je třeba vnímat v souvislosti s úvodním הֲ. Jedná se tedy o dvojí otázku (אִם ... הֲ což... což). P. REYMOND, „אִם“, DEAB, 43. רִבְבִים označuje *mírný déšť*. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 717.

<sup>72</sup> Doslova *Což ne(jsi) ty ten (= který to dělá), Hospodine, náš Bože?*

<sup>73</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 140-141.

<sup>74</sup> Postava Abimelecha, který je ztotožňován s Ebed-melekiem v Jer 38,7-13, vystupuje i v ApokBar[ř] (4Bar) 3,9-10 pocházejícím ze II. stol. po Kr. Prorok Jeremiáš se zde dotazuje na Abimelechův osud tváří v tvář bezprostřednímu zničení Jeruzaléma. Příslib, že Ebed-melek bude zachráněn a jehož splnění není vyprávěno v Jeremiáši, stojí v pozadí vyprávění o záchraně Abimelecha v ApokBar[ř] (4Bar). Viz J. HERZER, *4 Baruch (Paraleipomena Jeremioi): Translated with an Introduction and Notes* (Writings from the Greco-Roman World; Atlanta [GA]: Society of Biblical Literature 2005) 66-72.

<sup>75</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 374.

<sup>76</sup> Lit. *a bude tobě tvá duše jako kořist*.

život. Důvodem takového příslibu je כִּי־בִטַחְתָּ בִּי *neboť jsi ve mě* (= v Hospodina) *doufal* (v. 18).

Ebed-melek důvěřoval v Hospodina nejenom tím, že se spolehl na jeho slovo, ale sám pro to i něco konkrétního udělal: zakročil v Jeremiášův prospěch a vytáhl ho z cisterny (38,7-13). Nejenom že důvěřoval v Hospodina, ale důvěřoval v Hospodina konkrétním odvážným činem. Text tak zdůrazňuje protiklad mezi králem Sidkijášem, který sice slyší Hospodinovo slovo ohlášené mu prorokem Jeremiášem, ale nezařídí se podle něho, a Ebed-melekem, který se podle tohoto slova zařídí, a tak vytváří důležitý „zbytek Izraele“. Zničení, které Bůh dopustil a které bylo uskutečněné králem Nabuchodonosorem, není morálně indiferentní. I v této chvíli krize je čin víry a důvěry velmi důležitý. Tak důležitý, že přináší záchranu. Kapitola končí velkým provoláním důvěry (srov. počáteční כִּי בִטַחְתָּ אֶמְלֹאֲךָ *neboť tě určitě zachráním* ve v. 18).<sup>77</sup> Důvěry, která slouží a ospravedlňuje proroka, jeho tradici i celou knihu.<sup>78</sup>

### Jer 49,11

Ve světle napomenutí a hrozeb proti Amónovcům a proti Edómu v Jer 49,1-10 se následující v. 11 zdá být zvláštní. V národě poničeném válkou je logické, že sirotci a vdovy, kterým chybí zastánce, trpí nedostatkem ochrany a prostředků k přežití. To budou také důsledky války předpovězené Hospodinem. Zde však sirotci a vdovy, na rozdíl od těch ve vv. 7-10, budou Hospodinem zachráněni: עֲזָבָה יְתִמִּיךָ אֲנִי אֶחֱיָהּ וְאֶלְמֹנְתֶיךָ עָלַי תִּבְטְחוּ *zanech své sirotky, já (je) nechám při životě a tvé vdovy ať ve mě* (= Hospodina) *doufají*.<sup>79</sup> Vdovy jsou volány k důvěře v Hospodina a Hospodin jim daruje život. Náklonnost Hospodina v jejich prospěch ve v. 11 stojí v protikladu k předchozím veršům (vv. 9-10). Tento protiklad je neobvyklý, protože ukazuje, že pouze osoby opuštěné a bezbranné najdou u Hospodina pomoc, všichni další naopak budou zničeni. Tím tato slova zdůrazňují skutečnost zničení, ať už se člověk nachází kdekoliv.<sup>80</sup>

### Jer 50,7

Posledním textem, kde je Hospodin předmětem naděje, je Jer 50,7.<sup>81</sup> Vv. 6-7 jsou součástí výroků proti Babylónu (kap. 50-51),<sup>82</sup> navazují na počáteční proroctví o jeho zničení

<sup>77</sup> Spojení כִּי בִטַחְתָּ אֶמְלֹאֲךָ *určitě tě zachráním* ještě víc zdůrazňuje, že Ebed-melek vyvázne.

<sup>78</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 373-374.

<sup>79</sup> Jak již bylo řečeno výše, tvar תִּבְטְחוּ je zde použit místo תִּבְטְחֶנָּה (viz další příklady v GKC, § 47k; JM, § 44d-da). Podle J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 37-52*, 332-333 však není nutné číst 3. os. f., ale תִּבְטְחוּ má sílu imperativu: *you, put your trust (in me)!* Hospodin říká, že sirotci a vdovy mohou s důvěrou v něho doufat. Je také možné, že v. 11 je citací bratří a sousedů Edomitů. V tom případě je řečeno, že v protikladu k jejich úsilí pomoci nebudou schopni nijak reagovat, protože jejich osud bude stejný jako osud Edomitů (v. 10). Viz výše.

<sup>80</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 457. Podle Goldingaye jsou tyto výroky proti národům charakteristické tím, že obsahují narážky, které zmírňují ohlášené neštěstí. Jedná se o různé náznaky naděje a slitování, které umožňují rozumět těmto Hospodinovým slovům tak, že se sice velmi pomalu, ale přesto blíží konec ohlášeného neštěstí. Nebo je to naopak způsob (v. 11), jak vyjádřit, o jak strašnou situaci se jedná? J. GOLDINGAY, *Old Testament Theology: 2. Israel Faith* (Downers Grove [IL]: Inter Varsity Press 2006) 790.

<sup>81</sup> Viz výše.

<sup>82</sup> Mnozí autoři se domnívají, že tyto dvě kapitoly je třeba datovat kolem roku 520 př. Kr. Viz např. R. ALBERTZ, *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* (SBL 3; Atlanta [GA]: Society of Biblical Literature 2003) 195; proti J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 37-52*, 372 (a mnohé další), který je z větší části datuje do prvních let vlády krále Sidkijáše (597-586 př. Kr.).

(vv. 2-3) a návratu Izraele z vyhnanství (vv. 4-5) a stojí před novým ohlášením jeho zkázy a výzvou opustit ho (vv. 8-10). Jako takové uvažují o příčinách vyhnanství. Rozvíjí obraz stáda, které bloudí díky svým pastýřům (= králům). Věť *אל-גבעה הלכו chodili od hory k pahorku* (v. 6b) je třeba rozumět ve smyslu, že lid chodil od jednoho kultovního pohanského místa k druhému (srov. 2,20; 3,6) a zapomínal uctívat Hospodina v jeruzalémském chrámě, jak vyplývá ze slov *שכחו רבצם zapomněli na své místo odpočinku* (viz 3,21-23).<sup>83</sup> Důsledkem bloudění je ohrožení od nepřátel (sloveso *אכל* Qal: *jíst* [zde *požírat*] ve v. 7a). Babylón, ačkoliv je to nepřítel Izraele, se zde představuje jako dostatečně teologicky chytrý, aby porozuměl jak hříchům Judy, a tedy i důsledkům, ke kterým tyto hříchy vedou, tak i přesvědčení, že Hospodin je nadějí Izraele. Proto jsou mu do úst vložena slova: *זָהָרָה לַיהוָה נוֹהֲצֶרֶק וּמִקְוָה אַבּוֹתֵיהֶם יְהוָה zhřešili proti Hospodinu, (proti) pastvině spravedlnosti a naději svých otců, Hospodinu* (v. 7b).<sup>84</sup> Závěrečný výraz *מִקְוָה אַבּוֹתֵיהֶם* je obměnou výrazu *יִשְׂרָאֵל מִקְוָה naděje Izraele* v Jer 14,8 a 17,13, ale smysl je stejný.<sup>85</sup> Babylón tak chápe lépe než izraelští králové cenu hříchu a také základ skutečné naděje.<sup>86</sup>

## 6. Srdce člověka

Důležitým teologickým tématem, kterého se prorok Jeremiáš v úryvku 17,5-13 dotýká, je téma *srdce*. Podle biblického myšlení je srdce centrem vnitřního života člověka (citů, paměti, vědění, myšlení, lidských záměrů a rozhodnutí o nich).<sup>87</sup> Komentářem k pochopení významu srdce v biblickém chápání, i když vyjadřujícím se pouze v negativním smyslu, je text Mt 15,18-19, kde Ježíš říká svým učedníkům: *τὰ δὲ ἐκπορευόμενα ἐκ τοῦ στόματος ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχεται, κἀκεῖνα κοινὸν τὸν ἄνθρωπον. ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνείαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι. Τοὺς ὅμως ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχεται, κἀκεῖνα κοινὸν τὸν ἄνθρωπον. ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνείαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι. To však, co z úst vychází, jde ze srdce, a to člověka znesvěcuje. Ze srdce totiž vycházejí špatné myšlenky, vraždy, cizoložství, smilství, loupeže, křivá svědectví, urážky* (srov. Jer 4,14; Mt 12,35; Lk 6,45). Jestliže je tedy srdce centrem všech postojů člověka, vychází z něho i postoj důvěry a naděje.

Na srdce je v Jer 17,5-13 pohlíženo negativně. Ve v. 5 se srdce člověka odvrací od Hospodina a ve vv. 9-10 prorok prohlašuje, že lidské srdce je proradné a zlé a že jediný, kdo může proniknout do jeho hlubin, je Hospodin. Slova o zlém a zvráceném srdci, popřípadě o srdci neobřezaném, lstivém a zatíženém hříchem, se objevují na mnoha místech v prvních dvaceti třech kapitolách Jeremiášovy knihy (3,17; 4,14.18; 5,23; 7,24; 9,13.25; 11,8; 13,10; 14,14; 16,12; 17,1; 18,12; 22,17; 23,17.26). V dalších kapitolách však dochází ke změně. Od Jer 24 se již nemluví o zlém a zvráceném srdci izraelského lidu, i když se zde slovo *לב* objevuje celkově 18krát. Jediné místo, ze kterého nepřímo vyplývá, že srdce Izraele je zlé a zvrácené, je Jer 31,21, kde zaznívá výzva, aby Izraelská panna zaměřila své srdce na cestu,

<sup>83</sup> *רָבַץ* je místo ulehnutí, odpočinutí, pro ovce pastvina nebo ovčinec. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 37-52*, 379.

<sup>84</sup> *נוֹהֲצֶרֶק* má dva základní významy: 1. *pastvina, pastva* a 2. *obydlí, bydlíště*. Viz k tomu BDB, „*נוֹהֲצֶרֶק*“, 627; KB, „*נוֹהֲצֶרֶק*“, 601; *HALOT*, „*נוֹהֲצֶרֶק*“, I, 678.

<sup>85</sup> Srov. B. W. SHEN, *A Step Toward Cracking the Deutero-Isaiah Codes: His Name Is Israel!* (Sugar Land [TX]: Zeroah Publishing 2008) 77. Diskuzi, zda na tomto místě *מִקְוָה* znamená *naděje* nebo *rybník, tůň, kaluž*, viz výše.

<sup>86</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 466.

<sup>87</sup> J. DE FRAINE – A. VANHOYE, „*Cœur*“, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, sl. 136.

po které chodila. Je zde tedy nevyslovený předpoklad, že její srdce kráčí po cestě nesprávné a hříšné.<sup>88</sup> Jak se však blíží nevyhnutelný Boží trest, tedy zničení Jeruzaléma a babylónské vyhnanství, prorok přestává zdůrazňovat skutečnost srdce odvráceného od Hospodina. Jako by si uvědomoval, že lid není schopen sám od sebe změnit své srdce. Naopak dává zazníť textům o příslibu nového srdce, které umožní, aby lid mohl kráčet v Boží blízkosti a neodvracel se od Hospodina. Je to Bůh sám, který slibuje tento dar (24,7; 31,33; 32,39-40; srov. 3,17; 4,4).

Tento „posun“ je tedy příslibem toho, že smrt a zničení nejsou posledním Božím slovem. I když je zde skutečnost vyvrácení Jeruzaléma a babylónského zajetí, které jsou vnímány jako trest za odpadnutí od Hospodina a jediný možný způsob jak přimět lid k obrácení a k pokání, Bůh slovy o novém srdci překonává toto zatvrzení, „pamatuje“ na budoucnost a otvírá tak cestu k nové skutečnosti. Bezprostředně přicházející „smrt“ vyvoleného národa je pouze jakýmsi očištným soudem k daru nového života.

Jer 17,5-13, texty o zvráceném a zlém srdci a rovněž i texty vybízející k důvěře a naději je tedy třeba číst s pohledem na tento nový Boží příslib. Bez textů o novém srdci by konstatování Izraelovy nevěrnosti a Boží výzvy k pokání a obrácení (např. Jer 4,1; 35,15) byly jaksi „neúplné“. Bez příslibu nového srdce by i důvěra a naděje zůstávala ze strany Izraelského národa jenom jakýmsi lidským „snažením se“. Bližší studium těchto úryvků nám umožní lépe a do hloubky chápat nejenom velikost tohoto Božího daru, ale na jeho pozadí také lépe vynikne protiklad mezi Božím obdarováním a nevěrností Izraelského národa, kterou Bůh darem nového srdce „překoná“.

## 6.1. Texty

### Jer 24,7

Prvním textem, který mluví o příslibu nového srdce, je Jer 24,7. Verš je pronesen v kontextu vidění dvou košů fíků a jejich interpretací (vv. 1-10), které je datováno mezi první deportací v roce 597 př. Kr. a druhou rozhodující deportací v roce 587 př. Kr. (v. 1).<sup>89</sup> Fíky dobré a fíky nepoživatelné (vv. 1-3) ukazují na dobro a zlo, které se týká komunity v exilu a těmi, kteří zůstali v Jeruzalémě. Následující vv. 4-7 se posunují od vidění k významu toho, co prorok spatřil. הַטְּבוֹת הַטְּבוֹת *fíky dobré* označují vyhnance v Babylónu, kteří jsou Hospodinem považováni za „dobré“. Tento pohled se stavěl proti obvyklé logice, totiž že židé ve vyhnanství jsou objektem Božího soudu a naopak židé, kteří zůstali v Judsku (Jeruzalémě), jsou Bohem vyvoleni, tedy chráněni k tomu, aby se stali novou budoucností národa. Zde naopak tento výrok ukazuje vyhnance jako objekt zvláštní Boží přízně. Hospodin přímo říká, že je to לְטוֹבָה *pro (jejich) dobro* (v. 5). Opět je to zdůrazněno v následujícím verši, kde Bůh pro ně připravuje novou budoucnost: וְשִׁמְתִי עֵינַי עֲלֵיהֶם לְטוֹבָה וְהִשְׁבַּתִּים עַל־הָאָרֶץ

<sup>88</sup> V Jer 30,21.24; 32,35.41; 44,21 a 48,36 se לֵב vztahuje k Bohu; slova o לְבוֹ רַם *jeho nadutém srdci* (48,29) a o לְבוֹן לְבָבְךָ *tvém drzém srdci* (49,16) se týkají Moába, ne Izraele; ve 48,41 a 49,22 se hovoří o לְבוֹ Moába, Edómu a ženy. Výraz לֵב קָמִי v Jer 51,1 doslova znamená *srdce povstávajících (proti) mně*. Jedná se o skryté *Atbaš* za כְּשָׂרִים, které označuje Babylón. Viz J. DE WAARD, *A Handbook on Jeremiah* (Textual Criticism and the Translator 2; Winona Lake [IN]: Eisenbrauns 2003) 212-213; M. C. BRETTLER, *How to Read the Bible* (Philadelphia [PA]: The Jewish Publication Society 2005) 177.318 pozn. 11. K jiné možné interpretaci לֵב קָמִי viz M. LEUCHTER, „Jeremiah's 70-Year Prophecy and the לֵב קָמִי / שִׁשְׁרָ / שִׁשְׁרָ *Atbaš Codes*“, *Bib* 85 (2004) 503-522.

<sup>89</sup> K otázce, zda je tento text autentický nebo je naopak poexilní, viz J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 37-52*, 224-226.

וְהָאֵתָּהּ a položím (= obrátím) k nim své oko k dobrému a přivedu je zpět do této země (v. 6).<sup>90</sup> Komunita ve vyhnanství se stává nositelem Boží budoucnosti. Mohlo by se jednat o jakousi vypočítavou propagandu nebo útěchu pro vyhnance. Bible to však prezentuje jako teologické rozhodnutí samotného Hospodina, který se stává spojencem těch, kteří jsou v exilu a kteří byli považováni za Bohem zavržené. Jedná se o čin svobodné Boží milosti, která vytváří úplně novou historickou šanci. Text tak svědčí o tom, že Hospodin může a chce vytvořit novou komunitu z těch, kdo museli odejít do vyhnanství.<sup>91</sup>

Tato zásadní změna však nebude možná bez vnitřní proměny lidu. Proto Hospodin ve v. 7 slibuje לֵב לָהֶם לֵב דָּמָה jim srdce. Toto nové לֵב má dvě základní charakteristiky: 1. לֵב לָדַעַת אֶתִּי (לב) (srdce), aby mě poznali a 2. כִּי־יָשְׁבוּ אֵלַי בְּכָל־לֵבָם nebot' se ke mně navrátí celým svým srdcem.<sup>92</sup> To vše je důsledkem toho, že Hospodin bude znovu Bohem pro Izrael a on bude jeho lidem: וְהָיָה לָהֶם לֵאלֹהִים וְאֲנִי אֶהְיֶה לָהֶם לְעָם וְהָיָה לִי לְעָם a budou pro mě lidem a já budu pro ně Bohem. Tato formule<sup>93</sup> ukazuje, že autonomie Izraele má být nahrazena přijetím smlouvy. Již v Jer 4,4 Hospodin doufal ve změnu srdce lidu, ale to bylo ještě před exilem. Nyní Jeremiáš ví, že lid není schopen změnit své srdce (srov. 13,23). Jeho předexilní kázání je zaměřeno na pokání a obrácení, nyní však ukazuje, že lítost a kajícnost lidu jako taková je nemožná. Pouze Hospodinův svobodný čin může překonat toto zatvrzení srdce, a otvírá tak cestu nové budoucnosti. Dar nového srdce, který je Hospodinovým darem, stojí v protikladu k beznaději, že by se Izrael mohl někdy změnit. Vyhnanství ukazuje, že Izrael sám od sebe je neschopný konat požadované pokání. Proto jestliže má budoucnost Izraele pokračovat, je nezbytný nový spásný Hospodinův čin.<sup>94</sup> Izrael dostane dar nového srdce, aby mohl poznávat Hospodina: לֵב לָדַעַת אֶתִּי (24,7a). Vlastními silami se totiž není schopen změnit, jestliže však pozná Hospodina, potom s ním bude schopen obnovit smlouvu: כִּי אֲנִי יְהוָה וְהָיָה לִי לְעָם וְאֲנִי אֶהְיֶה לָהֶם לְעָם (v. 7a). Toto všechno se naplní proto, כִּי־יָשְׁבוּ אֵלַי בְּכָל־לֵבָם (v. 7b). Izrael s novým srdcem může žít věrně a radostně smlouvu s Hospodinem.<sup>95</sup>

### Jer 31,33

Výrok v Jer 31,31-34 klade důraz na novou dimenzi vztahu mezi Izraelem a Hospodinem. Ten se obrací k těm, kteří přežili, s poselstvím naděje. Na začátku kapitoly je zdůrazněno, že nastane nový exodus a nové putování na horu Sión, kterým začne nová éra radosti a hojnosti (vv. 2-6.8-9). Hospodin promlouvá rovněž ke skupině, která není nějak specifikována (v. 7), a k dalekým národům (vv. 10-14). Hospodinovým slovům tedy mohou

<sup>90</sup> Některé rukopisy, LXX a Vg vokalizují עֵינַי své oči místo עֵינִי své oko.

<sup>91</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 218.

<sup>92</sup> Jestliže by počáteční כִּי bylo překládáno jako podmiňovací *jestliže*, potom by dar nového srdce závisel na předchozím obrácení. Starověké a rovněž moderní překlady však vnímají částici כִּי jako *nebot'*, které je v souladu s teologií Jeremiášovy knihy. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 21-36*, 232.

<sup>93</sup> Většina autorů mluví o tzv. *formuli smlouvy*. Viz např. W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 658; W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 218; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 21-36*, 232. Lohfink však navrhuje, aby se spíše mluvilo o *formuli vyjadřující sounáležitost* než o formuli smlouvy, protože není úplně jisté, zda ji lze ztotožnit se smlouvou jako takovou. Viz N. LOHFINK, „Bund“, *Neues Bibel Lexikon: Band I. A-G* (eds. M. GÖRG – B. LANG) (Zürich: Benzinger 1991) sl. 346.

<sup>94</sup> W. BRUEGGEMANN, *Like Fire in the Bones: Listening for the Prophetic Word in Jeremiah* (Minneapolis [MN]: Fortress Press 2006) 105.

<sup>95</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 219.

naslouchat všichni. Klíčem k pochopení, proč takto Bůh jedná a proč nabízí Izraeli dar nové smlouvy, je, že ho Hospodin hluboce miluje: *וְאַהֲבַת עוֹלָם אֶהְבֶּתִיךָ עַל־כֵּן מִשְׁכַּחְתִּיךָ חֶסֶד* a věčnou láskou jsem tě miloval, proto jsem tě přitahoval s laskavostí (proto jsem ti prokazoval milosrdenství) (31,3).<sup>96</sup>

Vv. 31-34 obsahují dva Hospodinovy výroky, z nichž první hovoří o tom, čím nová smlouva nebude (vv. 31-32), druhý o tom, čím bude (vv. 33-34). Klíčovým veršem je v. 33. Zákon je stále platný, povinnost plnit ho bude stále existovat. To, co se změní, však budou podmínky, protože Hospodin nyní slibuje psát do lidského srdce: *נָתַתִּי אֶת־תּוֹרָתִי בְּקִרְבָּם וְעַל־לִבָּם אֶכְתָּבָנָה* dávám (dal jsem) svůj zákon do jejich nitra, na jejich srdce ho napíši (v. 33a).<sup>97</sup> V náboženstvích starověkého Blízkého východu se věřilo, že věštby jsou vyryty do srdce a do jater jak lidí, tak i zvířat.<sup>98</sup> Zde se říká, že zákon bude vepsán do srdce. Jeremiáš blíže nespecifikuje, co všechno tento zákon obsahuje, ale dá se předpokládat, že se jedná o jádro smlouvy uzavřené na hoře Sinaj. Smlouva je nová, protože nové jsou podmínky: místo na kamenných deskách (Ex 24,12; 31,18) bude vepsána do srdce člověka. Již kniha Deuteronomium předpokládá, že zákon najde cestu do srdcí lidí (Dt 6,6; 11,18; 30,14), ale zároveň ví, jako to ví i prorok Jeremiáš, že srdce člověka je zlé a proradné (Dt 10,16; 11,16; Jer 4,4; 17,9). V Jer 17,1 je dokonce řečeno, že *חַטָּאת יְהוּדָה כְּתוּבָה... עַל־לִוְחַ לֵבָם* hřích Judy je zapsán... na tabulku jejich srdcí. Protože lid není schopen obnovit svůj vztah s Hospodinem vlastními silami (srov. Jer 2,25; 13,23), je třeba, aby mu sám Hospodin daroval nové srdce.<sup>99</sup> Závěr v. 33 obsahuje formuli, která je v různých obměnách použita pro popis smlouvy: *וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים וְהָיָה יְהוָה לִי לְעָם* a budu jim Bohem a oni budou pro mě lidem (viz Jer 11,4; 24,7; 30,22; 31,1; 32,38).<sup>100</sup>

Toto všechno ukazuje na hloubku tohoto proroctví. Nikdo se nebude stavět proti nové smlouvě, protože zákon bude vepsán do srdce člověka. To znamená, že přikázání nebudou jenom nějakým vnějším předpisem, ale budou součástí lidské identity, a proto nebude těžké je zachovávat. Izraelský národ bude nyní poslušný Hospodina, protože poslušnost bude součástí toho, co znamená být Božím lidem. Všechen vzdor a neposlušnost vymizí, protože členové společenství nové smlouvy budou lidem proměněným.<sup>101</sup>

---

<sup>96</sup> K dvojímu možnému překladu *וְעַל־כֵּן מִשְׁכַּחְתִּיךָ חֶסֶד* jako *proto jsem tě přitahoval s laskavostí a proto jsem ti prokazoval milosrdenství* viz S. PACNER, „Nová smlouva (Jer 31,31-34)“, *Od Abraháma k nové smlouvě* (L. TICHÝ – P. CHALUPA – P. MAREČEK – G. I. VLKOVÁ – S. PACNER) (Olomouc: Univerzita Palackého 2007) 37 pozn. 16.

<sup>97</sup> K očekávanému tvaru s *konsekutivním waw* *וְנָתַתִּי* místo tvaru *qatal* *נָתַתִּי* a k jeho možné interpretaci viz S. PACNER, „Nová smlouva (Jer 31,31-34)“, 41-42.49-50; srov. B. BECKING, *Between Fear and Freedom: Essays on the Interpretation of Jeremiah 30-31* (OTS 51; Leiden – Boston: Brill 2004) 248-249.

<sup>98</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 21-36*, 469.

<sup>99</sup> B. P. ROBINSON, „Jeremiah's New Covenant: Jer 31,31-34“, *SJOT* 15 (2001) 204; srov. A. BORGHINO, *La „nuova alleanza“ in Is 54: analisi esegetico-teologica* (Tesi Gregoriana – Serie Teologia 118; Roma: PUG 2005) 362.

<sup>100</sup> Viz však N. LOHFINK, „Bund“, sl. 346.

<sup>101</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 293; srov. B. BECKING, „Divine Reliability and the Conceptual Coherence of the Book of Consolation (Jeremiah 31-32)“, *Reading the Book of Jeremiah: A Search for Coherence* (ed. M. KESSLER) (Winona Lake [IN]: Eisenbrauns 2004) 174.



Úryvek 32,26-41 je Hospodinovou odpovědí na Jeremiášovu modlitbu ve vv. 15-25. Rétorická otázka כָּל־דָּבָר יִפְלֵא הַמִּמּוֹנִי *Což je pro mě něco mimořádného toto všechno?* ve v. 27 vyžaduje odpověď „ne“.<sup>102</sup> Pro Boha není nic nemožného. Text obsahuje dvě takové „nemožnosti“, které Bůh může učinit svému lidu.

1. První je, že Hospodin vydá Jeruzalém do rukou Kaldejců a do rukou Nabuchodonosora, babylónského krále. Soud je vyjádřen formou soudní pře (vv. 28-35). Pro Hospodina není „nemožné“ skoncovat s Jeruzalémem, jeho neposlušnost je příliš velká (vv. 30-31a.32-35), a proto je také trest tak přísný (vv. 28-29.31b).

2. Ve světle takového tvrdého odsouzení je druhá „nemožnost“ ještě větším překvapením (vv. 36-41). Počátečními slovy לָכֵן וְעַתָּה *a nyní proto* (v. 36), která jsou znamením jasného a ostrého přerušení, se text naprosto mění. Důraz je kladen na přítomnost, která je v napětí vůči minulosti. Slovo לָכֵן je neobvyklé, protože by ukazovalo na to, že vv. 28-35 jsou příčinou v. 36.<sup>103</sup> Samotný v. 36 však nijak nerozvíjí vv. 28-35, ale otvírá další Hospodinovu „nemožnost“. Jako není pro Boha nemožné nechat zničit město, nebude pro něj nemožné opět ho znovu obnovit, i když bude v rozvalinách (v. 37).<sup>104</sup>

Vv. 38-41 jsou programovým ujištěním, které v sobě zahrnuje formulí smlouvy (v. 38: וְהָיוּ לִי לְעָם וְאֲנִי אֶהְיֶה לָהֶם לְאֱלֹהִים *a budou pro mě lidem a já jim budu Bohem*),<sup>105</sup> dar nového srdce, tedy nové vnitřní dispozice, která umožní plně důvěřovat Hospodinu (v. 39: וְנָתַתִּי לָהֶם לֵב אֶחָד וְדַרְךְ אֶחָד *a dám jim jedno srdce a jednu cestu*), vyhlášení věčné smlouvy (v. 40: וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית עוֹלָם *a uzavřu s nimi smlouvu věčnou*) a příslib, že Hospodin bude jednat jako Bůh věrný, který prokazuje dobro Izraelskému národu (v. 41: וְשִׂשְׂתִּי עֲלֵיהֶם לְהֵטִיב אוֹתָם *a budu se veselit nad nimi čině jim dobro*). Hospodin ve v. 39 slibuje dát lidu jedno srdce a jednu cestu, takže se Izrael bude bát pouze jeho. Slovo אֶחָד ukazuje na určité rozdvojení v kultu a v uctívání Hospodina.<sup>106</sup> To vedlo lid k porušování zákona daného na Sinaji a k současné krizi. Nyní se však všechno změní. Slova o bázni před Hospodinem (וְאֶת־בָּזֵי אֶתֶן בְּלִבָּבָם *a svou bázeň vložím do jejich srdce*) ve v. 40 se již objevují ve v. 39 (לִירְאָה אוֹתִי... *a dám jim... aby se mě báli*). Bázeň bude charakterizovat lid smlouvy a umožní mu, aby se již nevzdaloval od Hospodina, jak se stalo na poušti, kde si Izrael udělal sochu zlatého býčka (Ex 32,8; Dt 9,12).<sup>107</sup> S novým srdcem bude Izrael schopen plně důvěřovat Hospodinu a jeho poslušnost bude radostná.

<sup>102</sup> Sloveso פִּלֵא má v Ni význam *být mimořádný, být neobyčejný, být obdivuhodný*. Viz B. PÍPAL, „1. פִּלֵא“, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, 137.

<sup>103</sup> V některých starověkých překladech לָכֵן *proto* chybí. Viz kritický aparát BHS.

<sup>104</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 307-308.

<sup>105</sup> Viz však N. LOHFINK, „Bund“, sl. 346.

<sup>106</sup> LXX zde místo וְנָתַתִּי לָהֶם לֵב אֶחָד וְדַרְךְ אֶחָד *jedno srdce a jednu cestu* slibuje ὁδὸν ἑτέραν καὶ καρδίαν ἑτέραν, tedy *jinou cestu a jiné srdce*, což je způsobeno záměnou אֶחָד *jiný, další* místo אֶחָד *jeden*. Srov. J. ROBSON, *Word and Spirit in Ezekiel* (OTS 447; New York – London: T. & T. Clark 2006) 243-244 pozn. 165.

<sup>107</sup> Srov. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 21-36*, 519.520.

## 6.2. Shrnutí

V proměně srdce, kterou Hospodin slibuje dát svému lidu, jde o mnohem víc, než jenom o jakési obnovení původního neporušeného stavu. Texty o novém srdci jsou součástí úryvků týkající se nové smlouvy, jsou tedy zasazeny do Božího příslibu nové skutečnosti, která naprosto lid promění. Všechny výše citované texty (Jer 24,7; 31,33; 32,39) jsou metafory použité k označení nové skutečnosti, která napovídá, že se bude jednat o něco naprosto nového, co může uskutečnit pouze a jenom Bůh sám. Jedná se o jeho dar, ne o výsledek lidského snažení a námahy.

V Jer 24 Hospodin ohlašuje vyhnancům dar nového srdce (v. 7). Text odhaluje Jeremiášovy pochybnosti ohledně schopnosti lidu k čestnému a mravnímu jednání. Je nedůvěřivý vůči jeho schopnosti litovat a volit dobro. Cestu z této situace vidí v novém Božím činu, kdy Hospodin uskuteční úplnou vnitřní proměnu sídla lidské identity, srdce.<sup>108</sup> Tato vnitřní proměna přivede lid k poznání Hospodina, které předtím bylo nedostatečné (důležité téma u proroka Ezechiela stejně jako u Ozeáše), a způsobí v lidu obrácení, protože sám od sebe, vlastními silami, toho není schopen. Boží zákony již nebudou překračovány, lid bude naopak uschopněn k jejich dodržování a budou považovány za nezbytné pro další historii Izraele.

Variace na stejné téma se objevuje v Jer 32,39-40. Až bude lid shromážděn zpět do země, Hospodin si ho znovu vyvolá a dá mu jedno srdce a jednu cestu, aby se ho lid bál. Jeremiáš znovu konstatuje, že tento Boží čin je nezbytný k tomu, aby lid neodstupoval od Hospodina. Bůh sám se tímto jednáním postará o to, aby lid mohl volit dobro (v. 40). Tento úryvek ukazuje, že iniciativa je plně na Boží straně: před lítostí a obrácením lidu předchází znovuvyvolání, které, podobně jako i ve 24,7, je celé Boží iniciativou. Lid je zde popsán jako ten, kdo v budoucnu nebude již znovu hřešit.<sup>109</sup>

Jer 31,31-34 nabízí pohled na Boha jako na toho, kdo skrze dar zákona, který je vložen do lidského srdce, obnovuje člověka. Nikdo se již nebude stavět proti nové smlouvě, protože bude vyryta do lidského srdce. Příkázání nebudou jenom nějakým vnějším předpisem, ale budou tvořit součást lidské identity, proto nebude obtížné je zachovávat. Nová smlouva uvozuje nový vztah mezi Hospodinem a jeho lidem, protože je dána bez podmínek, je napsána na lidské srdce (v. 33), tedy způsobem, kterým smlouva na Sinaji nebyla, a je založena na novém aktu Boží milosti, totiž na odpuštění hříchů (v. 34).<sup>110</sup> „Psaní na lidské srdce“ není pouze nový způsob, jak bude Hospodin hovořit k člověku a jak bude člověk naslouchat. Tento nový způsob komunikace mezi Bohem a člověkem znamená, že dojde k vnitřní proměně člověka a prohloubení vztahu mezi Hospodinem a člověkem. Bude to sám Bůh, kdo bude činný v nitru člověka.<sup>111</sup>

Jeremiášova slova o novém srdci jsou dále rozvíjena. Stačí připomenout „transplantaci“ srdce (obraz, který je vlastní proroku Ezechielovi), k níž se připojuje zmínka o novém duchu darovaném Hospodinem (Ez 11,19-20; 36,26-27),<sup>112</sup> nebo slova o „obřízce“

---

<sup>108</sup> T. M. RAITT, *A Theology of Exile: Judgment / Deliverance in Jeremiah and Ezekiel* (Philadelphia [PA]: Fortress Press 1977) 176-177.

<sup>109</sup> J. L. LAPSLEY, *Can These Bones Live? The Problem of the Moral Self in the Book of Ezekiel* (Berlin – New York: W. de Gruyter 2000) 59-61.

<sup>110</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 21-36*, 466.

<sup>111</sup> S. PACNER, „Nová smlouva (Jer 31,31-34)“, 60.

<sup>112</sup> Viz k tomu J. ROBSON, *Word and Spirit in Ezekiel*, 243.245-246; D. F. LAUNDERVILLE, *Spirit and Reason: The Embodied Character of Ezekiel's Symbolic Thinking* (Waco [TX]: Baylor University Press 2007) 348-349.

srdce, kterou Bůh požaduje od člověka (srov. Dt 10,16; Jer 4,4; 9,25) a kterou bude moci uskutečnit pouze on sám (srov. Dt 30,6). Nový vztah mezi Hospodinem a jeho lidem již tedy nebude poznačen slabostí a křehkostí lidského snažení, ale bude to naopak vztah založený na touze a ochotě lidu chtít Boha následovat a uskutečňovat jeho vůli, protože bude vyvěrat zevnitř lidského srdce. Tak se bolestná Jeremiášova slova o úskočném a lstivém lidském srdci (17,9) stanou minulostí, neboť lidské srdce bude proměněno. Je zde proto teologicky otevřená cesta k Letnicím, k seslání a přijetí Božího ducha, k Božímu přebývání v člověku.

## Kapitola druhá: Důvěra v Hospodina podle knihy Jeremiáš

Nyní se zaměřím na otázku, co tedy konkrétně znamená důvěřovat v Hospodina. Již na začátku své knihy vyhláší Jeremiáš soud nad chrámem a nad Jeruzalémem kvůli zlobě a hanebnosti jeho obyvatel a kvůli odvrácení se od Hospodina (např. Jer 1,15; 6,4-6; 7,14.34; 9,10; 10,22).<sup>113</sup> Existují však jiné úryvky, kde se zdá, že záchrana města i chrámu je možná.

### 1. Je záchrana možná?

Při pročítání Jeremiášova proroctví lze narazit na texty, ze kterých by mohlo vyplývat, že záchrana města i chrámu je stále ještě možná (Jer 7,3-7; 18,11; 22,3-5; 25,5-6; 35,15; srov. 3,12-14.22; 4,1-4.14; 26,13).<sup>114</sup>

*Jer 7,3-7*

Jer 7,2-15 je Jeremiášovým kázáním v jeruzalémském chrámě. První část (vv. 2-7) vyjadřuje naději, že budoucnost města je stále ještě možná. Základní poselství je vyloženo ve v. 3: *הַזֶּה בְּמָקוֹם הַזֶּה וְאַשְׁכְּנָה אִתְּכֶם בְּמָקוֹם הַזֶּה וְנָחֵם אֶתְּכֶם וְאַתְּמַעַלְלִיכֶם וְנָחֵם אֶתְּכֶם וְנָחֵם אֶתְּכֶם וְנָחֵם אֶתְּכֶם* *napravte své cesty a své skutky a nechám vás přebývat na tomto místě.*<sup>115</sup> To je znovu opakováno v následujících verších (vv. 5-7): *כִּי אִם-הִיטִיב תִּיטִיבוּ אֶת-דְּרֹכֵיכֶם וְאַתְּמַעַלְלִיכֶם... וְשָׁכַנְתִּי אִתְּכֶם בְּמָקוֹם הַזֶּה וְנָחֵם אֶתְּכֶם וְנָחֵם אֶתְּכֶם וְנָחֵם אֶתְּכֶם וְנָחֵם אֶתְּכֶם* *neboť jestliže skutečně napravíte své cesty a své skutky... nechám vás přebývat na tomto místě, v zemi, kterou jsem dal vašim otcům na věky věků.*<sup>116</sup> Zdá se, že Judovi stačí změnit své chování především vůči těm nejslabším a bezbranným (bezdomovci, sirotci, vdovy) a neurážet Hospodina následováním cizích božstev, a potom má naději, že se ohlášené hrozby neuskuteční. Následující verše (vv. 8-15) však ukazují, že se lid nechopil této nabízené příležitosti. Skutečnost vyhlazení a naprostého zničení se proto ještě přiblížila, čas milosti vypršel (vv. 14-15).

*Jer 18,11*

Metafora o hrnčíři a hlíně (Jer 18,1-12) má přivést posluchače k uznání Hospodinovy svrchovanosti. Vv. 7-10 vyhláší, že Bůh je svobodný ve svém rozhodnutí a že poslušnost lidu vůči Hospodinu má rozhodující důležitost. Ve světle těchto veršů je Juda nabádán, aby pečlivě zvážil své chování, protože na jeho chování závisí jeho budoucnost. Uznání Hospodinovy svrchovanosti a poslušnost Judy jsou nutným předpokladem k dalšímu životu.

Ve v. 11 Bůh znovu vyzývá Judu a obyvatele Jeruzaléma, aby znovu zvážili svoji cestu. Hospodin se již rozhodl, jak ukazuje v. 11a (*הֲלֵא אֲנִי יוֹצֵר עֲלֵיכֶם רָעָה*) *hle,*

<sup>113</sup> Viz také mnoho dalších textů: Jer 11,12; 14,2.16; 17,27; 18,11; 19,3.7.11.13; 21,6-7.9-10; 22,8; 25,9-11; 25,29; 26,6.9.11; 32,2.24.28-29; 33,4-5.10.12; 34,1-2.7.22; 35,17; 36,29.31; 37,5.8; 38,2-3.18.23.28; 39,1.8; 40,2; 42,18; 44,2.6.13; 52,3-7.12-14.17-19.

<sup>114</sup> Srov. seznam těchto i dalších textů ve W. T. WILSON, „Turning Words: James 4:7-10 and the Rhetoric of Repentance“, *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Birthday* (ed. A. Y. COLLINS – M. M. MITCHELL) (Tübingen: Mohr Siebeck 2001) 359.

<sup>115</sup> Mnozí exegeté mění výraz *וְאַשְׁכְּנָה* *nechám přebývat* (Pi) na *וְאַשְׁכְּנָה* *nechám bydlet* (Qal). Viz důvody ve W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 235.236-237; proti J. L. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 461.

<sup>116</sup> Spojení *וְנָחֵם אֶתְּכֶם וְנָחֵם אֶתְּכֶם* znamená doslova *od věků a až na věky*.

já připravuji proti vám zlo),<sup>117</sup> ale jeho úmysl se může ještě změnit, jestliže se lid odvrátí od zla: *וְהִיטִיבוּ דַרְכֵיכֶם וּמַעַלְלֵיכֶם וְעָשׂוּ אִישׁ מִדְּרָכּוֹ הַרְעָה וְהִיטִיבוּ דַרְכֵיכֶם וּמַעַלְלֵיכֶם* obrátte se, prosím, každý od své zlé cesty a napravte své cesty a své skutky.<sup>118</sup> Hospodin je naprosto svrchovaným Pánem, tak jako je hrnčič pánem nad hlínou. Na druhou stranu se však Izrael může chopit iniciativy, protože má svobodu, kterou hlína nemá.<sup>119</sup> Jak se ale ukazuje v následujícím v. 12, lid nedokázal této nabídnuté spásonosné příležitosti využít, dokonce ji přímo tvrdošijně odmítá: *נֹאֵשׁ כִּי־אַחֲרַי מַחֲשָׁבוֹתֵינוּ נִלְךְ וְאִישׁ שְׂרָרוֹת לְבוֹ-הָרַע נַעֲשֶׂה* zbytečně, neboť za svými myšlenkami půjdeme a každý (podle) zarputilosti svého zlého srdce bude jednat.<sup>120</sup> Neexistuje naděje, ne však proto, že by se Hospodin zatvrdil, ale protože lid je tvrdohlavý a paličatý. Izrael promarnil nabídnutou příležitost od Hospodina, proto není čas k návratu. Tvrdý soud vyhlášený v následujících verších (vv. 13-17) je pouze důsledkem zatvrdlosti lidu a vzdálení se od Hospodina. Protože lid opustil Hospodina, země se stala zranitelnou, národ bude vystaven ponížení a bude rozptýlen do vyhnanství.

### Jer 22,3-5

V. 3 ve výroku proti Davidovu domu v Jer 22,1-9<sup>121</sup> vyjadřuje základní program monarchie založené na smlouvě: *עָשׂוּ מִשְׁפָּט וְצִדְקָה* činite právo a spravedlnost (v. 3a). Tato dvě slova (*מִשְׁפָּט וְצִדְקָה*) mají charakterizovat sociální jednání, ve kterém je především dáván důraz na sociálně slabé a bezvýznamné (uloupený, bezdomovec, sirotek, vdova). Zbytek třetího verše detailně popisuje, v čem toto *מִשְׁפָּט וְצִדְקָה* spočívá (srov. Jer 7,5-6). Následující verše jsou symetrické: na jedné straně je to *כִּי אֵם* neboť jestliže (v. 4), na druhé *אֵם לֹא* jestliže však ne (v. 5). Jestliže král, jeho služebníci i jeho lid budou takto jednat, potom jejich království potrvá i v budoucnosti, jestliže však ne, konec se neúprosně blíží. Tyto dva verše tedy předpokládají, že Jeruzalém má ještě šanci, jestliže uposlechne Hospodinova hlasu a obrátí se. Hned následující vv. 6-7 však obsahují velký skok, převrací to, co bylo řečeno výše, a ohlašují tvrdý soud.<sup>122</sup> Dům judského krále, a tedy i Jeruzalém, se stane pouští, neobývanými městy. Jeho nejlepší cedry, které byly znamením moci a síly, budou poraženy a hozeny do ohně.<sup>123</sup> Závěrečný devátý verš teologicky vysvětluje tuto zkázu:

<sup>117</sup> Je zde použit stejný tvar *יֹצֵר* (ptc.) od slovesa *יָצַר* Qal: *připravovat, utvořit, zformovat*, jako pro *hrnčiče* (*יוֹצֵר*).

<sup>118</sup> Částice *אֵם* *prosím, přece* vyjadřuje prosbu sice zdvořilou, ale přesto velmi naléhavou. Spojení *אֵם + דְּרָךְ* se u Jeremiáše objevuje ještě v 15,7; 23,22; 25,5; 26,3; 35,15; 36,3.7. Srov. k tomu C. MAIER, *Jeremia als Lehrer der Tora: Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002) 69 a C. J. SHARP, *Prophecy and Ideology in Jeremiah: Struggles for Authority in the Deutero-Jeremianic Prose* (OTS; London – New York: T. & T. Clark 2003) 23-24.

<sup>119</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 168.

<sup>120</sup> Zvolání *נֹאֵשׁ* (Ni ptc.) znamená *zbytečně!, beznadějně!* od slovesa *נִאֵשׁ* Ni: *být zbytečný, zoufat si*. DEAB, „נֹאֵשׁ“, 167. Slovo *שְׂרָרוֹת* je vždycky spojeno s *לֵב* a znamená *zarputilost (srdce)*.

<sup>121</sup> Text není datován ani není zmíněno jméno krále, ke kterému se prorok obrací. Jedná se tedy o obecný výrok, který může být použit v různých kontextech.

<sup>122</sup> Jak upozorňuje Brueggemann, tyto verše (vv. 6-7) rétoricky samy o sobě vytváří nezávislý poetický text, avšak v kontextu s vv. 4-5 popírají možnost obrácení. Čas milosti vypršel. W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 196.

<sup>123</sup> Ačkoli cedry nerostly přímo v Izraeli nebo v Judsku, byly zde velmi oslavovány. Jako takové mohou dosáhnout velkého stáří a vyrůst až do výšky 35 metrů. Viz P. J. KING – L. E. STAGER, *Life in Biblical Israel*, 25-26; F. HAGENER, *The Meaning of Trees: Botany, History, Healing, Lore* (San Francisco [CA]: Chronicle Books 2005) 58.

עַל אֲשֶׁר עָזְבוּ אֶת־בְּרִית יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחֲווּ לְאֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיַּעֲבְדוּם *protože opustili smlouvu Hospodina, svého Boha, a klaněli se cizím bohům a jim sloužili.*<sup>124</sup> Izrael opustil smlouvu, a proto se stal lidem opuštěným od Hospodina.

### Jer 25,5-6

Text Jer 25,5-6 se nachází v kontextu kap. 25 o Božím hněvu (číše vína Hospodinova rozhořčení [v. 15]). Vv. 3-7 předkládají pohled na historii Izraele, která prohlašuje: 1. Hospodin posílal proroky (v. 4); 2. ti vyzývali a volali k obrácení (vv. 5-6); 3. Juda však ve své paličatosti odmítl (v. 7). Lid tedy mohl uniknout neštěstí ohlašovaném proroky, a tak zachránit město i chrám: *שׁוּבוּ־נָא אִישׁ מִדֶּרְכּוֹ הָרָעָה וּמִרַע מַעַלְלֵיכֶם וּשְׁבוּ עַל־הָאָדָמָה* *obraťte se, prosím, každý od své zlé cesty a od svých zlých skutků a přebývejte v té zemi* (v. 5).<sup>125</sup> Izrael však nenaslouchal jejich hlasu. Celá historie Judy je zde představována jako dějiny neposlušnosti a zatvrzelosti (srov. Ez 16.20.23). Tvrdý rozsudek, který následuje ve vv. 8-11, předjímá to, co má přijít.<sup>126</sup> Čas milosti vypršel, není již východisko z této situace. Zkáza a zničení je skutečnost, která s jistotou přijde.

### Jer 35,15

Vyprávění v Jer 35,12-19 srovnává dvě události: první z doby krále Sidkijáše (597-586 př. Kr.) a druhou z doby krále Jójakíma (609-598 př. Kr.).<sup>127</sup> Text má posluchače poučit o důležitosti uposlechnutí nebo naopak neuposlechnutí Hospodinových slov. Nejprve je vzpomenut pozitivní příklad Rekábejců, kteří poslouchají a zachovávají příkaz svého otce (v. 14a), a potom Izraele, který neposlouchá (vv. 14b-15). Vyjádření týkající se vzpurného Izraele obsahuje prorocký pohled na historii, která je vyjádřena třemi částmi: 1. Bůh mluvil, ale lid nenaslouchal; 2. proroci vyzývali lid k pokání, aby unikl ohlášenému tvrdému trestu; 3. přesto všechno Izrael neposlouchá.<sup>128</sup>

V. 15 ukazuje na tuto možnost, která je lidu nabídnuta: *שׁוּבוּ־נָא אִישׁ מִדֶּרְכּוֹ הָרָעָה* *obraťte se, prosím, každý od své zlé cesty a napravte své skutky a nechodte za jinými bohy, abyste jim sloužili.* Prorok vyzývá k pokání a k odvrácení se od svých hříchů, především k zachování prvního přikázání, které je nezbytnou podmínkou, aby lid mohl přebývat v zemi. Skutečnost je však opačná: lid nenaslouchá (v. 15b: *וְלֹא הִטִּיחֶם אֶת־אָזְנוֹכֶם וְלֹא שָׁמַעְתֶּם אֵלַי* *ale nenaklonili jste své ucho a neuposlechli jste mě*), a proto Hospodin nechá na Judu a na všechny obyvatele Jeruzaléma dopadnout všechna neštěstí ohlášená proti nim (v. 17).

<sup>124</sup> Podle HALOT, „עַל“, I, 827 výraz *עַל אֲשֶׁר* znamená *for the reason that*.

<sup>125</sup> Jeremiáš zde používá slovní hříčku mezi slovy *שׁוּבוּ* (שוב Qal: vrátit se, obrátit se) a *וּשְׁבוּ* (ישב Qal: bydlet, přebývat).

<sup>126</sup> Srov. W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 221.

<sup>127</sup> Co se týká historičnosti tohoto vyprávění, viz M. LEUCHTER, *The Polemics of Exile in Jeremiah 26-45* (Cambridge – New York – Melbourne – Madrid – Cape Town – Singapore – São Paulo – Delhi: Cambridge University Press 2008) 97-99.

<sup>128</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 332-333.

## 2. Důvěřovat v „beznadějně“ situaci

Jak vyplývá z předchozích textů, Izrael jako celek odmítl všechny nabídnuté možnosti k lítosti a k pokání. Trest je tedy jedinou možností, i když velmi tvrdou, jak lid přimět k obrácení. Co tedy znamená důvěřovat v Hospodina v této „beznadějně“ situaci? Existují čtyři texty, které dávají odpověď na tuto otázku.<sup>129</sup>

*Jer 21,9*

Prvním z těchto textů je Jer 21,9. Jedná se o druhou Jeremiášovu odpověď, která je určená lidu (וְאֶל-הָעָם הַזֶּה תֹּאמַר) a tomuto lidu řekneš), a ne králi (vv. 8-10). Izrael si musí nejprve vybrat ze dvou cest: z cesty života a z cesty smrti (v. 8). V protikladu stojí na jedné straně הַיָּשֻׁב בְּעִיר הַזֹּאת ten, kdo bude sídlit v tomto městě (v. 9a), na druhé straně je אַחַת עַל-הַכְּשָׁדִים וְהַיּוֹצֵא וְנָפַל avšak ten, kdo vyjde a padne (= skloní se) před Kaldejci (v. 9b). Sloveso יָצָא Qal: vycházet, vyjít je hlavním slovem označující „exodus“.<sup>130</sup> Je tedy možné předpokládat, že naděje pro Judu spočívá ve vyjití z „otroctví“ Jeruzaléma k neobvyklé „svobodě“ pod vládou Babylónu. Zatímco se pro Jeremiášovy současníky jednalo o velmi těžké rozhodnutí, Jeremiáš má v tomto jasno: jedná se o Hospodinovo rozhodnutí, a proto je třeba se mu podřídit, tedy podrobit se babylónskému králi. Není to tedy jenom politické rozhodnutí, ale teologické přesvědčení: Bůh chce, aby se lid podrobil, protože to mu otevře dveře k novému životu.<sup>131</sup> Tato nová budoucnost se projeví לְשָׁלָל נַפְשׁוֹ יְהִיָּה וְהִתְהַלַּח לֹא בִּדְבַר יְהוָה בִּדְבַר יְהוָה bude žít a jako kořist získá svůj život.<sup>132</sup>

*Jer 38,2*

Stejnou větu pouze s malými obměnami lze nalézt i v Jer 38,2. Události popsané ve vv. 1-6 a 7-13 slouží jako uvedení k setkání mezi prorokem a králem (vv. 14-28). V. 1 ukazuje, že Jeremiáš na nádvoří stráží požíval určité míry svobody, protože mohl být v kontaktu s lidem města, a tedy i kázat: יְרֵמְיָהוּ מְדַבֵּר אֶל-כָּל-הָעָם Jeremiáš mluvil ke všemu lidu.<sup>133</sup> V protikladu opět stojí הַיָּשֻׁב בְּעִיר הַזֹּאת ten, kdo bude sídlit (= zůstane) v tomto městě (v. 2a) a אַחַת עַל-הַכְּשָׁדִים avšak ten, kdo vyjde ke Kaldejcům (v. 2b).

<sup>129</sup> Pátým textem, kde se rovněž hovoří o záchraně života, je Jer 45,5. Jedná se o Hospodinovo slovo písaři Bárukovi, synu Neriášovu. Není zde však zmíněna možnost volby ani se nemluví o důvěře v Hospodina, a proto tento text není více rozebírán.

<sup>130</sup> Srov. podobný jazyk ve v. 5.

<sup>131</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 191.

<sup>132</sup> J. L. LUNDBOM, *Jeremiah 21-36*, 94 navrhuje číst výraz יְהִיָּה jako *k'êb* יְהִיָּה, *q'êrê* má יְהִיָּה. Otázkou je, kolik obyvatel Judska zůstalo po zničení Jeruzaléma a svržení Davidovy monarchie na tomto území. Přesné číslo je neznámé. Odhady počtu obyvatel Jeruzaléma před rokem 587 př. Kr. se pohybují ve velkém rozmezí od 25.000 až do 250.000 lidí. I když by mnozí padli ve válce, hladem nebo nemocí, země by se nevylidnila tak, jak to popisuje 2Pa 36,20-21. Vykopávky ukazují, že města a vesnice východního, jižního a západního judského území (včetně Jericha, Lakíše a Bét-šemeš) byly velmi poničeny v období po roku 587 př. Kr., zatímco území Benjamin na sever od Jeruzaléma bylo babylónskou armádou relativně nedotčené. V. H. MATTHEWS, *A Brief History of Ancient Israel* (Louisville [KY]: Westminster J. Knox Press 2002) 104.

<sup>133</sup> Ptc. Pi מְדַבֵּר může označovat opakované a intenzivní jednání, což může vysvětlovat silnou protireakci ze strany Jeremiášových nepřátel, která následuje. Pi je však normálním tvarem slovesa דַּבֵּר. Další ptc. מְרַפֵּא od slovesa רָפָה Qal: být chabý, mátožný; Pi: ochabnout, sklesnout (ne od רָפָא!) ve v. 4 jasně ukazuje na zintenzivnění. J. L. LUNDBOM, *Jeremiah 36-52*, 66.

Ten, kdo vyjde vstříc babylónskému králi, získá jako kořist vlastní život: **יְהִיָּה וְהִיָּתָה-לוֹ נַפְשׁוֹ לְשָׁלַל** bude žít a jako kořist získá svůj život.<sup>134</sup> Tento pozitivní postoj vůči Babylónii však není jenom výraz prozíravosti. Podrobení se je předloženo jako teologický postoj: Babylón je oprávněn vykonat boží soud. Neochota podrobit se Babylónu není jenom špatnou politikou, ale přímo neposlušností vůči Hospodinu. Toto spojení mezi politikou a vírou vede k nápadnému a nepopulárnímu závěru: poslušnost Bohu rovná se podřídit se Babylónu. Celá Jeremiášova kniha ukazuje na tento politicko-teologický pohled. Jako kdyby měl život přijít skrze smrt, blahobyť skrze podřízení se, bezpečí skrze enormní nebezpečí. Dochází zde ke „střetu“ mezi Boží vůlí a válečným úsilím státní zprávy.<sup>135</sup>

*Jer 38,14-28*

Rozhovor mezi králem Sidkijášem (597-586 př. Kr.) a prorokem Jeremiášem po jeho zachránění z cisterny díky Ebed-melekovi (Jer 38,14-28) je velmi hutný. Nejedná se o setkání v nepřátelské atmosféře, oba naopak usilují o to spolu komunikovat a domluvit se. Žádný z nich v rozhovoru „nevyhrál“, ale nakonec se spolu dopracovávají k ochotě přijmout pravdu, která může zachránit město. Vv. 14b-26 jsou prakticky jednou velkou přímou řečí mezi Jeremiášem a králem. Sidkijáš potřebuje vědět to, co mu jeho vládní úsudek dát nemůže. Kniha Jeremiáš trvá na tom, že prorok poskytuje králi informace, které potřebuje, ale které nemůže získat z žádného jiného zdroje.<sup>136</sup>

Jeremiáš ví, že se jeho odpověď králi nebude líbit (**כִּי אֲנִיד לְךָ הַלֹּא הֵמָּת תְּמִיתָנִי**) *Když ti [to] sdělím, což mě určitě neusmrtíš?*), a proto dává přednost mlčení (v. 15). Příklad a tajné královo ujištění (v. 16) jsou dostatečné, a proto umožňují ohlásit Hospodinovo slovo, které předkládá dvě možnosti. První možnost je podmíněna počátečním pozitivním **אִם-יֵצֵא תֵצֵא** *jestliže skutečně vyjdeš*,<sup>137</sup> druhá negativním **וְאִם לֹא-תֵצֵא** *ale jestliže nevyjdeš*. V prvním případě je důsledkem této volby záchrana života nejen krále, ale i celého jeho domu, a tedy i města: **וְהָיָה לְךָ כַּאֲשֶׁר יְהִיָּתָה אֶתָּה וּבֵיתְךָ** *budeš žít a toto město nebude spáleno ohněm a budeš žít ty i tvůj dům* (v. 17). Ve druhém případě se jedná o úplné zničení: **וְנִתְּנָה הָעִיר הַזֹּאת בְּיַד הַכַּשְׂדִּים וְשָׂרְפוּהָ בָאֵשׁ וְאֶתָּה לֹא-תִמָּלֵט** *a bude vydáno toto město do rukou Kaldejců a spálí ho ohněm a ty nevyvázneš z jejich ruky* (v. 18). Hospodinovo slovo slibuje záchranu vlastního života i života celého města. Není to však slovo plné radosti a pokoje, ale spíše slovo zdráhavé až vyhýbavé, jediná cesta jak přežít. Král a lid si mají vybrat tuto cestu, cestu podrobení se babylónskému králi, cestu, která přináší hrůzu. Není však jiná, odpor a neochota se podrobit vede k jisté smrti.<sup>138</sup>

V. 20 opět opakuje to, co již bylo řečeno ve v. 18, totiž že král Sidkijáš bude zachráněn: **וְהָיָה לְךָ וְיִיטֵב לְךָ וְהָיָה לְךָ** *povede se ti dobře a budeš žít*. Podmínkou však je, aby **וְהָיָה לְךָ** *slyš, prosím, hlas Hospodinův*.<sup>139</sup> Jenom za tohoto předpokladu si zachrání život. Je tím zároveň naznačeno, že jestliže neuposlechne Hospodinova slova,

<sup>134</sup> J. L. LUNDBOM, *Jeremiah 36-52*, 64 navrhuje číst výraz **יְהִיָּה** jako *k'itb* **יְהִיָּה** (chyba v poznámce), *q'ré* má **וְהָיָה**.

<sup>135</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 361.

<sup>136</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 364-365.

<sup>137</sup> Jistota záchrany je zdůrazněna použitím absolutního inf. **אִם-יֵצֵא תֵצֵא** *jestliže skutečně vyjdeš*.

<sup>138</sup> W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah*, 366.

<sup>139</sup> Částice **וְהָיָה לְךָ** *prosím, přeče* zde vyjadřuje prosbu sice zdvořilou, ale přesto velmi naléhavou.



nevyvázne z této situace: *וְאַתָּה לֹא־תִמְלֹט מִיָּדָם כִּי בְיַד מַלְךְ־בָּבֶל תִּתְפָּשׂ* a ty nevyvázneš z jejich ruky, neboť rukou babylónského krále budeš chycen (v. 23). Jedinou možností záchrany je vzdát se babylónskému králi. To však nakonec Sidkijáš neudělá, proto se na něm vyplní ohlášené Hospodinovo slovo (Jer 39,4-9).

### Jer 39,15-18

Dalším textem je Jer 39,15-18, totiž Hospodinovo slovo o Ebed-melekovi a jeho záchraně.<sup>140</sup> Pro svou důvěru v Hospodina (v. 18) je Ebed-melekovi přislíbena milost, která je vyjádřena pěti různými způsoby: 1. *וְהִצַּלְתִּיךָ בְּיוֹם־הַהוּא* vysvobodím tě v onen den (v. 17a); 2. *וְלֹא תִנָּחַן בְּיַד הָאֲנָשִׁים* a nebudeš vydán do rukou těch mužů (v. 17b); 3. *כִּי מִלֹּט אֶמְלֹטְךָ* neboť určité tě zachráním (v. 18a); 4. *וְבַחֲרֵב לֹא תִפֹּל* a nepadneš mečem (v. 18a) a 5. *וְהִיְתָה לְךָ נַפְשֶׁךָ לְשָׁלָל* a získáš jako kořist svůj život (v. 18b). Dvakrát je v tomto proctví zdůrazněno, že se Ebed-melek zachrání, ale ne svým důvtipem nebo svou silou. Bude to čin samotného Hospodina, jak ukazuje první osoba slovesa (mluví Hospodin) a přípona druhé osoby (*וְהִצַּלְתִּיךָ*, *אֶמְלֹטְךָ*, *נַפְשֶׁךָ*). Tato záchrana se projeví v tom, že *וְלֹא תִנָּחַן בְּיַד הָאֲנָשִׁים*; *וְהִיְתָה לְךָ נַפְשֶׁךָ לְשָׁלָל* a *וְבַחֲרֵב לֹא תִפֹּל*. Nejenom že Ebed-melek nebude zabit, ale ani nepadne Babylóňanům do rukou, tedy nemusí se bát zajetí a v důsledku toho i možného tvrdého zacházení.<sup>141</sup> Posledním příslibem je zachování života. Ebed-melekovi je zde řečeno, že *וְהִיְתָה לְךָ נַפְשֶׁךָ לְשָׁלָל*. Hebrejské *שָׁלָל* označuje *kořist* získanou ve válce. Snem každého vojáka bylo vrátit se domů s velkou kořistí.<sup>142</sup> Zde, podobně jako i v předchozích textech, je touto kořistí pouze vlastní život.

Ze všech těchto textů vyplývá, že důvěřovat v Hospodina znamená podřídit se Božímu rozsudku a vydat se do rukou babylónského krále Nabuchodonosora. Ten je vnímán jako nástroj v Božích rukou, a proto ho Hospodin nazývá *עַבְדִּי* můj služebník (25,9; 27,6; 43,10). Na první pohled by se mohlo zdát, že důvěřovat v Hospodina je podle knihy proroka Jeremiáše málo „užitečné“. Člověk, který v něj doufá, získá „pouze“ život. Jestliže však uvážíme, že lid kvůli své zatvrzelosti a odklonu od Hospodina odmítl všechny možnosti obrácení, které mu byly hlášány skrze proroka Jeremiáše, a že hrozné zničení Jeruzaléma a celého Judska je vnímáno jako trest přicházející od Boha, potom záchrana vlastního života není věc ani bezvýznamná, ani nepatrná.

<sup>140</sup> Viz výše.

<sup>141</sup> Jak bylo ve starověké Mezopotámii se zajatci zacházeno, viz J. R. MCINTOSH, *Ancient Mesopotamia: New Perspectives* (Understanding Ancient Civilizations Series; Santa Barbara [CA]: ABC-CLIO 2005) 167-168.

<sup>142</sup> J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 37-52*, 177.

## Závěr

Podle všech myslitelných měřítek se kvalita lidského života neustále zlepšuje.<sup>1</sup> Když bychom srovnali život člověka u nás před sto lety a dnes, zjistíme, že dnešní člověk žije průměrně mnohem déle, je zdravější, má nesrovnatelně více možností k naplnění vlastního života, žije v mnohem větším blahobytu a luxusu atd.<sup>2</sup> Přesto se mnoho lidí bojí budoucnosti, chybí jim radost a spokojenost. Strach se stal trvalou součástí našeho života a, jak upozorňuje profesor sociologie na univerzitě v Kentu Frank Furedi, mnozí ho používají a využívají k prosazení vlastních politických a ekonomických cílů.<sup>3</sup> Politikové, média, podniky, ekologické organizace, aktivisté, různí náboženští vůdcové nás neustále varují a upozorňují, na co všechno bychom si měli dát pozor a čeho bychom se měli bát: strachu z terorismu, z dětské obezity, z přistěhovalců, z ekologické a ekonomické krize, z třetí světové války.<sup>4</sup> Každá významnější událost se stává ohniskem konkurujících si tvrzení ohledně toho, čeho se bát víc. V důsledku toho vzniká ve společnosti klima intenzivní nedůvěry. Politika strachu velmi silně rezonuje v dnešní společnosti. Stačí si vzpomenout, jak lidé před rokem 2000 očekávali, že příchod roku 2000 způsobí vážnou technickou katastrofu. Z výzkumů např. vyplývá, že když vidí diváci v televizi záběr dítěte, očekávají negativní informaci. Když byli požádáni lidé, aby interpretovali fotografii muže, který objímá dítě, většina z nich řekla, že je to fotografie pedofila, nikoliv milujícího otce.

Výzkumy po teroristických útocích na věže Světového Obchodního Centra v New Yorku a na Pentagon ve Washingtonu v září 2001 ukázaly, že se dnes bojíme doslova všeho.<sup>5</sup> To nás často paralyzuje a kromě radosti ze života nám strach ukrájuje i životní energii, což má kromě mnoha jiných věcí i negativní vliv na naše zdraví a psychiku.<sup>6</sup> Mnoho lidí se po shlédnutí večerního televizního zpravodajství a mediálně předkládaných katastrofických scénářů s úzkostí dívá dopředu a ptá se: „Jaká je naše budoucnost? Co nás zítra vlastně čeká? Na čem závisí naše bezpečí?“

---

<sup>1</sup> Srov. k tomu M. HAJER – L. BENEC, *Kvalita života* (Ústí nad Labem: ÚZS UJEP 2007) I.

<sup>2</sup> Např. před sto lety byla střední délka života 45-50 let, dnes je to v České republice 73,7 let u mužů a 79,9 let u žen. Viz k tomu článek „Délka života se opět prodloužila“, uveřejněný 1. dubna 2008 a dostupný na serveru [http://www.ceskenoviny.cz/domov/index\\_view.php?id=305295](http://www.ceskenoviny.cz/domov/index_view.php?id=305295).

<sup>3</sup> V soukromém sektoru jsou celá průmyslová odvětví, která se věnují prosazování svého výrobku vyvoláváním strachu. V některých případech děsí podnikatelé veřejnost proto, aby si zakoupila jejich výrobky. Apely na osobní bezpečnost jsou zdrojem marketingové strategie např. pro pojišťovnictví nebo zdravotnictví. Viz velmi zajímavý článek F. FUREDI, „The Market in Fear: Politics Has Become a Contest Between Different Brands of Doom-Mongering“ z 26. září 2005, ve kterém autor hovoří o současné kultuře strachu a jejím zneužívání v politice. Článek je dostupný na <http://www.spiked-online.com/Articles/0000000CAD7B.htm>.

<sup>4</sup> Viz např. článek z 5. ledna 2009 nazvaný „Proroctví aneb co nás čeká“ na <http://www.filcka.cz/blog/?p=231>, který začíná takto: „Proroctví slepé bulharské vědmy Evangelie Gušterové, přezdívané Vanga, vyděsilo celý svět. Proslulá jasnovidka, která předpověděla smrt princezny Diany i teroristický útok na světové obchodní centrum 11. září, prohlásila, že v roce 2010 nás čeká třetí světová válka. Mnoha lidí se tak zmocnila panika. Když byly její věštby tolikrát pravdivé, bude mít pravdu i teď?“

<sup>5</sup> Nejvíce se bojíme o své zdraví a o zaměstnání, ale také o své blízké. Viz např. výzkum veřejného mínění z prosince roku 2006 uveřejněný dne 9. ledna 2007 na serveru <http://www.novinky.cz/clanek/106097-vetsina-cechu-ma-strach-z-budoucnosti.html>, ze kterého vyplývá, že se dobrých 66% Čechů bojí budoucnosti. V anketě, která tento výzkum doprovázela a ve které hlasovalo 17 470 čtenářů, se obávalo budoucnosti dokonce 79,4% respondentů.

<sup>6</sup> Srov. pořad „Na plovárně s Michaelem Kaiserem“, rozhovor Marka Ebena s americkým manažerem a prezidentem Kennedyho centra ve Washingtonu Michaelem Kaiserem ze dne 5. října 2008, dostupný na <http://www.ceskatelevize.cz/ivysilani/208522160100018-na-plovarne/>.

Výše zmíněné reakce na nejistotu však nejsou ničím novým. Již na přelomu VII.-VI. stol. př. Kr. byl prorok Jeremiáš poslán, aby mluvil k Izraelskému národu, který prožíval podobné problémy: strach z okupace země a zničení hlavního města nepřátelským vojskem, nejistota ohledně budoucnosti, hlad atd. Podobně jako i dnes byl lid zachvácen strachem a úzkostí. Problém, na který Jeremiáš poukazoval, byla skutečnost, že místo aby lid hledal svoji záchranu a pomoc u Hospodina, což se mělo konkrétně projevit obrácením a pokáním, spoléhal se na svou zemi, na jeruzalémský chrám, na své krále, na okolní národy (Egypt). Zdá se, že všechny tyto postoje pramenily z jednoho základu, totiž z přesvědčení, že lze věci zařídit bez Boha, bez jeho pomoci. Prorok svým kázáním ukazuje, že toto všechno jsou falešné naděje, které neobstojí tváří v tvář skutečnému nebezpečí (babylónský král). Jeremiáš na jedné straně předpovídal soud, tedy pád Jeruzaléma a jeho zničení, ale zároveň ohlašoval, že budoucnost je v rukou těch, kteří jsou rozhodnutí znovu přijít k Bohu, nechat se jím očistit a vložit na něj všechnu svoji důvěru. Nepřekvapí proto, že přijetí tak radikální zvěsti bylo tolik obtížné.

Poselství proroka Jeremiáše má tedy i dnes po více jak 2500 letech svou platnost. Uprostřed našich nejistot a strachů potřebujeme, stejně tak jako Izraelité v Jeruzalémě v VII.-VI. stol. př. Kr., slyšet Boží slovo: *כְּרוּךְ הַגִּבּוֹר אֲשֶׁר יִבְטַח בַּיהוָה וַיהוָה יְהוּה מִבְּטָחוֹ* *Požehnaný muž, který doufá v Hospodina a Hospodin je jeho důvěrou* a *מִקְוֵה יִשְׂרָאֵל יְהוָה* *Naděje Izraele, Hospodine!* (Jer 17,5.13) Je třeba si odnést přesvědčení, že když zaběhané cesty a metody přestávají fungovat, když jsme ochromeni strachem a nejistotou z vlastní budoucnosti, řešením není a nemůže být větší úsilí dát věci do pořádku vlastními silami (a když to nefunguje, tak se utíkat do vzpomínek, jak to dříve bývalo lepší).<sup>7</sup> Jeremiáš ukazuje jinou cestu, totiž cestu stále nového hledání a spoléhání se na Hospodina, setkání se s ním ve vlastní slabosti a úzkosti. Jinými slovy, ukazuje cestu neustálého obrácení a obnovy. Doufat v nejvlastnějším smyslu slova znamená vkládat svoji naději v Hospodina a jeho zaslíbení.<sup>8</sup> Nemá to tedy nic společného s laciným přesvědčením, že všechno dobře dopadne, popř. s útěšnou myšlenkou, která má nějakým způsobem pouze zpříjemnit současnou chvíli, jak by se někdo mylně mohl domnívat. Jeremiášova kniha totiž nekončí žádným happyendem, naopak její závěr (zničení Jeruzaléma a konec judské samostatnosti) ukazuje velmi tvrdě, kam až mohou věci dojít, když lid a jeho politici a náboženští vůdcové tvrdošijně odmítají výzvy k pokání a k obrácení a odvrací se od Hospodina. O skutečné naději tedy nelze hovořit bez toho, že by člověk vyznal, kdo je zdrojem této naděje, a současně podle ní zcela konkrétně neuspořádal svůj život (obrácení, pokání, zachovávání Božího zákona). Text také ukazuje, že naděje v konkrétním Božím plánu může mít trochu jinou tvář, než by si možná člověk přál a než by asi očekával (zde „pouhé“ zachování vlastního života). O to víc je proto důležité v sobě posilovat přesvědčení, že i kdyby na první pohled důvěra v Hospodina nevedla k vyřešení dané situace, není důvod obracet se o pomoc někam jinam, protože v Božích očích není situace nikdy beznadějná. On zná vždy východisko, které je dobré a kterým můžeme z dané situace vyváznout.

Jeremiášovo proroctví je zároveň velkým upozorněním pro všechny, kdo stojí v čele Božího lidu jako jeho politici a náboženští vůdcové, aby s pokorou naslouchali Božímu

---

<sup>7</sup> Na toto nebezpečí upozorňuje papež Jan Pavel II v apoštolském listě *Novo millennio ineunte*, čl. 38: „Odnepaměti se duchovní život a samotná pastorační činnost potýkají s velkým pokušením: často si myslíme, že výsledky závisí na naší schopnosti pracovat a plánovat.“ Český text viz *Novo millennio ineunte: Apoštolský list papeže Jana Pavla II. na závěr jubilejního roku 2000* (Hnědá řada 60; Praha: Sekretariát ČBK 2001) 30.

<sup>8</sup> Srov. článek C. WHITEHEAD, „Naděje pro budoucnost“, uveřejněný 12. ledna 2004 na <http://www.cho.cz/clanky/Nadeje-pro-budoucnost.html>.

hlasu, výzvam k obrácení a k pokání a nenechali se ukolébat zdánlivou jistotou, že přece „oni jsou ti, kteří ví, jak se věci mají“.<sup>9</sup> Kniha Jeremiáš ukazuje jasně, že i oni se mohou mýlit. Dokonce jsou těmi, kdo hubí a rozptylují stádo, a tedy si nezasluhují nic jiného, než tvrdá slova odsouzení. (Jer 23,1-2)

V tomto smyslu je text Jer 17,5-13 jako výzva k důvěře a spoléhání se na Hospodina stále platný. Pokušení chtít si zařídit věci jen podle sebe, podle svých schopností a možností je stále přítomné. Dnes možná o to víc než kdy jindy, protože si často namlouváme, že nám úspěchy vědy a techniky pomohou vyřešit všechny potíže a problémy, se kterými se setkáváme. Podvědomě cítíme, že to sice není pravda, ale málokdo z nás je ochotný si to přiznat. Hospodinův hlas skrze Jeremiáše však volá stejně tak, jako volal k přesídlencům do Babylónu: וּבְקִשְׁתֶּם אֹתִי וּמְצֵאתֶם אֹתִי וּמְצֵאתֶם אֹתִי בְּכָל-לְבַבְכֶם וְנִמְצָאתִי לָכֶם נְאֻם-יְהוָה *Budete mě hledat a naleznete, když mě budete hledat celým svým srdcem; dám se vám nalézt, výrok Hospodinův.* (Jer 29,13-14a)

---

<sup>9</sup> Srov. k tomu úvahy C. W. ERDMAN, „Entering the Wreckage: Grief and Hope in Jeremiah, and the Rescripting of the Pastoral Vocation in a Time of Geopolitical Crisis“, *International Review of Mission* 92 (2003) 169-177.

# Zkratky

## 1. Zkratky biblických knih

Gn	Genesis	Dn	Daniel
Ex	Exodus	Oz	Ozeáš
Lv	Leviticus	Am	Amos
Nm	Numeri	Abd	Abdiáš
Dt	Deuteronomium	Jon	Jonáš
Joz	Jozue	Mi	Micheáš
Sdc	Soudců	Na	Nahum
Rt	Rút	Hab	Habakuk
1-2Sam	1. a 2. Samuelova	Sof	Sofoniáš
1-2Kr	1. a 2. Královská	Za	Zachariáš
1-2Pa	1. a 2. Paralipomenon	Ml	Malachiáš
Ezd	Ezdráš	Mt	Matouš
Est	Ester	Lk	Lukáš
Jb	Job	Jn	Jan
Žl	Žalmy	Sk	Skutky apoštolů
Př	Příslaví	Řím	Římanům
Kaz	Kazatel	1Kor	1. list Korint'anům
Pís	Píseň písní	Ef	Efezanům
Mdr	Knihy Moudrosti	1Sol	1. list Soluňanům
Sir	Sirachovec	1Tim	1. list Timoteovi
Iz	Izaiáš	Žd	Židům
Jer	Jeremiáš	1Pt	1. list Petřův
Pl	Pláč	Zj	Zjevení
Ez	Ezechiel		

## 2. Zkratky apokryfních knih, klasických autorů a patristických pramenů

<i>ApokBar (4Bar)</i>	<i>Apokalypsa Baruchova</i>
ARCHILOCHOS, <i>Ep.</i>	ARCHILOCHOS, <i>Epodos</i>
ARISTOFANES, <i>Av.</i>	ARISTOFANES, <i>Aves</i>
ARISTOTELES, <i>Hist. anim.</i>	ARISTOTELES, <i>Historia Animalium</i>
HIPPOLYT ŘÍMSKÝ, <i>De Ant.</i>	HIPPOLYT ŘÍMSKÝ, <i>De Antichristo</i>
HUGO ze SVATÉHO VIKTORA, <i>De Best.</i>	HUGO ze SVATÉHO VIKTORA, <i>De Bestiis et aliis Rebus</i>

IZIDOR ZE SEVILLY, <i>Etym.</i>	IZIDOR ZE SEVILLY, <i>Etymologiae</i>
JAN ZLATOÚSTÝ, <i>Frag. in Jer.</i>	JAN ZLATOÚSTÝ, <i>Fragmenta in Jeremiam</i>
JERONÝM, <i>Comm. in Jer. Proph.</i>	JERONÝM, <i>Commentarii in Jeremiam Prophetam</i>
ORIGENES, <i>Hom. in Jer.</i>	ORIGENES, <i>Homiliae in Jeremiam</i>
PLINIUS, <i>Nat. Hist.</i>	PLINIUS, <i>Naturalis Historia</i>
RABANUS MAURUS, <i>De Univ.</i>	RABANUS MAURUS, <i>De Universo</i>
THEODORETOS Z KYRRU, <i>Quest. in Ex.</i>	THEODORETOS Z KYRRU, <i>Questiones in Exodum</i>

### 3. Další zkratky

a.	and
AB	The Anchor Bible
ABD	FREEDMAN, D. N. (ed.), <i>The Anchor Bible Dictionary</i> (New York: Doubleday 1992) I-VI.
abs.	absolutně, absolutní
adv.	adverbium
apod.	a podobně
artif.	artificial
akt.	aktivní
akuz.	akuzativ
ALASPM	Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens
AMU	Akademie múzických umění
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
AOTC	Apollos Old Testament Commentary
AT	Antico Testamento
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten & Neuen Testaments
ATD	Das Alte Testament Deutsch
atd.	a tak dále
ATDA	Das Alte Testament Deutsch Apokryphen
<i>AusBR</i>	<i>Australian Biblical Review</i>
<i>BARew</i>	<i>Biblical Archaeology Review</i>
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BAT	Die Botschaft des Alten Testaments

BDB	BROWN, F. – DRIVER, S. – BRIGGS, C., <i>The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic</i> (Peabody [MA]: Hendrickson Publishers <sup>2</sup> 1996) [přetisk z BROWN, F. – DRIVER, S. – BRIGGS, C., <i>The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic</i> (Boston: Houghton, Mifflin & Company 1906)].
BCOTWP	Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
<i>BethM</i>	<i>Beth Mikra</i>
<i>BG</i>	<i>La Bibbia di Gerusalemme: Testo biblico di La Sacra Bibbia della CEI „editio princeps“ 1971</i> (Bologna: EDB <sup>4</sup> 1980).
<i>BHS</i>	ELLIGER, K. – RUDOLPH, W. – RÜGER, H. P. (ed.), <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft <sup>4</sup> 1990).
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
BibOr	Biblica et Orientalia
BKAT	Biblischer Kommentar. Altes Testament
<i>BKr</i>	<i>Bible svatá aneb všechna svatá Písma Starého i Nového zákona: Podle posledního vydání kralického z roku 1613</i> (Praha: Ekumenická rada církví 1984).
<i>BLit</i>	<i>Bibel und Liturgie</i>
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CA	California
ca.	cirka
CBC	The Cambridge Bible Commentary
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
CEI	Conferenza episcopale italiana
CO	Colorado
COT	Commentary on the Old Testament
capp.	capitoli
<i>CSD</i>	SMITH, J. P. (ed.), <i>A Compendious Syriac Dictionary Founded upon the Thesaurus Syriacus by R. Payne Smith</i> (Winona Lake [IN]: Eisenbrauns 1998).
ČBK	Česká biskupská konference
<i>ČEP</i>	<i>Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Český ekumenický překlad</i> (Praha: Česká biblická společnost 2006).
DE	Delaware

DEAB	REYMOND, P., <i>Dizionario di ebraico e aramaico biblici</i> (ed. J. A. SOGGIN) (Roma: Società Biblica Britannica e Forestiera 1995) [originál: REYMOND, P., <i>Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques</i> (Paris: Cerf – Société Biblique Française 1991)].
DEB	PENNA, R. (ed.), <i>Dizionario Enciclopedico della Bibbia</i> (Roma: Borla – Città Nuova 1995) [originál: LONGTON, J. – POSWICK, R.-F. (eds.), <i>Dictionnaire encyclopédique de la Bible</i> (Turnhout: Brepols 1987)].
DJD	Discoveries in the Judean Desert
DT	JASTROW, M., <i>A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature</i> (London: W. C. Luzac – New York: G. P. Putnam's Sons 1903) I-II.
EAT	Einzelwörterbuch zum Alten Testament
EBC	Expositor's Bible Commentary
ed., eds.	editor, editoři
EDB	Edizioni Dehoniane Bologna
EstB	<i>Estudios Bíblicos</i>
EVZ	Europa Verlag Zürich
f.	femininum
FAT	Forschung zum Alten Testament
FOTL	Forms of the Old Testament Literature
frag.	fragment
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GA	Georgia
GCS – HW	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller – Hippolytus Werke
GCS NF	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller Neue Folge
GCSE	General Certificate of Secondary Education
GEI	Gruppo editoriale internazionale
GELS	LUST, J. – EYNIKEL, E. – HAUSPIE, K., <i>A Greek – English Lexicon of the Septuagint: Part I. A – I</i> (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1992). LUST, J. – EYNIKEL, E. – HAUSPIE, K., <i>A Greek – English Lexicon of the Septuagint: Part II. K – Ω</i> (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1996).
Ger	Geremia
GKC	KAUTZSCH, E. – COWLEY, A. E., <i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> (Oxford: Clarendon Press <sup>2</sup> 1910).
Gv	Giovanni



<i>HALOT</i>	KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W., <i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Study edition</i> (eds. W. BAUMGARTNER – J. J. STAMM) (Leiden – Boston – Köln: Brill 2001) I-II.
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
Hi	Hif'ıl
Hitp	Hitpa'el
Hitpol	Hitpolel
HOTC	Holman Old Testament Commentary
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HUB	The Hebrew University Bible
IAHS	International Association of Hydrological Sciences
ICC	The International Critical Commentary
<i>IDB</i>	BUTTRICK, G. A. (ed.), <i>The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia</i> (Nashville [TN]: Abingdon Press <sup>19</sup> 1991) I.
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>
IL	Illinois
imp.	imperativ
IN	Indiana
inf.	infinitiv
Is	Isaia
<i>JBL</i>	Journal of Biblical Literature
<i>JBQ</i>	<i>The Jewish Bible Quarterly</i>
JM	JOÜON, P. – MURAOKA, T., <i>A Grammar of Biblical Hebrew: Part One – Orthography and Phonetics, Part Two – Morphology</i> (Subsidia biblica 14/I; Roma: PIB 1993).
	JOÜON, P. – MURAOKA, T., <i>A Grammar of Biblical Hebrew: Part Three – Syntax</i> (Subsidia biblica 14/II; Roma: PIB 1993).
<i>JMOS</i>	<i>Journal of the Manchester Oriental Society</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>JNSL</i>	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
Jr	Jeremías
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>

<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
jus.	jusív
Kap.	Kapitel
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KB	KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W., <i>Lexicon in Veteris Testamenti libros</i> (Leiden: E. J. Brill 1985).
KEHAT	Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament
KHCAT	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
<i>KJV</i>	<i>The Bible: Authorized King James Version with Apocrypha</i> (eds. R. P. CARROLL – S. PRICKETT) (Oxford: Oxford University Press 1998).
KN	Karmelitánské nakladatelství
kol.	kolektivně, kolektiv
kol. aut.	kolektiv autorů
<i>KTU</i>	DIETRICH, M. – LORETZ, O. – SANMARTÍN, J., <i>The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places (KTU: second, enlarged edition)</i> (ALASPM 8; Münster: Ugarit-Verlag 1995) [jedná se o druhé rozšířené vydání DIETRICH, M. – LORETZ, O. – SANMARTÍN, J., <i>Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit: Einschließlich der keilalphabetischen Texte außerhalb Ugarits. Teil 1. Transkription</i> (AOAT 24.1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag – Kevelaer: Butzon & Bercker 1976)].
KY	Kentucky
lat.	latinsky
LeDiv	Lectio Divina
lit.	literárně
lok.	lokativ
<i>LP</i>	Text užívaný v českých liturgických knihách uváděný v <i>Misál na každý den liturgického roku</i> (Praha: ČBK – Kostelní Vydří: KN 2000).
LTER	Long-Term Ecological Research
<i>LUT</i>	<i>Die Bibel: Lutherbibel. Revidierte Fassung 1984</i> (ed. Evangelische Kirche in Deutschland) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1985).
LXX	Septuaginta
LXX <sup>A</sup>	Septuaginta podle Alexandrijského kodexu
m.	maskulinum
m. n. m.	metrů nad mořem
MA	Massachusetts
MI	Milano, Michigan
MN	Minnesota

MT	masoretický text
MT <sup>A</sup>	masoretický text podle kodexu z Aleppa
MT <sup>C</sup>	masoretický text podle kodexu z Káhiry
MT <sup>L</sup>	masoretický text podle Leningradského kodexu
MT <sup>P</sup>	masoretický text podle kodexu Petropolitanus (babylónská vokalizace)
n.	neutrum
NAC	The New American Commentary
např.	například
NCBC	The New Century Bible Commentary
NCOT	EVEN-SHOSHAN, A. (ed.), <i>A New Concordance of the Old Testament: Using the Hebrew and Aramaic Text</i> (Jerusalem: Kiryat Sefer 1985).
Ni	Nif'al
NIBC	New International Biblical Commentary
NICOT	The New International Commentary on the Old Testament
NIDOTTE	VAN GEMEREN, W. A. (ed.), <i>New International Dictionary of Old Testament Theology &amp; Exegesis</i> (Grand Rapids [MI]: Zondervan Publishing 1997) I-V.
NIV	<i>Holy Bible: New International Version</i> (ed. D. J. WISEMAN) (London: Hodder & Stoughton 1996).
NJ	New Jersey
NJB	<i>The New Jerusalem Bible</i> (ed. H. WANSBROUGH) (Garden City [NY]: Doubleday 1990).
NJBC	BROWN, R. E. – FITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E. (eds.), <i>The New Jerome Biblical Commentary</i> (London: Geoffrey Chapman <sup>2</sup> 1992).
NLN	Nakladatelství Lidové noviny
nom.	nominativ
NRSV	<i>Holy Bible: New Revised Standard Version. Catholic Edition</i> (Nashville [TN]: T. Nelson 2004).
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NY	New York
NZ	Nový zákon
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
os.	osoba
OT	Old Testament
OTE	<i>Old Testament Essays</i>
OTL	The Old Testament Library

OTS	Oudtestamentische Studiën
PA	Pennsylvania
pas.	pasivní
PBI	Pontifical Biblical Institute
Pe	Pe'al
<i>PEQ</i>	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
pf.	perfektum
PG	MIGNE, J.-P. (ed.), <i>Patrologiae cursus completus: Series graeca</i> (Paris: Garnier 1857-1866) I-CLXVI.
Pi	Pi'el
PIB	Pontificio Istituto Biblico
<i>PIBA</i>	<i>Proceedings of the Irish Biblical Association</i>
PL	MIGNE, J.-P. (ed.), <i>Patrologiae cursus completus: Series latina</i> (Paris: Garnier 1844-1864) I-CCXXI.
<i>PLBV</i>	HERIBAN, J., <i>Průručný lexikón biblických vied</i> (Edícia biblica 4; Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda 1992).
pl.	plurál
Pol	Polel
pol.	polovina
pozn.	poznámka
<i>Prooftexts</i>	<i>Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History</i>
<i>PRU</i>	VIROLLEAUD, C., <i>Le Palais Royal d'Ugarit: II. Textes en cunéiformes alphabétiques des archives est, ouest et centrales</i> (Mission de Ras Shamra 7; Paris: Imprimerie nationale – Librairie C. Klincksieck 1957).
př. Kr.	před Kristem
předl.	předložka
ptc.	participium
Pu	Pu'al
PUG	Pontificia Università Gregoriana
qlc.	qualcuno
qlcs.	qualcosa
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>RCT</i>	<i>Revista Catalana de Teologia</i>
ř.	řádek
SBL	Society of Biblical Literature
SBLAB	Society of Biblical Literature. Academia Biblica
SBLDS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series

SBLMS	Society of Biblical Literature. Monograph Series
SC	Sources Chrétiennes
sg.	singulár
<i>SJOT</i>	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
sl.	sloupec, sloupe
SPCK	Society for Promoting Christian Knowledge
srov.	srovnej
SSN	Studia semitica Neerlandica
stol.	století
str.	strana
Syr	syrská Pešitta
SZ	Starý zákon
<i>TBT</i>	<i>The Bible Today</i>
TECC	Textos y Estudios „Cardenal Cisneros“
Tg	Targúm
<i>THAT</i>	JENNI, E. – WESTERMANN, C., <i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> (München: Ch. Kaiser – Zürich: Theologischer Verlag <sup>3</sup> 1978) I.  JENNI, E. – WESTERMANN, C., <i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> (München: Ch. Kaiser – Zürich: Theologischer Verlag <sup>2</sup> 1979) II.
TN	Tennessee
<i>TPCLH</i>	GESENIUS, H. F. W., <i>Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti</i> (Lipsiae: Fr. Chr. Guil. Vogelii 1839) II.
<i>TSyr</i>	SMITH, R. P. (ed.), <i>Thesaurus Syriacus</i> (Oxford: Typographeo Clarendoniano 1879) I.
<i>TTZ</i>	<i>Trierer theologische Zeitschrift</i>
<i>TWAT</i>	BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H. (eds.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer 1973-1982) I-III.  BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H. – FABRY, H.-J. (eds.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer 1984-1986) IV-V.  FABRY, H.-J. – RINGGREN, H. (eds.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> (Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer 1989-1995) VI-VIII.
TX	Texas
u.	und

UBL	Ugaritisch-Biblische Literatur
UF	<i>Ugarit Forschungen</i>
UJEP	Univerzita Jana Evangelisty Purkyně
UK	United Kingdom
ÚZS	Ústav zdravotnických studií
Vg	Vulgáta
VLG	MONTANARI, F., <i>Vocabolario della lingua greca</i> (Torino: Loescher 1995 [ristampa <sup>10</sup> 2003]).
VLL	CASTIGLIONI, L. – MARIOTTI, S., <i>Vocabolario della lingua latina</i> (Torino: Loescher <sup>3</sup> 1996 [ristampa <sup>5</sup> 2001]).
v.	von, vom
v., vv.	verš, verše
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	Vetus Testamentum. Supplement Series
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZDMG	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>
ZDPV	<i>Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins</i>
α'	řecká recenze Aquilova
θ'	řecká recenze Teodociánova
σ'	řecká recenze Symachova
1QH	chvalozpěvy (Hodajót) z první qumránské jeskyně
1QIz <sup>a</sup>	první Izaiášův rukopis z první qumránské jeskyně
4QJer <sup>a</sup> (4Q70)	první Jeremiášův rukopis ze čtvrté qumránské jeskyně
4QPsDan <sup>a</sup> (4Q243)	první rukopis pseudo-Daniela v aramejštině ze čtvrté qumránské jeskyně
4QInstrukce <sup>b</sup> (4Q416)	druhý rukopis Instrukcí ze čtvrté qumránské jeskyně
4QInstrukce <sup>c</sup> (4Q417)	třetí rukopis Instrukcí ze čtvrté qumránské jeskyně
4QInstrukce <sup>e</sup> (4Q418 <sup>a</sup> )	pátý rukopis Instrukcí ze čtvrté qumránské jeskyně
4Q339	fragment 339 ze čtvrté qumránské jeskyně

# Literatura

## 1. Prameny

### 1.1. Hebrejský text

#### MT<sup>A</sup>:

RABIN, C. – TALMON, S. – TOV, E. (eds.), *The Book of Jeremiah* (HUB; Jerusalem: Magnes Press – Hebrew University Press 1997).

#### MT<sup>C</sup>:

PEREZ CASTRO, F. (ed.), *El codice de profetas de el Cairo: Tomo V Jeremias* (TECC 37; Madrid: Instituto de Filología – Departamento de Filología Bíblica y de Oriente Antiguo 1987).

PEREZ CASTRO, F. (ed.), *El codice de profetas de el Cairo: Tomo III Reyes* (TECC 31; Madrid: Instituto de Filología – Departamento de Filología Bíblica y de Oriente Antiguo 1984).

#### MT<sup>L</sup>:

ELLIGER, K. – RUDOLPH, W. – RÜGER, H. P. (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft <sup>4</sup>1990).

KENNICOTT, B., *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus* (Oxonii: Typographeo Clarendoniano 1780) II.

DE ROSSI, J. B., *Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa mss. editorumq. codicum congerie haustae et ad samar. textum, ad vetustiss. versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges examinatae* (Parmae: Ex Regio Typographeo 1784) II.

DE ROSSI, J. B., *Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa mss. editorumq. codicum congerie haustae et ad samar. textum, ad vetustiss. versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges examinatae* (Parmae: Ex Regio Typographeo 1786) III.

#### MT<sup>P</sup>:

ALBA CECILIA, A., *Biblia babilonica: Jeremias* (TECC 41; Madrid: Instituto de filosofia 1987).

#### 1QH:

STEGEMANN, E. – SCHULLER, E. – NEWSOM, C., *Qumran Cave 1: III. 1QHodayot a, with Incorporation of 4QHodayot a-f and 1QHodayot b* (DJD 40; Oxford: Clarendon Press 2008).

#### 1QIz<sup>a</sup>:

PARRY, D. W. – QIMRON, E. (eds.), *The Great Isaiah Scroll (1QIs<sup>a</sup>): A New Edition* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 32; Leiden – Boston – Köln: Brill 1999).

### **4QJer<sup>a</sup> (4Q70):**

ULRICH, E. A. KOL., *Qumran Cave 4: X. The Prophets* (DJD 15; Oxford: Clarendon Press 1997).

### **4QPsDan<sup>a</sup> (4Q243):**

BROOKE, G. A. KOL., *Qumran Cave 4: XVII. Parabiblical Texts. Part 3* (DJD 22; Oxford: Clarendon Press 1996).

GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1992).

### **4Q339:**

BROSHI, M. – ESHER, E. – FITZMYER, J. (eds.), *Qumran Cave 4: XIV. Parabiblical Texts. Part 2* (DJD 19; Oxford: Clarendon Press 1995).

### **4Q416-418:**

STRUGNELL, J. – HARRINGTON, D. J. – ELGVIN, T. (eds.), *Qumran Cave 4: XXIV. Sapiential Texts. Part 2* (DJD 34; Oxford: Clarendon Press 1999).

GARCÍA MARTÍNEZ, F. – TIGCHELAAR, E. J., *The Dead Sea Scrolls: Study Edition. Volume 2 (4Q274-11Q31)* (Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 1998).

### **Sirachovec:**

BEENTJES, P. C., *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and Synopsis of all Parallel* (VTSup 68; Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1997).

## **1.2. Další starověké překlady**

### **LXX:**

ZIEGLER, J. (ed.), *Jeremias – Baruch – Threni – Epistula Jeremiae* (Septuaginta Vetus Testamentum graecum 15; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht<sup>3</sup>2006).

### **Syr:**

LEE, S. (ed.), *Vetus Testamentum syriace, eos tantum libros sistens qui in canone hebraico habentur, ordine vero, quoad fieri potsuit, apud syros usitato dispositos, in usum ecclesiae syrorum malabarensium jussu societatis biblicae, recognovit et ad fidem codicum mss. emendavit* (London: British and Foreign Bible Society 1823).

### **Tg:**

MARTÍNEZ BOROBIO, E., *Targum Jonatan de los Profetas Primeros en tradición Babilonica: Vol. II. I-II Samuel* (TECC 38; Madrid: Instituto de Filología – Departamento de Filología Bíblica y de Oriente Antiguo 1987).



MARTÍNEZ BOROBIO, E., *Targum Jonatán de los Profetas Primeros en tradición Babilónica: Vol. III. I-II Reyes* (TECC 63; Madrid: Instituto de Filología – Departamento de Filología Bíblica y de Oriente Antigo 1998).

RIBERA FLORIT, J., *Targum Jonatán de los Profetas Posteriores en tradición Babilónica: Jeremías* (TECC 52; Madrid: Instituto de Filología – Departamento de Filología Bíblica y de Oriente Antigo 1992).

SPERBER, A., *The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts: Volumes I-III. The Pentateuch according to Targum Onkelos – The Former Prophets according to Targum Jonathan – The Latter Prophets according to Targum Jonathan* (Leiden – Boston: Brill<sup>3</sup>2004).

### **Překlady:**

HARRINGTON, R. – SALDARINI, A. J., *The Targum of Jonathan of the Former Prophets: Introduction, Translation and Notes* (The Aramaic Bible 10; Edinburgh: T. & T. Clark 1987).

HAYWARD, R., *The Targum of Jeremiah: Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible 12; Edinburgh: T. & T. Clark 1987).

RIBERA FLORIT, J., *Traducción del Targum de Jeremías* (Biblioteca Midrásica 12; Estella [Navarra]: Editorial Verbo Divino 1992).

### **Vg:**

*Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem: XIV. Liber Hieremie et Lamentationes* (Romae: Polyglottis Vaticanis 1972).

### **VL:**

SABATIER, P., *Bibliorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica, et caetera quaecumque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt: Quae cum Vulgata Latina, & cum Textu Graeco comparatur* (Parisiis: Apud Franciscum Didod 1751) II/2.

## **1.3. Moderní biblické překlady**

*Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Český ekumenický překlad* (Praha: Česká biblická společnost 2006).

*Bible svatá aneb všecka svatá Písma Starého i Nového zákona: Podle posledního vydání kralického z roku 1613* (Praha: Ekumenická rada církví 1984).

*Český liturgický překlad* uváděný v *Misál na každý den liturgického roku* (Praha: ČBK – Kostelní Vydří: KN 2000).

*Die Bibel: Lutherbibel. Revidierte Fassung 1984* (ed. Evangelische Kirche in Deutschland) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1985).

*Holy Bible: New International Version* (ed. D. J. WISEMAN) (London: Hodder & Stoughton 1996).

*Holy Bible: New Revised Standard Version. Catholic Edition* (Nashville [TN]: T. Nelson 2004).

*La Bibbia di Gerusalemme: Testo biblico di La Sacra Bibbia della CEI „editio princeps“ 1971* (Bologna: EDB<sup>4</sup>1980).

*The Bible: Authorized King James Version with Apocrypha* (eds. R. P. CARROLL – S. PRICKETT) (Oxford: Oxford University Press 1998).

*The New Jerusalem Bible* (ed. H. WANSBROUGH) (Garden City [NY]: Doubleday 1990).

## 1.4. Apokryfy a další texty

### 1 Henoch:

CHARLESWORTH, J. H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha: Volume 1. Apocalyptic Literature and Testaments* (Garden City [NY]: Doubleday 1983).

CHIALÀ, S., *Libro delle parabole di Enoc: Testo e commento* (SB 117; Brescia: Paideia 1997).

NICKELSBURG, G. W. E., *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108* (Hermeneia; Minneapolis [MN]: Fortress Press 2001).

ZOUŠEK, Z. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti: I. Mimobiblické židovské spisy – Pseudepigrafy* (Praha: Vyšehrad 1998).

### Žalmy Šalomounovy:

RAHLFS, A. (ed.), *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes: Volumen II. Libri poetici et prophetici* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt <sup>7</sup>1962).

WRIGHT, R. B., „The Psalms of Solomon: A New Translation and Introduction“, *The Old Testament Pseudepigrapha: Volume 2. Expansions of the „Old Testament“ and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* (ed. J. H. CHARLESWORTH) (Garden City [NY]: Doubleday 1985) 639-670.

SACCHI, P. (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Classici delle religioni – La religione ebraica; Torino: UTET 1989) II.

### KTU:

DIETRICH, M. – LORETZ, O. – SANMARTÍN, J., *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places (KTU: second, enlarged edition)* (ALASPM 8; Münster: Ugarit-Verlag 1995) [jedná se o druhé rozšířené vydání DIETRICH, M. – LORETZ, O. – SANMARTÍN, J., *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit: Einschließlich der keilalphabetischen Texte außerhalb Ugarits. Teil 1. Transkription* (AOAT 24.1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag – Kevelaer: Butzon & Bercker 1976)].

DRIVER, G. R., *Canaanite Myths and Legends* (Old Testament Studies 3; Edinburgh: T. & T. Clark 1956).

GIBSON, J. C. L., *Canaanite Myths and Legends* (Old Testament Studies; Edinburgh: T. & T. Clark 1977).

GINSBERG, H. L., „Ugaritic Myths, Epics, and Legend“, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (ed. J. PRITCHARD) (Princeton [NJ]: Princeton University Press <sup>3</sup>1969) 129-155.

KORPEL, M. C. A., *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine* (UBL 8; Münster: UGARIT-Verlag 1990).

STEHLÍK, O., *Ugaritské náboženské texty: Kanaánské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikání pozdní doby bronzové* (Praha: Vyšehrad 2003).

## **PRU:**

VIROLLEAUD, C., *Le Palais Royal d'Ugarit: II. Textes en cunéiformes alphabétiques des archives est, ouest et centrales* (Mission de Ras Shamra 7; Paris: Imprimerie nationale – Librairie C. Klincksieck 1957).

## **Syro-palestinské nápisy:**

CRAWFORD, T. G., *Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age* (American University Studies – Series VII. Theology and Religion 120; New York: P. Lang 1992).

GIBSON, J. C. L., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions: Volume I. Hebrew and Moabite Inscriptions* (Oxford: Clarendon Press 1973).

POMPONIO, F., *Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica* (Testi del Vicino Oriente antico – 2. Letterature mesopotamiche 1; Brescia: Paideia 1990).

## **Amenemopeova moudrost (učení):**

BRESCIANI, E., *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto: Introduzione, traduzioni originali e note* (Torino; G. Einaudi <sup>2</sup>1990).

ROCCATI, A. (ed.), *Sapienza egizia: La letteratura educativa in Egitto durante il II millennio a. C.* (Testi del Vicino Oriente antico – 1. Letteratura egizia classica 4; Brescia: Paideia 1994).

WILSON, J. A., „Proverbs and Precepts: Egyptian Instruction“, *Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament* (ed. J. PRITCHARD) (Princeton [NJ]: Princeton University Press <sup>3</sup>1969) 412-425.

## **1.5. Klasičtí autoři**

### **Archilochos:**

TARDITI, G. (ed.), *Archiloco: Introduzione, testimonianze sulla vita e sull'arte, testo critico, traduzione* (Lyricorum Graecorum qua exstant 2; Roma: Edizioni dell'Ateneo 1968).

WEST, M. L. (ed.), *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati: Volumen I. Archilochus, Hipponax, Theognidea* (Oxonii: Typographeo Clarendoniano <sup>2</sup>1989 [editio altera aucta atque emendata]).

### **Aristofanes:**

ROGERS, B. B., *Aristophanes with the English Translation in three volumes: II. The Peace – The Birds – The Frogs* (The Loeb classical Library 179; Cambridge [MA]: Harvard University Press – London: W. Heinemann 1924 [reprint 1979]).

## Aristoteles:

ARISTOTLE, *Historia Animalium: Volume I. Books I-X. Text* (ed. D. M. BALBE – A. GOTTHELF) (CCTC 38; Cambridge: Cambridge University Press 2002).

BARNES, J., *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* (Bollingen Series 70.2; Princeton [NJ]: Princeton University Press 1984) I.

## Plinius:

RACKHAM, H., *Pliny Natural History With an English Translation in Ten Volumes: Volume III. Libri VII-XI* (Cambridge [MA]: Harvard University Press – London: W. Heinemann<sup>2</sup>1983).

## 1.6. Patrstické prameny

HIPPOLYT ŘÍMSKÝ, *De Ant.*, PG 10, sl. 725-788; GCS – HW 1, 1-47.

*Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften* (eds. G. N. BONWETSCH – H. ACHELIS – M. RICHARD) (GCS NF 7; Berlin: Akademie Verlag<sup>2</sup>2002).

HUGO ze SVATÉHO VIKTORA, *De Best.*, PL 177, sl. 13-164.

ISIDOR ZE SEVILLY, *Etymologiae XII / Etymologie XII* (ed. L. KARFÍKOVÁ – H. ŠEDINOVÁ) (Knihovna středověké tradice 12; Praha: OIKYUMENH 2004).

IZIDOR ZE SEVILLY, *Etym.*, PL 82, sl. 73-728.

JAN ZLATOÚSTÝ, *Frag. in Jer.*, PG 64, sl. 739-1038.

JERONÝM, *Comm. in Jer. Proph.*, PL 24, sl. 705-936; CCSL 74.

LINDSAY, W. M. (ed.), *Isidori hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX. Tomus II. Libros XI-XX continens* (Oxonii: Typographeo Clarendoniano 1911) II [reprint (New York: Oxford University Press 1985) II].

ORIGÈN, *Homélie sur Jérémie* (eds. P. NAUTIN – P. HUSSON) (SC 234; Paris: Cerf 1976).

ORIGENES, *Hom. in Jer.*, PG 13, sl. 255-544; SC 238.

RABANUS MAURUS, *De Univ.*, PL 111, sl. 9-614.

*S. Hieronymi Presbyteri Opera: Pars 1. Opera Exegetica 3. In Hieremiam Libri VI* (CCSL 74; Turnhout: Brepols 1960).

THEODORETOS Z KYRRU, *Quest. in Ex.*, PG 80, sl. 225-298.

## 1.7. Papežské dokumenty

BENEDIKT XVI., *Encyklika Spe salvi: O křesťanské naději* (Praha: Paulínky – ČBK 2008).

*Novo millennio ineunte: Apoštolský list papeže Jana Pavla II. na závěr jubilejního roku 2000* (Hnědá řada 60; Praha: Sekretariát ČBK 2001).

## 2. Slovníky, gramatiky a konkordance

### 2.1. Slovníky

#### 2.1.1. Slovníky hebrejské, aramejské, řecké a syrské

BROWN, F. – DRIVER, S. – BRIGGS, C., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic* (Peabody [MA]: Hendrickson Publishers <sup>2</sup>1996) [přetisk z BROWN, F. – DRIVER, S. – BRIGGS, C., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic* (Boston: Houghton, Mifflin & Company 1906)].

GESENIUS, H. F. W., *Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti* (Lipsiae: Fr. Chr. Guil. Vogelii 1839) II.

KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Study edition* (eds. W. BAUMGARTNER – J. J. STAMM) (Leiden – Boston – Köln: Brill 2001) I-II.

JASTROW, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London: W. C. Luzac – New York: G. P. Putnam's Sons 1903) I-II.

KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W., *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (Leiden: E. J. Brill 1985).

LUST, J. – EYNIKEL, E. – HAUSPIE, K., *A Greek – English Lexicon of the Septuagint: Part I. A – I* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1992).

LUST, J. – EYNIKEL, E. – HAUSPIE, K., *A Greek – English Lexicon of the Septuagint: Part II. K – Ω* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1996).

MONTANARI, F., *Vocabolario della lingua greca* (Torino: Loescher 1995 [ristampa <sup>10</sup>2003]).

PÍPAL, B., *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu* (Praha: Kalich <sup>3</sup>1997).

REYMOND, P., *Dizionario di ebraico e aramaico biblici* (ed. J. A. SOGGIN) (Roma: Società Biblica Britannica e Forestiera 1995) [originál: REYMOND, P., *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques* (Paris: Cerf – Société Biblique Française 1991)].

RUDOLPH, W., *Hebräisches Wörterbuch zu Jeremia* (EAT 3; Gießen: A. Töpelmann 1927).

SMITH, J. P. (ed.), *A Compendious Syriac Dictionary Founded upon the Thesaurus Syriacus by R. Payne Smith* (Winona Lake [IN]: Eisenbrauns 1998).

SMITH, R. P. (ed.), *Thesaurus Syriacus* (Oxford: Typographeo Clarendoniano 1879) I.

#### 2.1.2. Další slovníky

BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H. (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer 1973-1982) I-III.

BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H. – FABRY, H.-J. (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer 1984-1986) IV-V.

BROWN, R. E. – FITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E. (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (London: Geoffrey Chapman <sup>2</sup>1992).

BUTTRICK, G. A. (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the bible: An Illustrated Encyclopedia* (Nashville [TN]: Abingdon Press <sup>19</sup>1991) I.

CASTIGLIONI, L. – MARIOTTI, S., *Vocabolario della lingua latina* (Torino: Loescher <sup>3</sup>1996 [ristampa <sup>5</sup>2001]).

DURO, A. (ed.), *Il vocabolario Treccani* (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana <sup>2</sup>1997) I-V.

*Encyclopedia Americana: International Edition* (Danbury [CT]: Scholastic Library Publishing 2005) XXI.

FABRY, H.-J. – RINGGREN, H. (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer 1989-1995) VI-VIII.

FREEDMAN, D. N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday 1992) I-VI.

VAN GEMEREN, W. A. (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* (Grand Rapids [MI]: Zondervan Publishing 1997) I-V.

JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (München: Ch. Kaiser – Zürich: Theologischer Verlag <sup>3</sup>1978) I.

JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (München: Ch. Kaiser – Zürich: Theologischer Verlag <sup>2</sup>1979) II.

HUEHNERGARD, J., *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription* (HSS 32; Atlanta [GA]: Scholars Press 1987).

HERIBAN, J., *Príručný lexikón biblických vied* (Edícia biblica 4; Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda 1992).

PENNA, R. (ed.), *Dizionario Enciclopedico della Bibbia* (Roma: Borla – Città Nuova 1995) [originál: LONGTON, J. – POSWICK, R.-F. (eds.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (Turnhout: Brepols 1987)].

## 2.2. Gramatiky

JOÜON, P. – MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew: Part One – Orthography and Phonetics, Part Two – Morphology* (Subsidia biblica 14/I; Roma: PIB 1993).

JOÜON, P. – MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew: Part Three – Syntax* (Subsidia biblica 14/II; Roma: PIB 1993).

KAUTZSCH, E. – COWLEY, A. E., *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon Press <sup>2</sup>1910).

MEYER, R., *Hebräische Grammatik: III. Satzlehre* (Sammlung Göschen Band 5765; Berlin – New York: W. de Gruyter 1972).

NICCACCI, A., *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (Studium Biblicum Franciscanum – Analecta 23; Jerusalem: Franciscan Printing Press 1986).

NYBERG, H. S., *Hebreisk grammatik* (Stockholm: Almqvist & Wiksell 1952).

WALTKE, B. K. – O'CONNOR, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake [IN]: Eisenbrauns 1990).

## 2.3. Konkordance

EVEN-SHOSHAN, A. (ed.), *A New Concordance of the Old Testament: Using the Hebrew and Aramaic Text* (Jerusalem: Kiryat Sefer 1985).

LISOWSKY, G. – ROST, L., *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft<sup>2</sup>1981).

## 3. Komentáře

### 3.1. Jeremiáš

ALLEN, L. C., *Jeremiah: A Commentary* (OTL; Louisville [KY] – London: Westminster J. Knox Press 2008).

ALONSO SCHÖKEL, L. – SICRE DIAZ, J. L., *I Profeti* (Commenti biblici; Roma: Borla 1984) [originál: ALONSO SCHÖKEL, L. – SICRE DIAZ, J. L., *Profetas: I Isaias – Jeremias* (Nueva Biblia Española – Comentario; Madrid: Ediciones Cristiandad 1980)].

BOVATI, P., *Geremia 1-6* (Dispense; Roma: PIB 1999-2000).

BOVATI, P., *Geremia 30-31* (Dispense ad uso degli studenti; Roma: PIB 1997-1998).

BRACKE, J. M., *Jeremiah 1-29* (Westminster Bible Companion; Louisville [KY]: Westminster J. Knox Press 2000).

BRIGHT, J., *Jeremiah: Introduction, Translation and Notes* (AB 21; Garden City [NY]: Doubleday & Company 1965).

BRUEGGEMANN, W., *A Commentary on Jeremiah: Exile & Homecoming* (Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 1998).

BUTLER, J. G., *Isaiah, Jeremiah, Lamentations* (Butler Bible Work – The Old Testament 8; New York: Butler Bible Work 1894).

CARROLL, R. P., *Jeremiah: A Commentary* (OTL; London: SCM Press 1986).

CLEMENTS, R. E., *Jeremiah* (Interpretation – A Bible Commentary for Teaching and Preaching; Atlanta [GA]: J. Knox Press 1988).

CORNILL, C. H., *Das Buch Jeremia* (Leipzig: C. H. Tauchnitz 1905).

CRAIGIE, P. C. – KELLEY, P. H. – DRINKARD, J. F., *Jeremiah 1-25* (WBC 26; Dallas [MI]: Word Books 1991).

DUHM, D. B., *Das Buch Jeremia* (KHCAT 11; Tübingen – Leipzig: J. C. B. Mohr [P. Siebeck] 1901).

FEINBERG, C. L., „Jeremiah“, *Isaiah – Jeremiah – Lamentations – Ezekiel* (eds. F. E. GAEBELEIN – R. P. POLCYN) (EBC 6; Grand Rapids [MI]: Zondervan Publishing 1986) 357-694.

FISCHER, G., *Jeremia 1-25* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2005).

FISCHER, G., *Jeremia 26-52* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2005).

FREEDMAN, H., *Jeremiah: Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary* (Soncino Books of the Bible; London: Soncino Press 1949).

- GIESEBRECHT, F., *Das Buch Jeremia* (HAT 3.2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht<sup>2</sup>1907).
- GRAF, K. H., *Der Prophet Jeremia* (Leipzig: T. O. Weigel 1862).
- HITZIG, F., *Der Prophet Jeremia* (KEHAT; Leipzig: Weidmannsche Buchhandlung 1841).
- HOLLADAY, W. L., *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1-25* (Hermeneia; Philadelphia [PA]: Fortress Press 1986).
- HOLLADAY, W. L., *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26-52* (Hermeneia; Philadelphia [PA]: Fortress Press 1989).
- HUEY, F. B., *Jeremiah, Lamentations* (NAC 16; Nashville [TN]: Broadman Press 1993).
- HYATT, J. P., „Jeremiah“, *The Interpreter's Bible V.* (ed. G. A. BUTTRICK) (New York – Nashville [TN]: Abingdon Press 1956) 777-1142.
- JONES, D. R., *Jeremiah* (NCBC; Grand Rapids [MI]: W. B. Eerdmans 1992).
- KEIL, C. F., *Jeremiah, Lamentations* (COT; Grand Rapids [MI]: W. B. Eerdmans 1980).
- KEOWN, G. L. – SCALISE, P. J. – SMOTHERS, T. G., *Jeremiah 26-52* (WBC 27; Dallas [TX]: Word Books 1995).
- LUNDBOM, J. R., *Jeremiah 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 21A; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 1999).
- LUNDBOM, J. R., *Jeremiah 21-36: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 21B; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 2004).
- LUNDBOM, J. R., *Jeremiah 37-52: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 21C; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 2004).
- MCKANE, W., *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah: Volume I. I – XXV* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark 1986).
- MCKANE, W., *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah: Volume II. XXVI – LII* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark 1996).
- NICHOLSON, E. W., *The Book of the Prophet Jeremiah Chapter 1-25* (CBC; Cambridge: Cambridge University Press 1973).
- PEAKE, A. S., *Jeremiah I-XXIV* (The Century Bible: A Modern Commentary; London: Caxton 1910).
- PENNA, A., *Geremia* (SB; Roma – Torino: Marietti 1952).
- PERDUE, L. G., „Jeremiah“, *The Prophets* (eds. W. E. MILLS – R. F. WILSON) (Mercer Commentary on the Bible 4; Macon [GA]: Mercer University Press 1996) 79-158.
- ROSENMÜLLER, E. F. C., *Jeremiae Vaticinia et Threni: Volumen primum* (Scholia in Vetus Testamentum 8; Lipsiae: Sumptibus Ioh. Ambros. Barthii 1826).
- RUDOLPH, W., *Jeremia* (HAT 12; Tübingen: J. C. B. Mohr [P. Siebeck]<sup>3</sup>1968).



RYKEN, P. G., *Jeremiah and Lamentations: From Sorrow to Hope* (Preaching the Word; Wheaton [IL]: Crossway Books 2001).

SCHMIDT, W. H., *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-20* (ATD 20; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008).

THOMPSON, J. A., *The Book of Jeremiah* (NICOT; Grand Rapids [MI]: W. B. Eerdmans 1980)

VOLZ, D. P., *Der Prophet Jeremia* (KAT 10; Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung<sup>2</sup>1928).

DE WAARD, J., *A Handbook on Jeremiah* (Textual Criticism and the Translator 2; Winona Lake [IN]: Eisenbrauns 2003).

WEISER, A., *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14* (ATD 20; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht<sup>8</sup>1981) [italský překlad: WEISER, A., *Geremia (Capp. 1-25,14)* (AT 20; Brescia: Paideia 1987)].

WEISER, A., *Das Buch Jeremia: Kapitel 25,15-52,34* (ATD 21; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht<sup>7</sup>1982).

WOOD, F. M. – McLAREN, R., *Jeremiah, Lamentations* (HOTC; Nashville [TN]: Broadman & Holman 2006).

### 3.2. Další komentáře

ALONSO SCHÖKEL, L. – CARNITI, C., *Salmos I (Salmos 1-72): Traducción, introducciones y comentario* (Nueva Biblia Española; Estella [Navarra]: Editorial Verbo Divino 1992) [italský překlad: ALONSO SCHÖKEL, L. – CARNITI, C., *I Salmi: Volume primo* (Commenti Biblici; Roma: Borla 1992)].

ALONSO SCHÖKEL, L. – CARNITI, C., *Salmos II (Salmos 73-150): Traducción, introducciones y comentario* (Nueva Biblia Española; Estella [Navarra]: Editorial Verbo Divino 1993) [italský překlad: ALONSO SCHÖKEL, L. – CARNITI, C., *I Salmi: Volume secondo* (Commenti Biblici; Roma: Borla 1993)].

ALONSO SCHÖKEL, L. – SICRE DÍAZ, J. L., *Job: Comentario teológico y literario* (Madrid: Ediciones Cristianidad<sup>2</sup>2002).

ALTER, R., *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel* (New York – London: W. W. Norton 1999).

ANDERSEN, F. I. – FREEDMAN, D. N., *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24; Garden City [NY]: Doubleday 1980).

ANDERSEN, F. I. – FREEDMAN, D. N., *Micah: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24E; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 2000).

ANDERSON, A. A., *2 Samuel* (WBC 11; Dallas [TX]: Word Books 1989).

BALTZER, K., *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40-55* (Hermeneia; Minneapolis [MN]: Fortress Press 2001) [originál: BALTZER, K., *Deutero-Jesaja* (KAT 10.2; Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus 1999)].

BLOCK, D. I., *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24* (NICOT; Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 1997).

CLIFFORD, R. J., *Proverbs: A Commentary* (OTL; Louisville [KY]: Westminster J. Knox Press 1999).

CHILDS, B. S., *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (OTL; Philadelphia: Westminster Press 1974).

CLINES, D. J. A., *Job 1-20* (WBC 17; Dallas [TX]: Word Books 1989).

CLINES, D. J. A., *Job 21-37* (WBC 18A; Nashville [TN]: T. Nelson 2006).

CRAIGIE, P. C., *Psalms 1-59* (WBC 19; Waco [TX]: Word Books 1983).

DAHOOD, M., *Psalms II. 51-100: Introduction, Translation, and Notes* (AB 17; Garden City [NY]: Doubleday 1968).

DUHM, D. B., *Das Buch Hiob* (KHCAT 16; Freiburg i. B. – Tübingen – Leipzig: J. C. B. Mohr [P. Siebeck] 1897).

DURHAM, J. I., *Exodus* (WBC 3; Waco [TX]: Word Books 1987).

FOHRER, G., *Das Buch Hiob* (KAT 16; Gütersloh: G. Mohn <sup>2</sup>1989).

GARRET, D. A., *Hosea, Joel* (NAC 19A; Nashville [TN]: Broadman & Holman 1997).

GOLDINGAY, J., *Psalms: Volume 1. Psalms 1-41* (BCOTWP; Grand Rapids [MI]: Baker Academic 2006).

GUNKEL, H., *Ausgewählte Psalmen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>2</sup>1905).

GUNKEL, H., *Die Psalmen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>5</sup>1968).

HERZER, J., *4 Baruch (Paraleipomena Jeremiou): Translated with an Introduction and Notes* (Writings from the Greco-Roman World; Atlanta [GA]: Society of Biblical Literature 2005).

HOLBERT, J. C., *The Ten Commandments: A Preaching Commentary* (The Great Texts; Nashville [TN]: 2002).

HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E., *Psalmen 51-100* (HThKAT; Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 2000).

KESSLER, R., *Micha* (HThKAT; Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 1999).

KITCHEN, J. A., *Proverbs* (A Mentor Commentary; Fearn: Christian Focus 2006).

KLEIN, R. W., *1 Samuel* (WBC 10; Waco [TX]: Word Books 1983).

KRAUS, H.-J., *Psalmen: I. Teilband. Psalmen 1-59* (BKAT 15.1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag <sup>5</sup>1978).

KRAUS, H.-J., *Psalmen: II. Teilband. Psalmen 60-150* (BKAT 15.2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag <sup>5</sup>1978).

LONGMAN III, T., *Proverbs* (BCOTWP; Grand Rapids [MI]: Baker Academic 2005).

LORENZIN, T., *I Salmi: Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici – Primo Testamento 14; Milano: Paoline 2000).

MCKANE, W., *Proverbs: A New Approach* (OTL; London: SCM Press <sup>3</sup>1980).

MCCONVILLE, J. G., *Deuteronomy* (AOTC 5; Leicester: Apollos – Downers Grove [IL]: Inter Varsity Press 2002).

MERRILL, E. H., *Deuteronomy* (NAC 4; Nashville [TN] Broadman & Holman 1994).

MEYERS, C. L. – MEYERS, E. M., *Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25B; Garden City [NY]: Doubleday & Company 1987).

MEYERS, C. L. – MEYERS, E. M., *Zechariah 9-14: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25C; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 1993).

MOFFATT, J., *The Old Testament: A New Translation. Volume II. Job – Malachi* (London: Hodder and Stoughton 1925).

MOO, D. J., *The Epistle to the Romans* (NICNT; Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 1996).

NELSON, R. D., *Deuteronomy* (OTL; Louisville [KY] – London: Westminster J. Knox Press 2002).

OSWALT, J. N., *The Book of Isaiah: Chapters 40-66* (NICOT; Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 1998).

PHILLIPS, J., *Exploring Proverbs: An Expository Commentary* (Grand Rapids [MI]: Kregel 2002) II.

RAVASI, C. G., *Il libro dei Salmi: Volume I° (1-50)* (Lettura pastorale della Bibbia 12; Bologna: EDB<sup>7</sup>1997).

SAUER, G., *Jesus Sirach / Ben Sira* (ATDA 1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000).

SCOTT, R. B. Y., *Proverbs, Ecclesiastes* (AB 18; Garden City [NY]: Doubleday 1965).

SKEHAN, P. W. – DI LELLA, A. A., *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes. Introduction and Commentary* (AB 39; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 1987).

SMITH, G. V., *Isaiah 1-39* (NAC 15A; Nashville [TN]: Broadman & Holman 2007).

STOEBE, H. J., *Das zweite Buch Samuelis* (KAT 8.2; Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus 1994).

STRAUB, H., *Hiob: 2. Teilband 19,1-42,17* (BKAT 16.2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000).

STUART, D. K., *Exodus* (NAC 2; Nashville [TN]: Broadman & Holman 2006).

STUART, D., *Hosea – Jonah* (WBC 31; Waco [TX]: Word Books 1987).

SWEENEY, M. A., *I & II Kings: A Commentary* (OTL; Louisville [KY] – London: Westminster J. Knox Press 2007).

SWEENEY, M. A., *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature* (FOTL 16; Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 1996).

TATE, M. E., *Psalms 51-100* (WBC 20; Dallas [TX]: Word Books 1990).

TSUMURA, D. T., *The First Book of Samuel* (NICOT; Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 2007).

THYEN, H., *Studien zum Corpus Iohanneum* (WUNT 214; Tübingen: Mohr Siebeck 2007).

WALTKE, B. K., *A Commentary on Micah* (Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 2007).

WALTKE, B. K., *The Book of Proverbs: Chapters 1-15* (NICOT; Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 2004).

WALTKE, B. K., *The Book of Proverbs: Chapters 15-31* (NICOT; Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 2005).

WATTS, J. D. W., *Isaiah 1-33* (WBC 24; Waco [TX]: Word Books 1985).

WENHAM, G. J., *Genesis 1-15* (WBC 1; Waco [TX]: Word Books 1987).

WHYBRAY, R. N., *Proverbs* (NCBC; Grand Rapids [MI]: W. B. Eerdmans 1994).

WILCKENS, U., *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000).

WILDBERGER, H., *Jesaja: 2. Teilband. Jesaja 13-27* (BKAT 10.2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1978) [anglický překlad: WILDBERGER, H., *Isaiah 13-27* (Continental Commentary; Minneapolis [MN]: Fortress Press 1997)].

WILDBERGER, H., *Jesaja: 3. Teilband. Jesaja 28-39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft* (BKAT 10.3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1982).

WOLFF, H. W., *Dodekapropheton 1: Hosea* (BKAT 14.1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1961).

WOLFF, H. W., *Dodekapropheton 2: Joel und Amos* (BKAT 14.2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1969).

WRIGHT, C. J. H., *Deuteronomy* (NIBC; Peabody [MA]: Hendrickson Publishers 1996).

#### **4. Knihy a články**

ABEGG, M. G., „רען“, *NIDOTTE* III, 1153.

ALBERTZ, R., *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* (SBL 3; Atlanta [GA]: Society of Biblical Literature 2003) [originál: ALBERTZ, R., *Die Exilszeit: 6. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7; Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer 2001)].

ALBRIGHT, W. F., „Researches of the School of Western Judaea“, *BASOR* 15 (1924) 2-11.

ALONSO SCHÖKEL, L., „‘Tú eres la esperanza de Israel’ (Jer 17,5-13)“, *Kinder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten (Josef Schreiner zum 60. Geburtstag)* (eds. L. RUPPERT – P. WEIMAR – E. ZENGER) (Würzburg: Echter 1982) 95-104.

ALTHANN, R., „Zedekiah (Person)“, *ABD* VI, 1068-1071.

AMIT, Y., „The Multi-Purpose ‘Leading Word’ and the Problems of Its Usage“, *Prooftexts* 9 (1989) 99-114.

AMSLER, S., „קום *qūm* aufstehen“, *THAT* II, sl. 635-641.

ANGELINI, G., „Speranza“, *Nuovo Dizionario di Teologia* (eds. G. BARBAGLIO – S. DIANICH) (Cinisello Balsamo [MI]: Paoline 1991) 1468-1491.

BALENTINE, S. E., „I Was Ready to Be Sought Out by Those Who Did Not Ask“, *Seeking the Favor of God: Volume 1. The Origins of Penitential Prayer in Second Temple*

*Judaism* (eds. M. J. BODA – D. K. FALK – R. A. WERLINE) (Early Judaism and its Literature 21; Atlanta [GA]: Society of Biblical Literature 2006) 1-20.

BALL, W., *Syria: A Historical and Architectural Guide* (Northampton [MA]: Interlink Books<sup>2</sup> 2007).

BALY, D., *The Geography of the Bible* (New York: Harper & Row 1974).

BARTHÉLEMY, D., *Critique Textuelle de l'Ancien Testament: 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations* (OBO 50.2; Fribourg: Éd. Universitaires – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986).

BAUMGARTNER, W., *Die Klagegedichte des Jeremia* (BZAW 32; Giessen: A. Töpelmann 1917).

BAUTCH, R. J., *Developments in Genre between Post-Exilic Penitential Prayers and the Psalms of Communal Lament* (Academia Biblica 7; Atlanta [GA]: Brill Academic 2004).

BECHTEL, L. M., „Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming“, *JSOT* 49 (1991) 47-76.

BECKING, B., *Between Fear and Freedom: Essays on the Interpretation of Jeremiah 30-31* (OTS 51; Leiden – Boston: Brill 2004).

BECKING, B., „Divine Reliability and the Conceptual Coherence of the Book of Consolation (Jeremiah 31-32)“, *Reading the Book of Jeremiah: A Search for Coherence* (ed. M. KESSLER) (Winona Lake [IN]: Eisenbrauns 2004) 163-180.

BERGMAN, J. – HALDAR, A. – RINGGREN, H. – KOCH, K., „דַּרְרָךְ *dæræḵ*“, *TWAT* II, sl. 288-312.

BERGMAN, J. – BOTTERWECK, G. J., „יָדָע *jāda*“, *TWAT* III, sl. 479-512.

BERGMAN, J. – OTTOSSON, M., „אֲרִי *ari*“, *TWAT* I, sl. 418-436.

BERRIDGE, J. M., „Jehoiakim (Person)“, *ABD* III, 664-666.

BERRIDGE, J. M., *Prophet, People, and the Word of Yahweh: An Examination of Form and Content in the Proclamation of the Prophet Jeremiah* (Basel Study of Theology 4; Zürich: EVZ Verlag 1970).

BESTER, D., *Körperbilder in den Psalmen: Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten* (FAT [2. Reihe] 24; Tübingen: Mohr Siebeck 2007).

BEUKEN, W. A. M., „‘Deine Toten werden leben’ (Jes 26,19): ‘Kindliche Vernunft’“, *Schriftauslegung in der Schrift: Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag* (ed. R. G. KRATZ – T. KRÜGER – K. SCHMID) (BZAW 300; Berlin – New York: W. de Gruyter 2000) 139-152.

BEYER, B. E., „מִקְוֶה *miqveh*“, *NIDOTTE* II, 1087-1088.

BEYSE, K.-M., „חִמּוּם *ḥmm*“, *TWAT* II, sl. 1045-1050.

BEYSE, K.-M., „עֲלֵה *ālāh*“, *TWAT* VI, sl. 124-126.

BEZZEL, H., *Die Konfessionen Jeremias: Eine redaktionsgeschichtliche Studie* (BZAW 378; Berlin – New York: W. de Gruyter 2007).

BODA, M. J., „From Complaint to Contrition: Peering through the Liturgical Window of Jer 14,1-15,4“, *ZAW* 113 (2001) 186-197.

BODA, M. J., „Confession as Theological Expression: Ideological Origins of Penitential Prayer“, *Seeking the Favor of God: Volume 1. The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism* (eds. M. J. BODA – D. K. FALK – R. A. WERLINE) (Early Judaism and its Literature 21; Atlanta [GA]: Society of Biblical Literature 2006) 21-50.

BODENHEIMER, F. S., *Animal Life in Palestine* (Jerusalem: L. Mayer 1935).

BOCHART, S., *Hierozoicon sive bipertitum opus de animalibus S. Scripturae, cujus pars prior libris IV. De animalibus in Genere, & de Quadrupedibus Viviparis & Oviparis: pars posterior libris VI. De Avibus, Serpentibus, Insectis, Aquaticis, & Fabulosis Animalibus agi. Cum indice septuplici* (ex recensione J. LEUSDEN) (Lugduni Batavorum: Apud C. Boutesteyn & J. Luchtmans – Trajecti ad Rhenum: Apud G. vande Water 1692) II.

BOCHART, S., *Hierozoicon sive de animalibus S. Scripturae* (ed. E. F. C. ROSENMÜLLER) (Lipsiae: Libraria Weidmannia 1794) II.

BORGHINO, A., *La „nuova alleanza“ in Is 54: analisi esegetico-teologica* (Tesi Gregoriana – Serie Teologia 118; Roma: PUG 2005).

BOUDART, A., „Maledizione“, *DEB*, 795-797.

BRANDSCHEIDT, R., „Die Gerichtsklage des Propheten Jeremiah im Kontext von Jer 17“, *TTZ* 92 (1983) 61-78.

BRATSIOTIS, N. P., „בְּשֵׁר“, *TWAT* I, sl. 850-867.

BRENNER, A., *The Intercourse of Knowledge: On Gendering Desire and ‘Sexuality’ in the Hebrew Bible* (Biblical Interpretation Series 26; Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1997).

BRENSINGER, T. L., „בַּחַן“, *NIDOTTE* I, 636-638.

BRETTLER, M. C., *How to Read the Bible* (Philadelphia [PA]: The Jewish Publication Society 2005).

BRONGERS, H. A., „Die Wendung *b<sup>e</sup>šem jhwh* im Alten Testament“, *ZAW* 77 (1965) 1-19.

BROWN, M. L., *Israel's Divine Healer* (Studies in Old Testament Biblical Theology; Grand Rapids [MI]: Zondervan Publishing 1995).

BROWN, M. L., „בִּרְךְ“, *NIDOTTE* I, 757-767.

BROWN, R. E. – NORTH, R., „Biblical Geography“, *NJBC*, 1175-1195.

BRUEGGEMANN, W., *Like Fire in the Bones: Listening for the Prophetic Word in Jeremiah* (Minneapolis [MN]: Fortress Press 2006).

BRUINS, H. J., „Israel: Urban Water Infrastructure in the Desert“, *Urban Water Supply Handbook* (ed. L. W. MAYS) (New York: McGraw-Hill 2002) 17/1-17/20.

DU BUIT, M., „Araba“, *DEB*, 173-174.

CANSDALE, G., *Animals of Bible Lands* (Exeter: The Paternoster Press 1970).

CARBAJOSA PÉREZ, I., „‘Dos delitos ha cometido mi pueblo’: las imágenes de Jr 2,10-13 en la argumentación del profeta“, *EstB* 58 (2000) 435-474.

CARPENTER, E. – GRISANTI, M. A., „עֵקֶב“, *NIDOTTE* III, 504-506.

CASANOWICZ, I. M., „Paronomasia in the Old Testament“, *JBL* 12 (1893) 105-167.

CASANOWICZ, I. M., *Paronomasia in the Old Testament: Dissertation Presented to the Board of University Studies of the Johns Hopkins University for the Degree of Doctor of Philosophy 1892* (Boston [MA]: Norwood Press 1894).

CAZELLES, H., „אַשְׁרֵי“, *TWAT I*, sl. 481-485.

CICCARESE, M. P., „*Perdix diabolus*: L'esegesi patristica di Ger 17,11“, *Paideia cristiana: Studi in onore di Mario Naldini* (KOL. AUT.) (Roma: GEI 1994) 275-296.

CLEMENTS, R. E. – FABRY, H.-J., „מַיִם *majim*“, *TWAT IV*, sl. 843-866.

COHEN, S., „Arabah“, *IDB I*, 177-179.

CRAMP, S. (ed.), *Handbook of the Birds of Europe, the Middle East and North Africa* (Oxford: Oxford University Press 1980) II.

CREACH, J. F. D., „Like a Tree Planted by the Temple Stream: The Portrait of the Righteous in Psalm 1:3“, *CBQ 61* (1999) 34-46.

CRUELLES, A., „El just, un arbre sempre verd: El Salm 1“, *RCT 14* (1989) 15-28.

DAHOOD, M., „Congruity of Metaphors“, *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner* (eds. B. HARTMANN A KOL.) (VTSup 16; Leiden: E. J. Brill 1967) 40-49.

DAHOOD, M., „Hebrew-Ugaritic Lexicography II“, *Bib 45* (1964) 393-412.

DAHOOD, M., „Hebrew-Ugaritic Lexicography VII“, *Bib 50* (1969) 337-356.

DAHOOD, M., „The Metaphor in Jeremiah 17,13“, *Bib 48* (1967) 109-110.

DAHOOD, M., „The Value of Ugaritic for Textual Criticism“, *Bib 40* (1959) 160-170.

DAVIDSON, R., „The Interpretation of Jeremiah XVII 5-8“, *VT 9* (1959) 202-205.

DEFOSSEZ, M., „Cachila“, *DEB*, 275.

DELCOR, M. – JENNI, E., „שְׁלַח *šlḥ* senden“, *THAT II*, sl. 909-916.

DEMPSEY, C. J., *Jeremiah: Preacher of Grace, Poet of Truth* (Collegeville [MN]: Liturgical Press – Michael Glazier Books 2007).

DEVRIES, L. F., „Hachilah (Place)“, *ABD III*, 10.

DEVRIES, L. F., „Jeshimon (Place)“, *ABD III*, 769.

DIAMOND, A. R., *The Confessions of Jeremiah in Context: Scenes of Prophetic Drama* (JSOTSup 45; Sheffield: JSOT Press 1987).

DIAMOND, A. R. P., „דָּאָג“, *NIDOTTE I*, 906-907.

DOMERIS, W. R., „עֶשֶׂר“, *NIDOTTE III*, 558-561.

DONALD, T., „The Semantic Field of ‘Folly’ in Proverbs, Psalms, and Ecclesiastes“, *VT 13* (1963) 285-292.

DOR, M. – LEVINGER, I. M., „... קוּרָא דְגַר וְלֹא יֵלֵד“, *BethM 63* (1975) 567-570.

DREYITZ, M., „זְרוּעַ“, *NIDOTTE I*, 1146-1147.

DRIVER, G. R., „Birds in the Old Testament: II. Birds in Life“, *PEQ 87* (1955) 5-20.129-140.

- DRIVER, G. R., „Linguistic and Textual Problems: Jeremiah“, *JQR* 28 (1937-1938) 97-129.
- DRIVER, G. R., „Problems and Solutions“, *VT* 4 (1954) 225-245.
- DUMBRELL, W. J., *The Faith of Israel: A Theological Survey of the Old Testament* (Leicester: Apollos 2002).
- DUPONT, J., „Espérance“, *Vocabulaire de Théologie Biblique* (ed. X. LÉON-DUFOUR) (Paris: Cerf 1962) sl. 305-310.
- DURLESSER, J. A., „Poetic style in Psalm 1 and Jeremiah 17:5-8: A rhetorical critical study“, *Semitics* 9 (1984) 30-48.
- DURO, A. (ed.), „Alectoride“, *Il vocabolario Treccani*, I, 115.
- DURO, A. (ed.), „Fiducia“, *Il vocabolario Treccani*, II, 444.
- DURO, A. (ed.), „Pernice“, *Il vocabolario Treccani*, III, 991.
- DURO, A. (ed.), „Speranza“, *Il vocabolario Treccani*, V, 202.
- DURO, A. (ed.), „Sperare<sup>1</sup>“, *Il vocabolario Treccani*, V, 202-203.
- EHRlich, A. B., *Randglossen zur Hebräischen Bibel* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1912) IV.
- EHRMAN, A., „A Note on בַּטָּח in Jer. XII.5“, *JSS* 5 (1960) 153.
- EISING, H., „מַעֲלָף *mælaḥ*“, *TWAT* IV, sl. 911-913.
- EISSFELDT, O., „Das Alte Testament im Lichte der safatenischen Inschriften“, *ZDMG* 104 (1954) 88-118.
- ERBELE, D., „Gender Trouble in the Old Testament: Three Models of the Relation Between Sex and Gender“, *SJOT* 13 (1999) 131-141.
- ERDMAN, C. W., „Entering the Wreckage: Grief and Hope in Jeremiah, and the Rescripting of the Pastoral Vocation in a Time of Geopolitical Crisis“, *International Review of Mission* 92 (2003) 169-177.
- ESKOLA, T., *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse* (WUNT 142; Tübingen: Mohr Siebeck 2001).
- FABRIS, R., „‘Abbiamo posto la nostra speranza nel Dio vivente’: La speranza nella Bibbia“, *Salvati nella speranza: Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Spe salvi di Benedetto XVI* (eds. R. FABRIS – D. GAROTA – M. GUZZI – C. MILITELLO – M. TENACE) (Milano: Paoline 2008) 9-42.
- FABRY, H.-J., „כִּסֵּס *kisse*“, *TWAT* IV, sl. 247-272.
- FABRY, H. J., „לֵב *leb*“, *TWAT* IV, sl. 413-451.
- FABRY, H.-J. – RINGGREN, H., „חֹהַב *hû*“, *TWAT* II, sl. 363-375.
- FERNÁNDEZ-ARDANAZ, S., „Evolución en el pensamiento hebreo sobre el hombre: Estudio diacrónico de los principales conceptos antropológicos“, *RCT* 12 (1987) 263-311.
- FIRMAGE, E. – MILGROM, J. – DAHMEN, U., „רֹמֶם *rûm*“, *TWAT* VII, sl. 425-434.



FISHBANE, M., „Arm of the Lord: Biblical Myth, Rabbinic Midrash, and the Mystery of History“, *Language, Theology, and The Bible: Essays in Honor of James Barr* (eds. S. E. BALENTINE – J. BARTON) (Oxford: Clarendon Press 1994).

FISHBANE, M., „The Well of Living Water: A Biblical Motif and Its Ancient Transformations“, „*Sha'arei Talmon*“: *Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon* (eds. M. FISHBANE – E. TOV) (Winona Lake [IN]: Eisenbrauns 1992) 3-16.

FITZMYER, J. A., *A Guide to the Dead Sea Scrolls and Related Literature: Revised and Expanded Edition* (Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 2008).

DE FRAINE, J. – VANHOYE, A., „Cœur“, *Vocabulaire de Théologie Biblique* (ed. X. LÉON-DUFOUR) (Paris: Cerf 1962) sl. 136-139.

FRANKL, V. E., *A přesto říci životu ano: Psycholog prožívá koncentrační tábor* (Osudy 21; Kostelní Vydří: KN<sup>3</sup>2006) [originál: FRANKL, V. E., ... *trotzdem Ja zum Leben sagen: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager* (München: Kösel 2005)].

FRENKLEY, H., „The Search for Roots: Israel's Biblical Landscape Reserve“, *BARew* 12,5 (1986) 36-43.

FUHS, H.-F., „יָרֵה *jāre*“, *TWAT* III, sl. 870-893.

FUHS, H.-F., „רָאָה *rā'āh*“, *TWAT* VII, sl. 225-266.

GAMBERONI, J. – RINGGREN, H., „מֵאֲקוֹמִים *māqôm*“, *TWAT* IV, sl. 1113-1125.

GERLEMAN, G., „Der Nicht-Mensch“, *VT* 24 (1974) 147-158.

GERSTENBERGER, E., „בְּתֵיבָה *bṭḥ* vertrauen“, *THAT* I, sl. 300-305.

GERSTENBERGER, E., „עֲזָבָה *āzab*“, *TWAT* V, sl. 1200-1208.

GEVIRTZ, S., „The Ugaritic Parallel to Jeremiah 8:23“, *JNES* 20 (1961) 41-46.

GHIBERTI, G., „‘Maledetto uomo che confida nell'uomo.’ Riflessioni su *Ger* 17,5-10 e *Gv* 2,24-25“, *Asprenas* 4 (1984) 425-432.

GODDARD, P. – GODDARD, C., *Decision Making Exercises for GCSE Geography* (Cheltenham [UK]: Nelson Thornes 1998).

GOLDINGAY, J., *Old Testament Theology: 2. Israel Faith* (Downers Grove [IL]: Inter Varsity Press 2006).

GORDON, R. P., „אָרֵר“, *NIDOTTE* I, 524-526.

GÖRG, M., „יָשָׁבָה *jāšab*“, *TWAT* III, sl. 1012-1032.

GÖRG, M., „שָׁכַן *šākan*“, *TWAT* VII, sl. 1337-1348.

GOSSAI, H., *Justice, Righteousness and the social Critique of the Eighth-Century Prophets* (American University Studies – Series VII: Theology and Religion 141; New York: P. Lang 1993).

GRANT, A. M., „'adam and 'ish: Man in the OT“, *AusBR* 25 (1977) 2-11.

GREENBAUM, N. – BEN-ZVI, A. – HAVIV, I. – ENZEL, Y., „The Hydrology and Paleohydrology of the Dead Sea Tributaries“, *New Frontiers in Dead Sea Paleoenvironmental Research* (eds. Y. ENZEL – A. AGNON – M. STEIN) (Special paper 401; Boulder [CO]: Geological Society of America 2006) 63-94.

GREENBERG, G., *Translation Technique in the Peshitta to Jeremiah* (Leiden – Boston – Köln: Brill 2002).

GRODEK, T. – LEKACH, J. – SCHICK, A., „Urbanizing alluvial fans as flood-conveying and flood-reducing systems: lessons from the October 1997 Eilat flood“, *The Hydrology-Geomorphology Interface: Rainfall, Floods, Sedimentation, Land Use* (eds. M. A. HASSAN – O. SLAYMAKER – S. M. BERKOWICZ) (IAHS 261; Wallingford [UK]: IAHS Press 2000) 229-250.

GROPP, D. M., „Nerab Inscriptions“, *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East* (ed. E. M. MEYERS) (New York – Oxford: Oxford University Press 1997) IV, 127-129.

GÜNTHER, K., „אָנִי 'anīich“, *THAT I*, sl. 216-220.

HAAG, H., „כָּתָב kātāb“, *TWAT IV*, sl. 385-397.

HAGENEDER, F., *The Meaning of Trees: Botany, History, Healing, Lore* (San Francisco [CA]: Chronicle Books 2005).

HAJER, M. – BENCE, L., *Kvalita života* (Ústí nad Labem: ÚZS UJEP 2007) I.

HAMILTON, J. M., „Adullam (Place)“, *ABD I*, 81.

HAMILTON, V. P., „אָרָם“, *NIDOTTE I*, 262-266.

HANSON, R. P. C. – WILSON, J., *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (Louisville [KY] – London: Westminster J. Knox Press 2002).

HARMAN, A. M., „בָּטָח“, *NIDOTTE I*, 649.

HARRISON, R. K., „אָנֵשׁ“, *NIDOTTE I*, 466-467.

HAYWARD, C. T. R., „Jewish Traditions in Jerome's Commentary on Jeremiah and the Targum of Jeremiah“, *PIBA 9* (1985) 100-120.

VAN HECKE, P., „Metaphorical Shift in the Oracles against Babylon (Jeremiah 50-51)“, *SJOT 17* (2003) 68-88.

HELFMEYER, F. J., „זָרוּעַ z'roa“, *TWAT II*, sl. 650-660.

HELLER, J., *Výkladový slovník biblických jmen* (Centrum biblických studií; Praha: Advent-Orion – Vyšehrad 2003).

HEMPEL, J., „Die israelitische Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen“, *BZAW 81* (1961) 30–113.

HEPPER, F. N., *Illustrated Encyclopedia of Bible Plants: Flowers and Trees, Fruits and Vegetables, Ecology* (Leicester: Inter Varsity Press 1992).

HERIBAN, J., „Amenemopeova múdrošť, Amenemopeovo učenie“, *PLBV*, 193.

HESS, R. S., „Hiphil Forms of QWR in Jeremiah VI 7“, *VT 41* (1991) 347-350.

HOFFMEIER, J. K., „The Arm of God Versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives“, *Bib 67* (1986) 378-387.

HOGG, H. W., „‘Heart and Reins’ in the Ancient Literatures of the Nearer East“, *JMOS 1* (1911) 49-91.

HOLLADAY, W. L., *Jeremiah: Reading the Prophet in His time – and Ours* (Minneapolis [MN]: Fortress Press 2006).

HOLLADAY, W. L., „Style, Irony and Authenticity in Jeremiah“, *JBL* 81 (1962) 44-54.

HOLLADAY, W. L., *The Psalms through Three Thousand Years: Prayerbook of a Cloud of Witnesses* (Minneapolis [MN]: Fortress Press 1993).

HOLT, E. K., „The Fountain of Living Water and the Deceitful Brook: The Pool of Water Metaphors in the Book of Jeremiah (MT)“, *Metaphor in the Hebrew Bible* (ed. P. VAN HECKE) (BETL 187; Leuven – Paris – Dudley [MA]: University Press 2005) 99-117.

HOROWITZ, A., „The Jordan Rift Valley at Present“, *The Jordan Rift Valley* (ed. A. HOROWITZ) (London: Taylor & Francis 2001) 65-122.

HOSSFELD, F.-L. – VAN DER VELDEN, K. – DAHMEN, U., „שָׁלַח *šālāḥ*“, *TWAT* VIII, sl. 46-70.

HÖVER-JOHAG, I., „טֹב *tôb*“, *TWAT* III, sl. 315-339.

HUBBARD, R. L., „Jeremiah“, *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament* (eds. W. S. LASOR – D. A. HUBBARD – F. W. BUSH) (Grand Rapids [MI]: W. B. Eerdmans<sup>2</sup>1996) 328-355.

HULST, A. R., „שָׁכַן *škn* wohnen“, *THAT* II, sl. 904-909.

HŮRKOVÁ, J., *Antická jména: Jak je číst a skloňovat* (Praha: AMU 2005).

CHARLESWORTH, J. H., „Bashan, Symbology, Haplography, and Theology in Psalm 68“, *David and Zion: Biblical Studies in Honor of J. J. M. Roberts* (eds. B. F. BATTO – K. L. ROBERTS) (Winona Lake [IN]: Eisenbrauns 2004) 351-372.

CHISHOLM, R. B., „כָּשָׁר *kāšār*“, *NIDOTTE* I, 777-779.

JANZEN, J. G., *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6; Cambridge [MA]: Harvard University Press 1973).

JENNI, E., „אָחַר *’ḥr* danach“, *THAT* I, sl. 110-118.

JENNI, E., „בּוֹא *bō* kommen“, *THAT* I, sl. 264-269.

JENNI, E., „בָּחַן *bḥn* prüfen“, *THAT* I, sl. 272-275.

JENNI, E., „יְהוָה *Jhwh* Jahwe“, *THAT* I, sl. 701-707.

JENNI, E., „יּוֹם *jōm* Tag“, *THAT* I, sl. 707-726.

JENSEN, J., *Ethical Dimensions of the Prophets* (Collegeville [MN]: Liturgical Press – Michael Glazier Books 2006).

JEPSEN, A., „כָּטָה *kāṭā*“, *TWAT* I, sl. 608-615.

JEREMIAS, J., *Das Königtum Gottes in den Psalmen: Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen* (FRLANT 141; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987).

JEREMIAS, J., *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10; Neukirchen-Vlyn: Neukirchener Verlag 1965).

JOHNSON, A. R., *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales Press <sup>2</sup>1964).

JOHNSON, B., „*מִשְׁפָּאֵת mišpāṭ*“, *TWAT V*, sl. 93-107.

JOHNSTON, P. S., *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament* (Leicester: Apollos – Downer Grove [IL]: Intervarsity Press 2002).

KAHLE, P. E., *Die Kairoer Genisa: Untersuchungen zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes und seiner Übersetzungen* (Berlin: Akademie-Verlag 1962).

KAMSLER, H. M., „Hesed – Mercy or Loyalty“, *JBQ 27* (1999) 183-185.

KANT, I., *Kritika čistého rozumu* (Praha: OIKOYMENH 2001) [originál: KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft* (eds. R. SCHMIDT – H. KLEMME) (Hamburg: F. Meiner <sup>3</sup>1990)].

KARLSTADT, A., „On the Removal of Images“, *A Reformation Debate: Karlstadt, Emser, and Eck on Sacred Images. Three Treatises in Translation* (eds. B. D. MANGRUM – G. SLAVIZZI) (Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies <sup>2</sup>1998) 21-43.

KARK, S. – VOLIS, S. – NOVOPLANSKY, A., „Biodiversity Along Core-Periphery Clines“, *Biodiversity in Drylands: Toward a Unified Framework* (eds. M. SHACHAK – J. R. GOSZ – S. T. A. PICKETT – A. PEREVOLOTSKY) (LTER; New York: Oxford University Press 2005).

KEDAR-KOPFSTEIN, B., „*פָּרָה pārāh*“, *TWAT VI*, sl. 740-752.

KELLER, C. A., „*אָרַר 'rr* verfluchen“, *THAT I*, sl. 236-240.

KELLER, C. A. – WEHMEIER, G., „*בָּרַךְ brk pi*. segnen“, *THAT I*, sl. 353-376.

KELLERMANN, D., „*כְּלָיוֹת k'laṯōt*“, *TWAT IV*, sl. 185-192.

KETTLER, S. C., *Biblical Counsel – Resources for Renewal: An Annotated Topical Bibliography of Works Containing Biblical Counsel for Person Seeking Lasting Solutions to Life's Problems* (Newark [DE]: Lettermen Associates 1993).

KING, P. J., *Jeremiah: An Archaeological Companion* (Louisville [KY]: Westminster – J. Knox Press 1993).

KING, P. J. – STAGER, L. E., *Life in Biblical Israel* (Library of Ancient Israel; Louisville [KY]: Westminster J. Knox Press 2002).

KLEIN, H., „Das Klima Palästinas auf Grund der alten hebräischen Quellen“, *ZDPV 37* (1914) 217-249.

KLOPFENSTEIN, M. A., *Scham und Schande nach dem Alten Testament: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln bôš, klm und ḥpr* (ATANT 62; Zürich: Theologischer Verlag 1972).

KLOPFENSTEIN, M. A., „*שָׁקַר šqr* täuschen“, *THAT II*, sl. 1010-1019.

KOSMALA, H., „*נָבַר*“, *TWAT I*, sl. 901-919.

KOSMALA, H., „The Term *Geber* in the Old Testament and in the Scrolls“, *Congress Volume, Rome 1968* (ed. G. W. ANDERSON A KOL.) (VTSup 17; Leiden: E. J. Brill 1969) 159-169.

KÖHLER, L., *Deuterijosaja (Jesaja 40-55) stilkritisch untersucht* (BZAW 37; Giessen: A. Töpelmann 1923).

- KORNFELD, W. – RINGGREN, H., „קדשׁ qdš“, *TWAT VI*, sl. 1179-1204.
- KRAFT, H., *Slovník starokřesťanské literatury: Život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců* (Kostelní Vydří: KN 2005) [originál: KRAFT, H., *Kirchenväterlexikon* (München: Kösel <sup>2</sup>1966)].
- KRUGER, P. A., „The Psychology of Shame and Jeremiah 2:36-37“, *JNSL* 22 (1996) 79-88.
- KŘIVOHLAVÝ, J., *Jak zvládat depresi* (Psychologie pro každého; Praha: Grada Publishing <sup>2</sup>2003 [rozšířené vydání]).
- LABUSCHAGNE, C. J., „נתן ntn geben“, *THAT II*, sl. 117-141.
- LABUSCHAGNE, C. J., „קרא׳ qr’ rufen“, *THAT II*, sl. 666-674.
- LACAN, M.-F., „Confiance“, *Vocabulaire de Théologie Biblique* (ed. X. LÉON-DUFOUR) (Paris: Cerf 1962) sl. 153-154.
- LAMPARTER, H., *Prophet wider Willen: Der Prophet Jeremia* (BAT 20; Stuttgart: Calwer Verlag 1964).
- LAPSLEY, J. L., *Can These Bones Live? The Problem of the Moral Self in the Book of Ezekiel* (Berlin – New York: W. de Gruyter 2000).
- LAUNDERVILLE, D. F., *Spirit and Reason: The Embodied Character of Ezekiel's Symbolic Thinking* (Waco [TX]: Baylor University Press 2007).
- LAWHEAD, A. S., *A Study of the Theological Significance of yašab in the Masoretic Text, with Attention to its Translation in the Septuagint* (Boston – Ann Arbor: University Microfilms 1975).
- LAWRENCE, J. D., *Washing in Water: Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature* (SBLAB; Atlanta [GA]: Society of Biblical Literature 2006).
- LECALDANO, P. (eds.), *Il mondo degli animali: Volume quarto. Gli uccelli* (Milano: Rizzoli 1969).
- VAN LEEUWEN, R. C., „Proverbs 30:21-23 and the Biblical World Upside Down“, *JBL* 105 (1986) 599-610.
- VAN LEEUWEN, C., „רשׁע׳ rš‘ frevelhaft / schuldig sein“, *THAT II*, sl. 813-818.
- LESTER, A. D., *Hope in Pastoral Care and Counseling* (Louisville [KY] – London – Leiden: Westminster J. Knox Press 1995).
- LEUCHTER, M., „Jeremiah's 70-Year Prophecy and the לב קמי׳ / ששך׳ Atbaš Codes“, *Bib* 85 (2004) 503-522.
- LEUCHTER, M., *The Polemics of Exile in Jeremiah 26-45* (Cambridge – New York – Melbourne – Madrid – Cape Town – Singapore – São Paulo – Delhi: Cambridge University Press 2008).
- LINDBLOM, J., *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur* (Uppsala Universitets Årsskrift 1924.1; Uppsala: A. B. Lundequistska Bokhandeln 1924).
- LOEWENSTAM, S. E., *From Babylon to Canaan: Studies in the Bible and its Oriental Background* (Jerusalem: The Hebrew University – The Magnes Press 1992).

LOHFINK, N., „Bund“, *Neues Bibel Lexikon: Band I. A-G* (eds. M. GÖRG – B. LANG) (Zürich: Benzinger 1991) sl. 344-348.

LORETZ, O., „Jer 8,23 und KTU 1.16 I 26-28“, *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (éd. A. CAQUOT – M. DELCOR) (AOAT 212; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag – Kevelaer: Butzon & Bercker 1981) 297-299.

LORETZ, O., „Ugaritisch *ṭbn* und hebräisch *ṭwb* ‘Regen’: Regenrituale beim Neujahrfest in Kanaan und Israel (Ps 85; 126)“, *UF* 21 (1989) 247-258.

LUNDBOM, J. R., *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric* (Winona Lake [IN]: Eisenbrauns<sup>2</sup>1997).

MAAS, F., „אָרָם“, *TWAT* I, sl. 81-94.

MACHEK, V., *Etymologický slovník jazyka českého* (Praha: NLN 1997 [fotoreprint z roku 1971]).

MAIER, C., *Jeremia als Lehrer der Tora: Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002).

MALAMAT, A., „Footrunners in Israel and Egypt in the Third Intermediate Period“, *Hommages à Jean Leclant* (eds. C. BERGER – G. CLERC – N. GRIMAL) (Bibliothèque d'Étude 106.4; Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale 1994) IV, 199-201 [originál: MALAMAT, A., „כי את רגלים רצתה וילאוך' (יר' יב, ה)“, „*Sha'arei Talmon*“: *Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon* (eds. M. FISHBANE – E. TOV) (Winona Lake [IN]: Eisenbrauns 1992) 77-79 (hebrejský oddíl)].

MALUL, M., *Knowledge, Control and Sex: Studies in Biblical Thought, Culture and Worldview* (Tel Aviv – Jaffa: Archeological Center Publication 2002).

MANDOLFO, C. R., *Daughter Zion Talks Back to the Prophets: A Dialogic Theology of the Book of Lamentations* (Atlanta [GA]: Society of Biblical Literature 2007).

MARBÖCK, J., „נָבָל *nābāl*“, *TWAT* V, sl. 171-185.

MATTHEWS, V. H., *A Brief History of Ancient Israel* (Louisville [KY]: Westminster J. Knox Press 2002).

MATTIES, G. H. – PATTERSON, R. D., „חֶקֶר“, *NIDOTTE* II, 252-255.

MCINTOSH, J. R., *Ancient Mesopotamia: New Perspectives* (Understanding Ancient Civilizations Series; Santa Barbara [CA]: ABC-CLIO 2005).

MEERSHOEK, G. Q. A., *Le latin biblique d'après Saint Jérôme: Aspects linguistiques de la rencontre entre la Bible et le monde classique* (Latinitas Cristianorum Primaeva 20; Nijmegen: Dekker & Van de Vegt 1966).

MERRILL, E. H., *Everlasting Dominion: A Theology of the Old Testament* (Nashville [TN]: Broadman & Holman 2006).

METZGER, M., „‘Thron der Herrlichkeit’: Ein Beitrag zur Interpretation von Jeremia 17,12f“, *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel: Festschrift für Siegfried Herrmann zum 65. Geburtstag* (eds. R. LIWAK – S. WAGNER) (Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer 1991) 237-262.

MILIK, J. T., „‘Prière de Nabonide’ et autres écrits d'un cycle de Daniel“, *RB* 63 (1956) 407-415.

- MILLARD, A., „Writing“, *NIDOTTE* IV, 1286-1295.
- MITCHELL, C. W., *The Meaning of BRK „to Bless“ in the Old Testament* (SBLDS 95; Atlanta [GA]: Scholars Press 1987).
- MOBERLY, R. W. L., „בטח“, *NIDOTTE* I, 644-649.
- MOBERLY, R. W. L., *Prophecy and Discernment* (Cambridge Studies in Christian Doctrine; Cambridge: Cambridge University Press 2006).
- MOMMER, P., „רַעַנַן ra<sup>a</sup>nān“, *TWAT* VII, sl. 580-582.
- MORAN, W. L., „The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy“, *CBQ* 25 (1963) 77-87.
- MOSSO, S., „Speranza“, *Teologia* (eds. G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH) (Dizionari di San Paolo; Cinisello Balsamo [MI]: San Paolo 2002) 1531-1542.
- MOWINCKEL, S., *Psalmenstudien 5: Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmendichtung* (Kristiania: in Kommission bei Jacob Dybwad 1924).
- MUILENBURG, J., „The Terminology of Adversity in Jeremiah“, *Translating and Understanding the Old Testament: Essays in Honor of Herbert Gordon May* (eds. H. T. FRANK – W. L. REED) (Nashville [TN] – New York: Abingdon Press 1970) 42-63.
- MÜLLER, H.-P., „קדש qdš heilig“, *THAT* II, sl. 589-609.
- MÜLLER, H.-P., „ראש rōš Kopf“, *THAT* II, sl. 701-715.
- MURAOKA, T. – BAASTEN, M. F. J. – VAN PEURSEN, W. T., *Hamlet on a Hill: Semitic and Greek Studies Presented to Professor* (eds. M. F. J. BAASTEN – W. T. VAN PEURSEN) (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 118; Leuven: Peeters 2003).
- NADELMAN, Y., „The Identification of Anathoth and the Sounding at Khirbet Deir es-Sidd“, *IEJ* 44 (1994) 62-74.
- NEGEV, A. – GIBSON, S., „Anathoth“, *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land* (New York – London: Continuum 2001) 33.
- NEL, P. J., „בוש“, *NIDOTTE* I, 621-627.
- NOWICK, T., „Critical Note: עקב הלב מכל ואנש הוא מי ידענו (Jeremiah 17:9)“, *JBL* 123 (2004) 531-535.
- ODASSO, G., *Bibbia e religioni: Prospettive bibliche per la teologia delle religioni* (Studia 46; Vatican City: Urbaniana University Press 1998).
- OLLEY, J. W., „A Forensic Connotation of Bōš“, *VT* 26 (1976) 230-234.
- PACNER, S., „Naděje ve Starém zákoně: Pokus o filologickou a sémantickou analýzu“, *Láska z čistého srdce, z dobrého svědomí a z upřímné víry (1Tim 1,5): Studie věnované Ladislavu Tichému k 60. narozeninám* (eds. P. CHALUPA – L. ZAJÍCOVÁ) (Olomouc: Univerzita Palackého 2008) 64-74.
- PACNER, S., „Nová smlouva (Jer 31,31-34)“, *Od Abraháma k nové smlouvě* (L. TICHÝ – P. CHALUPA – P. MAREČEK – G. I. VLKOVÁ – S. PACNER) (Olomouc: Univerzita Palackého 2007) 31-61.
- PEDERSEN, J., *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu Verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam* (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 3; Strassburg: K. J. Trübner 1914).

- PLEINS, J. D., *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction* (Louisville [KY]: Westminster J. Knox Press 2001).
- VAN PEURSEN, W. T., *The Verbal System in the Hebrew Text of Ben Sira* (Leiden – Boston: Brill 2004).
- POLK, T., *The Prophetic Persona: Jeremiah and the Language of the Self* (JSOTSup 32; Sheffield: JSOT Press 1984).
- POST, G. E., *Flora of Syria, Palestine and Sinai* (Beirut: American University of Beirut 1933) II.
- PREUB, H. D., „רִשׁוֹן *ri'sôn*“, *TWAT* VII, sl. 287-291.
- RAITT, T. M., *A Theology of Exile: Judgment / Deliverance in Jeremiah and Ezekiel* (Philadelphia [PA]: Fortress Press 1977).
- RAMSEY, G. W., „Israel's Ancestors: The Patriarchs and Matriarchs“, *The Biblical World* (ed. J. BARTON) (New York: Routledge 2002) II, 179-193.
- REDDITT, P. L., *Introduction to the Prophets* (Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 2008).
- REDDY, M. P. M., *Descriptive Physical Oceanography* (London: Taylor & Francis 2001).
- REDFORD, D. B., „Thebes (Place)“, *ABD* VI, 442-443.
- REJZEK, J., *Český etymologický slovník* (Voznice: Leda 2001).
- RENAUD, B., *Nouvelle ou éternelle Alliance? Le message des prophètes* (LeDiv 189; Paris: Cerf 2002).
- RENZ, J., „שָׂרַעַשׁ *šoræš*“, *TWAT* VIII, sl. 483-495.
- REVENTLOW, H. G., *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (Gütersloh: G. Mohn 1963).
- REYMOND, P., *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament* (VTSup 6; Leiden: E. J. Brill 1958).
- RINGGREN, H., „מוֹשׁ / מִיֵּשׁ *mûš / mîš*“, *TWAT* IV, sl. 761-762.
- RINGGREN, H., „מִקְוֵה *māqôr*“, *TWAT* IV, sl. 1125-1128.
- RINGGREN, H., „עֲשָׂה *‘āsāh*“, *TWAT* VI, sl. 413-432.
- RINGGREN, H. – NIELSEN, K. – FABRY, H.-J., „עֵץ *‘ēš*“, *TWAT* VI, sl. 284-297.
- ROBINSON, B. P., „Jeremiah's New Covenant: Jer 31,31-34“, *SJOT* 15 (2001) 181-204.
- ROBSON, J., *Word and Spirit in Ezekiel* (OTS 447; New York – London: T. & T. Clark 2006).
- ROGERSON, J. – DAVIES, P. R., *The Old Testament World* (Louisville [KY]: Westminster J. Knox Press 2006).
- ROGLAND, M. F., *Alleged Non-Past Uses of Qatal in Classical Hebrew* (SSN 44; Assen: van Gorcum 2003).
- ROSNER, B. S., *Greed as Idolatry: The Origin and Meaning of a Pauline Metaphor* (Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 2007).



- ROTH, W. – FABRY, H.-J., „עלל‘“, *TWAT VI*, sl. 151-160.
- ROTTZOLL, D. U., „Die *kh 'mr* ... – Legitimationsformel“, *VT 39* (1989) 323-340.
- SADLER, R. S., *Can a Cushite Change His Skin? An Examination of Race, Ethnicity, and Othering in the Hebrew Bible* (JSOTSup 425; New York – London: T & T Clark 2005).
- SÆBØ, M., „אשר‘ *šr pi*. glücklich preisen“, *THAT I*, sl. 257-260.
- SÆBØ, M., „נָבָל *nābāl* Tor“, *THAT II*, sl. 26-31.
- SÆBØ, M., „עֲשָׂר‘ *āšar*“, *TWAT VI*, sl. 446-452.
- SALVESEN, A., „The Trappings of Royalty in Ancient Hebrew“, *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* (ed. J. DAY) (JSOTSup 270; Sheffield: Sheffield Academic Press 1998) 119-141.
- SAUER, G., „דֶּרֶךְ *déræk* Weg“, *THAT I*, sl. 456-460.
- SAWYER, J. F. A., „A Note on the Brooding Partridge in Jeremiah xvii 11“, *VT 28* (1978) 324-329.
- SCHARBERT, J., „אָרֶר“, *TWAT I*, sl. 437-451.
- SCHARBERT, J., „בֵּרֶךְ“, *TWAT I*, sl. 808-841.
- SCHEFFLER, E., „Archeology and Wisdom“, *OTE 10* (1997) 459-473.
- SCHIBLER, D., „קוּה“, *NIDOTTE III*, 892-896.
- SCHMID, H. H., „אָמַר‘ *mr* sagen“, *THAT I*, sl. 211-216.
- SCHMID, H. H., „אֶרֶץ‘ *éræš* Erde, Land“, *THAT I*, sl. 228-236.
- SCHOTTROFF, W., „יָדַע‘ *jd*‘ erkennen“, *THAT I*, sl. 682-701.
- SCHWARTZ, D. R., *Noah's Ark: An Annotated Encyclopedia of Every Animal Species in the Hebrew Bible* (Northvale [NJ] – Jerusalem: J. Aronson 2000).
- SCHWERTNER, S., „סוּר *sūr* abweichen“, *THAT II*, sl. 148-150.
- SEEBASS, H., „אֲחֵרִית“, *TWAT I*, sl. 224-228.
- SEEBASS, H., „בוֹשׁ“, *TWAT I*, sl. 568-580.
- SEGERT, S. – ŘEHÁK, R. – BAŽANTOVÁ, Š., *Rukopisy od Mrtvého moře: hebrejsko-česky* (Knihovna antické tradice 4; Praha: OIKYOMENH 2007).
- SEYBOLD, K., „Das ‘Rebhuhn’ von Jeremia 17,11: Erwägungen zu einem prophetischen Gleichnis“, *Bib 68* (1987) 57-73.
- SHARP, C. J., *Prophecy and Ideology in Jeremiah: Struggles for Authority in the Deutero-Jeremianic Prose* (OTS; London – New York: T. & T. Clark 2003).
- SHEAD, A. G., *The Open Book and the Sealed Book: Jeremiah 32 in its Hebrew and Greek Recensions* (JSOTSup 347 – The Hebrew Bible and its Versions 3; London – New York: Sheffield Academic Press 2002).
- SHEAR-YASHUV, A., „Exegese von Jeremia 17,5-11“, *Religion, Philosophy and Judaism: I. From Christianity to Judaism. Theological and Philosophical Articles* (A. SHEAR-YASHUV) (Jerusalem: Rubin Mass 1987) 24-34.

SHEN, B. W., *A Step Toward Cracking the Deutero-Isaiah Codes: His Name Is Israel!* (Sugar Land [TX]: Zeroah Publishing 2008).

SICRE, J. L., *Profetismo en Israel: El Profeta – Los Profetas – El Mensaje* (Estella [Navarra]: Editorial Verbo Divino 2000).

SKOSS, S. L., „The Root בַּטָּח in Jeremiah 12:5, Psalms 22:10, Proverbs 14:16, and Job 40:23“, *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut* (eds. S. W. BARON – A. MARX) (New York: The Alexander Kohut Memorial Foundation 1935) 549-553.

SMITH, M. S., *The Laments of Jeremiah and Their Contexts: A Literary and Redactional Study of Jeremiah 11-20* (SBLMS 42; Atlanta [GA]: Scholars Press 1990).

SNIJMERS, L. A., „סִיָּר *sûr*“, *TWAT V*, sl. 803-810.

VON SODEN, W. – BERGMAN, J. – SÆBØ, M., „יֹמָה *jôm*“, *TWAT III*, sl. 559-586.

SOGGIN, J. A., „עֵץ ‘ēṣ Baum“, *THAT II*, sl. 356-359.

SOGGIN, J. A., „שׁוּב *šûb* zurückkehren“, *THAT II*, sl. 884-891.

STANSELL, G., „Wealth – How Abraham Became Rich“, *Ancient Israel: The Old Testament in its Social Context* (ed. P. F. ESLER) (Minneapolis [MN]: Fortress Press 2006) 92-110.

STÄHLI, H.-P., „יִרָא *jr*’ fürchten“, *THAT I*, sl. 765-778.

STÄHLI, H.-P., „זָבַח *zb* verlassen“, *THAT II*, sl. 249-252.

STÄHLI, H.-P., „רוּם *rûm* hoch sein“, *THAT II*, sl. 753-761.

STENDEBACH, F. J., „שָׁנָה *šānāh*“, *TWAT VIII*, sl. 324-340.

STEPHEN, D. J., *Jeremiah, the Prophet of Hope* (Cambridge: University Press 1923).

STOEBE, H. J., „טוֹב *tôb* gut“, *THAT I*, sl. 652-664.

STOLZ, F., „בוֹשׁ *bôš* zuschanden werden“, *THAT I*, sl. 269-272.

STOLZ, F., „לֵב *lêb* Herz“, *THAT I*, sl. 861-867.

STREANE, A. W., *The Double Text of Jeremiah* (Cambridge: Deighton Bell 1896).

STUART, D., „Curse“, *ABD I*, 1218-1219.

SUKENIK, E. L., *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalem: Magnes Press 1955).

SWARTLEY, W. M., *Covenant of peace: The Missing Peace in the New Testament Theology and Ethics* (Grand Rapids [MI] – Cambridge: W. B. Eerdmans 2006).

TALMON, S., „מִדְבָּר *miḏbār*“, *TWAT IV*, sl. 660-695.

THISELTON, A. C., „The Supposed Power of Words in the Biblical Writings“, *JTS* 25 (1974) 283–299.

THOMPSON, D. W., *A Glossary of Greek Birds* (Hildesheim: G. Olms 1966) [anastatický přetisk THOMPSON, D. W., *A Glossary of Greek Birds* (London – Oxford: Oxford University Press 1936)].

TOMASINO, A., „מוֹשׁ *môš*“, *NIDOTTE II*, 884-885.

TROMP, N., *Primitive conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament* (BibOr 21; Rome: PBI 1969).

TRISTRAM, H. B., *The Natural History of the Bible: A Review of the Physical Geography, Geology and Meteorology of the Holy Land* (London: SPCK – New York: E. S. Gorham<sup>10</sup>1911).

TRISTRAM, H. B., *The Survey of Western Palestine: The Fauna and Flora of Palestine* (London: Committee of the Palestine Exploration Fund 1884).

TSEVAT, M., „בָּחַן“, *TWAT I*, sl. 588-592.

TSEVAT, M., „חָקַר ḥāqar“, *TWAT III*, sl. 157-160.

URBROCK, W. J., „Blessings and Curses“, *ABD I*, 755-761.

VAURIE, C., „Partridge“, *Encyclopedia Americana XXI*, 499-500.

VEIJOLA, T., *Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia – Annales Academia Scientiarum Fennicae B 193; Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1975).

VETTER, D., „רָאָה r’h sehen“, *THAT II*, sl. 692-701.

VOLLMER, J., „עָשָׂה ‘sh machen, tun“, *THAT II*, sl. 359-370.

WAGNER, S., „אָמַר“, *TWAT I*, sl. 353-373.

WALLENSTEIN, M., „Some Lexical Material in the Judean Scrolls“, *VT 4* (1954) 211-214.

WANKE, G., „Weisheit im Jeremiabuch“, *Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften* (ed. B. JANOWSKI) (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 10; Gütersloh: Ch. Kaiser 1996) 87-108.

WASHINGTON, H. C., *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs* (SBLDS 142; Atlanta [GA]: Scholars Press 1994).

WEINFELD, H., „כָּבֹד kābôd“, *TWAT IV*, sl. 23-40.

WEITZMAN, M., *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction* (University of Cambridge Oriental Publication 56; Cambridge: Cambridge University Press 2005).

WESTERMANN, C., „אָדָם ’ādām Mensch“, *THAT I*, sl. 41-57.

WESTERMANN, C., „כָּבֵד kbd schwer sein“, *THAT I*, sl. 794-812.

WESTERMANN, C., *Grundformen prophetischer Rede* (Beiträge zur evangelischen Theologie 31; München: Ch. Kaiser<sup>5</sup>1978).

WEYDE, K. W., *Prophecy and Teaching: Prophetic Authority, Form Problems, and the use of Traditions in the Book of Malachi* (BZAW 288; Berlin – New York: W. de Gruyter 2000).

WHITLOCK, J., *Schrift und Inspiration: Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im Antiken Judentum und in den paulinischen Briefen* (WMANT 98; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2002).

WHITE, T. H., *The Book of Beasts: Being a Translation from a Latin bestiary of the Twelfth Century* (London: Jonathan Cape 1954).

WILDBERGER, H., *Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia* (Zürich: Zwingli Verlag 1942).

WILSON, W. T., „Turning Words: James 4:7-10 and the Rhetoric of Repentance“, *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Birthday* (ed. A. Y. COLLINS – M. M. MITCHELL) (Tübingen: Mohr Siebeck 2001) 357-382.

WIMMER, D. H., „The Confessions of Jeremiah“, *TBT* 19 (1981) 93-99.

WOODCOCK, E. G., „Basic Terminology of Wisdom, Folly, Righteousness, and Wickedness“, *Learning from the Sages: Selected Studies on the Book of Proverbs* (ed. R. B. ZUCK) (Grand Rapids [MI]: Baker Book 1995) 111-123.

VAN DER WOUDE, A. S., „אַרְמֵי זְרֹעַי ‘Arm‘, *THAT* I, sl. 522-524.

ZIMMERLI, W., *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968).

ZOBEL, H.-J., „יִשְׂרָאֵל *jiśrā'el*“, *TWAT* III, sl. 986-1012.

ZOHARY, M., *Plants of the Bible* (Cambridge: Cambridge University Press 1982).

ZURRO, E., *Procedimientos interativos en la poesia ugaritica y ebraea* (BetOr 43; Rome: Biblical Institute Press 1987).

## **5. Internetové dokumenty**

FUREDI, F., „The Market in Fear: Politics Has Become a Contest Between Different Brands of Doom-Mongering“ (26. září 2005): <http://www.spiked-online.com/Articles/000000CAD7B.htm>.

WHITEHEAD, C., „Naděje pro budoucnost“ (12. ledna 2004): <http://www.cho.cz/clanky/Nadeje-pro-budoucnost.html>.

„Délka života se opět prodloužila“ (1. dubna 2008): [http://www.ceskenoviny.cz/domov/index\\_view.php?id=305295](http://www.ceskenoviny.cz/domov/index_view.php?id=305295).

„Na plovárně s Michaelem Kaiserem“, rozhovor Marka Ebena s americkým manažerem a prezidentem Kennedyho centra ve Washingtonu Michaelem Kaiserem (5. října 2008): <http://www.ceskatelevize.cz/ivysílání/208522160100018-na-plovarne/>.

„Proctví aneb co nás čeká“ (5. ledna 2009): <http://www.filcka.cz/blog/?p=231>.

„Většina Čechů má strach z budoucnosti“ (9. ledna 2007): <http://www.novinky.cz/clanek/106097-vetsina-cechu-ma-strach-z-budoucnosti.html>.

## Anotace

Příjmení a jméno autora: Stanislav Pacner

Instituce: Katedra biblické teologie CMTF UP v Olomouci

Název práce: *Důvěřovat v člověka a důvěřovat v Hospodina (Jer 17,5-13)*

Podtitul: *Exegeticko-teologický výklad*

Vedoucí práce: doc. Petr Chalupa, Th.D.

Rok: 2009

Počet stran: 225

Počet titulů použité a citované literatury: 586

Klíčová slova: Jeremiáš, exegeze, teologie, naděje, důvěra, srdce

Disertační práce se podrobně zabývá úryvkem Jer 17,5-13, jeho exegezí a teologií. Vymezuje danou perikopu a vysvětluje motivy a důvody, které autora vedly k tomu, že na tyto verše pohlíží jako na úryvek mluvící o naději a důvěře. Podrobný výklad si všímá všech možných textových, lingvistických a exegetických odstínů, zkoumá historický rámec jednotlivých výroků a navrhuje jejich možnou dataci. Zabývá se také otázkou, jaká je, popř. zda vůbec existuje literární závislost na dalších podobně znějících starověkých textech, jako je Žl 1 a tzv. Amenemopetova moudrost (učení) IV,6,1-12. Úryvek je následně zasazen do širší souvislosti s tématem *důvěry* a *naděje*, jak je lze najít v dalších textech této prorocké knihy. Nakonec se autor zaměřuje na otázku, co to tváří v tvář zničení, které je prorokem předpovězeno, znamená *důvěřovat v Hospodina*, k čemuž Jeremiáš mnohokrát nabádá. V tomto kontextu je zvýšená pozornost věnována tématu srdce, které se od „proradného“ v dalších textech knihy posouvá k „novému“. Protože ho Starý zákon vnímá jako centrum, ze kterého vychází všechny postoje člověka (tedy i postoj naděje a důvěry), stává se tak klíčovým pojmem pro pochopení této skutečnosti.

Name and surname: Stanislav Pacner

Institution: Institute of biblical theology CMTF UP Olomouc (CZ)

Title: *Confide in Man and Confide in the Lord (Jer 17,5-13)*

Subtitle: *Exegetical and Theological Reading*

Supervisor: doc. Petr Chalupa, Th.D.

Year: 2009

Pages: 225

Number of references: 586

Keyword: Jeremiah, exegesis, theology, hope, confidence, heart

This thesis deals in detail with the passage of Jeremiah 17,5-13, its exegesis and theology. It defines the pericope in question and explains the motives and reasons that have led the author to view the verses as a passage speaking about hope and trust. The detailed reading pays attention to all possible textual, linguistic and exegetic shades; it explores the historical framework of individual statements and it suggests possible dating of these statements. It also deals with the question of what is, or possibly whether there exists any literary dependence on other similarly worded ancient texts such as Psalm 1 and the so-called Instruction of Amen-en-opet IV,6,1-12. The passage is subsequently placed within a wider context with themes of *trust* and *hope* as they can be found in further texts of this prophetic book. Finally, the author focuses on the question of what trusting in the Lord as urged by Jeremiah many times means face to face with the destruction foretold by the prophet. In this context increased focus is placed on the theme of heart which moves from a “treacherous” to a “new” one in further texts of the book. As the heart is perceived by the Old Testament as a centre from which all attitudes of a person proceed (hence attitudes of trust and hope) it becomes then a key concept in understanding this reality.

# Obsah

<b>Úvod</b> .....	<b>5</b>
1. Uvedení do tématu.....	5
2. Použitá metoda .....	9
<b>Část první: Jer 17,5-13 v kontextu knihy Jeremiáš</b> .....	<b>11</b>
<b>Kapitola první: Text perikopy</b> .....	<b>11</b>
1. Text a překlad .....	11
2. Textová kritika.....	13
<b>Kapitola druhá: Struktura perikopy</b> .....	<b>25</b>
1. Vymezení.....	25
2. Struktura a vztahy .....	28
<b>Část druhá: Výklad úryvku</b> .....	<b>32</b>
<b>Kapitola první: Důvěra v člověka a důvěra v Hospodina (17,5-8)</b> .....	<b>35</b>
1. Člověk zlořečený (17,5) .....	35
1.1. 17,5aβ הגבר ארור zlořečený muž .....	35
1.2. 17,5aγ אשר יבטח באדם který doufá v člověka .....	39
1.3. 17,5aδ ושמ בשר זרעו a spoléhá na svou paži .....	43
1.4. 17,5b ומן-יהוה יסור לבו a od Hospodina odklání své srdce.....	46
2. Důsledky zlořečení (17,6) .....	48
2.1. 17,6aα והיה כערער בערבה bude jako tamaryšek v pustině .....	49
2.2. 17,6aβ-γ ולא יראה כייבוא טוב a neuvidí, že přichází dobro.....	53
2.3. 17,6b ושכן חררים במדבר ארץ מלחה ולא תשב .....	55
3. Člověk požehnaný (17,7).....	60
3.1. 17,7aα הגבר ברוך požehnaný muž.....	60
3.2. 17,7aβ אשר יבטח ביהוה který doufá v Hospodina.....	62
3.2. 17,7b והיה יהוה מבטחו a Hospodin je jeho důvěrou.....	65
4. Důsledky požehnání (17,8).....	67
4.1. 17,8aα והיה כעץ שתול על-מים bude jako strom přesazený u vody.....	67
4.2. 17,8aβ ועל-יובל ישלח שרשיו a směrem k vodnímu toku... ..	69
4.3. 17,8aγ-δ ולא ירא כייבא הם a nebude se bát, když přijde horko.....	71
4.4. 17,8aε והיה עלהו רענן a jeho listí bude bujné .....	72
4.5. 17,8bα לא יראג ובשנת בצרת לא יראג a v roce sucha se nebude obávat .....	74
4.6. 17,8bβ ולא ימיש מעשות פרי a nepřestane nést plod .....	75
<b>Kapitola druhá: Hospodin a lidské srdce (17,9-10)</b> .....	<b>78</b>
1. Proradnost lidského srdce (17,9) .....	78
1.1. 17,9aα מכל מכל עקב הלב מכל proradné je srdce ze všeho nejvíc.....	78
1.2. 17,9aβ הוא ואנש הוא je beznadějně nemocné.....	82
1.3. 17,9b מי ידענו Kdo ho zná?.....	84
2. Hospodin zná lidské srdce (17,10) .....	85
2.1. 17,10aα אני יהוה já jsem Hospodin.....	85
2.2. 17,10aβ לב חקר který zkoumá srdce .....	86
2.3. 17,10aγ פליות בחן který zkouší ledví.....	87
2.4. 17,10b מעלליו מפרי כדרכו לאיש ולתת לאיש a který dá každému... ..	90

<b>Kapitola třetí: Důvěra v bohatství (17,11)</b> .....	<b>94</b>
1. Obraz koroptve (17,11α).....	94
1.1. 17,11α-β יָלַד וְלֹא יָגֵר קָרָא Koroptev sedí (na vejcích), ale nevysedí ..	94
1.1.1. Význam slova קָרָא .....	94
Exkurz: Ornitologie .....	96
1.1.2. Význam slovesa יָגֵר.....	97
1.1.3. Problém překladu výrazu וְלֹא יָלַד.....	99
1.1.4. Mužský rod slovesa יָלַד .....	99
1.1.5. Smysl výroku.....	100
2. Aplikace na člověka (17,11αγ-b).....	103
2.1. 17,11αγ עֲשֵׂה עֵשֶׂר וְלֹא בְמִשְׁפָּט Ten, kdo hromadí bohatství... ..	103
2.2. 17,11bα יָמוּ בְחֻצֵי יָמוּ יַעֲזֹבֵנוּ v polovině svých dnů ho opustí.....	106
2.3. 17,11bβ וּבְאַחֲרֵיתוֹ יִהְיֶה נִבָּל a na svém konci bude pošetilý .....	107
<b>Kapitola čtvrtá: Hospodin – naděje Izraele (17,12-13)</b> .....	<b>112</b>
1. Kult jako místo naděje (17,12-13α) .....	112
1.1. 17,12α כָּבוֹד כָּסָא Trůne slávy!.....	114
1.2. 17,12αβ מְרֹם מְרֹם מֵרָאשׁוֹן Výšino od počátku! .....	117
1.3. 17,12b מִקּוֹם מִקּוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ Místo naší svatyně! .....	119
1.4. 17,13α מִקְוֵה יִשְׂרָאֵל יְהוָה Naděje Izraele, Hospodine! .....	121
2. Hospodin – jediná naděje Izraele (17,13αβ-b).....	123
2.1. 17,13αβ כָּל־עֹזְבֵיךָ יִבְשׁוּ Všichni, kteří tě opouští, se budou hanbit. ....	124
2.2. 17,13bα אִי־סוּרֵי בְּאֶרֶץ יִכְתָּבוּ A ti, kteří se ode mě vzdalují... ..	126
2.3. 17,13bβ מִי־חִיִּים אֶת־יְהוָה עָזְבוּ מִקּוֹר מִי־חִיִּים protože opustili zdroj... ..	130
<b>Kapitola pátá: Shrnutí</b> .....	<b>133</b>
<b>Kapitola šestá: Historický rámec Jer 17,5-13</b> .....	<b>136</b>
1. Historický rámec Jer 17,5-8 .....	136
Exkurz: Vztah mezi Jer 17,5-8; Žl 1 a Amenemopetovou moudrostí.....	138
2. Historický rámec Jer 17,9-10 .....	146
3. Historický rámec Jer 17,11 .....	147
4. Historický rámec Jer 17,12-13 .....	147
<b>Část třetí: V koho doufat? Teologie Jer 17,5-13</b> .....	<b>148</b>
<b>Kapitola první: Důvěra a naděje Izraele</b> .....	<b>152</b>
1. Lid se spoléhá na materiální věci .....	153
2. Lid se spoléhá na lež.....	155
3. Lid skládá svoji naději ve (zdánlivý) pokoj a v (klamně) světlo.....	158
4. Možnost spoléhat se na spojence (Egypt) a na druhého člověka .....	159
5. Lid doufá a skládá svoji naději v Hospodina.....	161
6. Srdce člověka.....	165
6.1. Texty.....	166
6.2. Shrnutí .....	170
<b>Kapitola druhá: Důvěra v Hospodina podle knihy Jeremiáš</b> .....	<b>172</b>
1. Je záchrana možná? .....	172
2. Důvěřovat v „beznadějně“ situaci .....	175
<b>Závěr</b> .....	<b>178</b>
<b>Zkratky</b> .....	<b>181</b>
1. Zkratky biblických knih .....	181
2. Zkratky apokryfních knih, klasických autorů a patristických pramenů .....	181
3. Další zkratky.....	182



<b>Literatura .....</b>	<b>191</b>
<b>1. Prameny .....</b>	<b>191</b>
1.1. Hebrejský text.....	191
1.2. Další starověké překlady .....	192
1.3. Moderní biblické překlady .....	193
1.4. Apokryfy a další texty .....	194
1.5. Klasičtí autoři .....	195
1.6. Patristické prameny .....	196
1.7. Papežské dokumenty .....	196
<b>2. Slovníky, gramatiky a konkordance .....</b>	<b>197</b>
2.1. Slovníky.....	197
2.1.1. Slovníky hebrejské, aramejské, řecké a syrské.....	197
2.1.2. Další slovníky .....	197
2.2. Gramatiky .....	198
2.3. Konkordance.....	199
<b>3. Komentáře.....</b>	<b>199</b>
3.1. Jeremiáš .....	199
3.2. Další komentáře .....	201
<b>4. Knihy a články .....</b>	<b>204</b>
<b>5. Internetové dokumenty .....</b>	<b>220</b>
<b>Anotace .....</b>	<b>221</b>
<b>Obsah .....</b>	<b>223</b>