

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra biblických věd

Terezie Strettiová

MILOSRDENSTVÍ U PROROKŮ

Diplomová práce

Vedoucí práce: Josef Hřebík, Th.D., S.S.L.

PRAHA 2008

Děkuji Pánu za jeho milosrdenství, vedoucímu práce Josefu Hřebíkovi Th.D., S.S.L.
za laskavé, trpělivé a moudré vedení a svým sestrám a blízkým za modlitby a podporu.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedla veškeré informační zdroje, které jsem použila.

V Praze dne 4. května 2008

OBSAH

ÚVOD	5
1 POJEM MILOSRDENSTVÍ.....	7
1.1 רַחֲמִים, NĚŽNÉ MILOSRDENSTVÍ.....	11
1.2 חֶסֶד, LÁSKA A ZBOŽNOST.....	20
1.3 חַן/חֲנּוּן, SMILOVAT SE, MILOST.....	27
1.4 DALŠÍ VÝRAZY.....	29
1.4.1 חוּם a חַמּוּל, lítost a soucit.....	29
1.4.2 נָחַם, ušetřit zlého, potěšit.....	30
1.4.3 סָלַח a jiné výrazy pro odpuštění.....	31
1.5 ROZDÍLNOST A SYNONYMITA.....	33
1.5.1 Rozdílnost.....	33
1.5.2 Synonymita.....	34
1.5.3 Řecké ekvivalenty	35
1.6 SOUHRN LEXIKÁLNÍ ČÁSTI.....	37
2 LITERÁRNÍ ROZBOR TEXTŮ.....	38
2.1 KDO JE BŮH JAKO TY? Mich 7; Jl 2,13-14.....	38
2.2 PŘÍTOMNOST SOUDU.....	40

2.2.1 Soud a milosrdenství, Oz 1-3; 4,1-3.....	40
2.2.2 Boží milosrdné nitro, Oz 11,1-9; Jer 31,15-20.....	46
2.2.3 Chci milosrdenství! Oz 6,1-6; Zach 7,9; Mich 6,8.....	49
2.2.4 Individuální princip, Ez 18,20; Iz 57,1-2.....	51
2.2.5 V nepokoji pamatuj na slitování! Hab 3,2.....	53
2.3 OBRAZY MILOSRDENSTVÍ.....	55
2.3.1 Poušť - obraz nevěsty, Jer 2,2-3; 31,2-3, Ez 20.....	55
2.3.2 Exodus - syn a služebník, Mal 3,13-18; Iz 43,1-4.....	57
2.3.3 Jeruzalém - matka a její děti, Iz 49,14-26.....	59
2.3.4 Náš Otec jsi ty! Iz 63,7-19.....	61
2.4 PŘÍSLIBY MILOSRDENSTVÍ.....	66
2.4.1 Konkrétní příslib milosrdenství, Iz 30,18-19.....	66
2.4.2 Spravedlivý služebník, Iz 52,13-53,12.....	68
2.4.3 Potěšení Jeruzaléma, Iz 54,1-10.....	76
2.4.4 Nová smlouva, Jer 31,31-34; Ez 36,24-28.....	79
2.5 SOUHRN LITERÁRNÍ ČÁSTI.....	81
3 TEOLOGICKÝ POHLED.....	81
3.1 OBRÁCENÍ SRDCE.....	81
3.2 POZNÁNÍ MILOSRDNÉHO PÁNA.....	83
3.3 BOŽÍ A LIDSKÉ MILOSRDENSTVÍ.....	85
3.4 SOUHRN TEOLOGICKÉ ČÁSTI.....	87

ZÁVĚR	88
Přehled zkratk	90
Seznam literatury	91
Anglická anotace	96

ÚVOD

Tématem práce je milosrdenství ve starozákonních prorockých knihách. Úvod krátce nastíní význam slova *milosrdenství* v češtině, dále vymezí, které knihy Starého zákona budou předmětem zkoumání a nastíní předběžný plán práce.

Slovo *milosrdenství* se skládá ze dvou složek: *milý* a *srdce*. Machkův Etymologický slovník na základě hláskové podobnosti a shodného obsahu uvádí, že praslovanský kořen *milъ* pochází z téhož kořene jako řecké *φίλος* (**bhilo-s*). „Ve slovanštině je význam *milý* sice původní, dostal však v jistých útvarech odstín láskyplného soucitu s ubohým nebo hříšným. Tím se právě liší od *lubъ* libý, *lubiti* milovat, kde toho odstínu není.“¹ Z toho je možno usoudit, že milosrdenství obsahuje odstín soucitu. Je možné, že ve vývoji pojmu sehrál roli raný vliv křesťanství na náš jazyk. Druhá část sousloví, *srdce* pochází z praslovanského *sъrdьce* a je indoevropského původu. Kořen mohl znít **kerd*, odkud se odvozuje řecké *καρδία*, latinské *cor*, ale i anglické *heart*, německé *Herz* aj. Machek poukazuje na to, že staří považovali srdce za sídlo duše a orgán citu, rozhodování a jednání, podobně jako i ledviny a játra. Slovo *milosrdný* pochází ze staroslověnského *milъ-sъrdь*, které je překladem latinského *misericors*.

Ve společnosti původně formované křesťanstvím se konání skutků milosrdenství během dějin institucionalizovalo v charitu. V tom může spočívat jeden z důvodů, proč došlo v češtině k postupnému přenesení významu milosrdenství na dobročinnost. Kromě toho lze pozorovat ještě jiný posun: zúžení významu slova milosrdenství na oblast citového vnímání. Naznačené zúžení a rozpad významu dosvědčuje i slovník, odrážející jazyk současné generace, který u vedlejšího hesla *milosrdenství* lakonicky uvádí pouze dva příklady: „potrestat bez milosrdenství *slitování, milosti*; — prokazovat milosrdenství *milosrdné skutky*.“² Základní význam pojmu, který etymologicky souvisí s lidským srdcem a jeho schopností milovat, se zřejmě zčásti vytratil, zčásti přenesl na jiná slova.

Cílem této práce je ukázat bohatství a mnohohrstevnost biblického pojem milosrdenství v rámci prorockých knih. Zásady exegeze uvádí konstituce Dei Verbum.

Protože Bůh mluví v Písmu lidskými slovy, je třeba zkoumat, co chtěli svatopisci skutečně říci, tj. vzít v úvahu, jaký literární druh používají, ke komu se primárně obracejí, co chtějí posluchačům sdělit. Dále je třeba přihlížet k obsahu a jednotě celého Písma a vykládat je v souladu s tradicí církve podle analogie víry (srov. Řím 12, 3). Měřítkem výkladu je víra církve a Písmo se má číst a vykládat v témže Duchu, v jakém bylo napsáno.³

Předmětem zkoumání budou knihy proroků. Hebrejský a křesťanský kánon se v tomto bodě liší. Křesťanská Bible řadí mezi proroky čtyři velké (Iz, Jer, Ez, Dan) a dvanáct malých proroků (Oz, Jl, Am, Abd, Jon, Mich, Nah, Hab, Sof, Ag, Zach, Mal), přičemž dělení na velké a malé proroky souvisí jen s délkou spisu, nikoliv s jeho významem. Hebrejský kánon uvádí po Pentateuchu tzv. přední (dřívější) proroky (knihy Jozue, Soudců, Samuelovy a Královské) a potom zadní (tj. pozdější či píšící) proroky (Iz, Jer, Ez) a dvanáct malých proroků ve výše uvedeném pořadí. Kniha Daniel v hebrejském kánonu mezi proroky není. Jelikož Daniel svou formou, obsahem i dobou vzniku víc odpovídá apokalyptice než proroctví, řadí jej hebrejská Bible mezi spisy, stejně jako Jeremiášův pláč. Proto i tato práce se zabývá jen proroky hebrejského kánonu.

Práce má tři části: sémantickou, literární a teologickou. První část rozebírá hlavní hebrejské kořeny vyjadřující pojem milosrdenství, zkoumá jejich význam s využitím etymologie a postupuje od obecného pojmu k specifickému významu u proroků. Druhá část je věnována literárnímu rozboru některých biblických textů. Poslední, třetí část se zamýšlí nad milosrdenstvím u proroků z teologického hlediska.

1 POJEM MILOSRDENSTVÍ

Písmo od počátku mluví o Boží milosrdné lásce k člověku, počínaje darem života přes odpuštění po pádu až po příslib spásy, opakovaně potvrzovaný darem smlouvy. Lidská zkušenost s Božím milosrdenstvím je daleko starší než snaha vyjádřit ji slovem. Jeden z nejkrásnějších textů se nachází v samém jádru vyprávění o daru smlouvy na Sinaji; zaznívá také na mnoha jiných místech, zvláště u proroků a v žalmech.⁴

⁶Když Hospodin kolem [Mojžíše] přecházel, zavolal: „Hospodin, Hospodin! Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšší milosrdný a věrný, ⁷ který osvědčuje milosrdenství tisícům pokolení, který odpouští vinu, přestoupení a hříchy; avšak viníka nenechává bez trestu, stíhá vinu otců na synech i na vnucích do třetího a čtvrtého pokolení.“ (Ex 34,6-7)

V literární kompozici příběhu o uzavření smlouvy slouží text k propojení dvou tradic, mladší elohistické a starší jahvistické. Aby neznámý redaktor umožnil zachovat obojí podání, „pojal jahvistickou smlouvu z Ex 34 jako obnovení elohistické smlouvy z Ex 24, která byla porušena vzpourou Izraele, když se klaněl zlatému teleti“.⁵ Kapitoly 32-34 zachycují rozpor mezi Boží svatostí a lidskou hříšností. Bůh i Mojžíš střídavě reagují na lidský hřích hněvem a odpuštěním ve společném zápase o záchranu lidu. Mojžíš je solidární s Bohem (prožívá s ním jeho hněv i milosrdenství) i s lidmi (přimlouvá se za ně a chce nést jejich trest). Svatý Bůh se vzdaluje, ale na jeho prosby slibuje, že zůstane se svým lidem ve stanu. Mojžíš ví, že Bůh mu prokázal zvláštní milost a zná ho jménem, a proto se osměluje prosit, aby i on směl poznat Boha osobně. Bůh Mojžíšovi zjevuje své nitro (Ex 34,6-7).

Význam textu je zdůrazněn okolností, že jahvistický pramen nikde jinde neuvádí zjevení Božího jména, pouze říká, že se začalo vzývat od doby, kdy Bůh vložil Evě do klína jiného potomka místo zabitého Ábela (Gn 4,25-26). Elohistický pramen uvádí zjevení Božího jména v epizodě s hořícím keřem: Bůh je, který *je*,⁶ Bůh Abrahámův, Izákův a Jákobův, je *pro* svůj lid, viděl jeho bídu v Egyptě, slyšel jeho úpění, zná jeho bolesti a sestoupil, aby ho vysvobodil (srov. Ex 3,7-8.13-15). Zjevení Božího milosrdenství v Ex 34,6n tak může hrát roli jednoho z teofanických vrcholů Exodu:

první (hořící keř, Ex 3) zjevuje Boží příklon k trpícímu lidu, druhý (teofanie při uzavření smlouvy, Ex 19 - 24) ukazuje Boží svatost a třetí (obnovení smlouvy, Ex 34) jeho milosrdenství. Schéma je zvládnuto vložím dvojí verze mladších předpisů o svatyni, poprvé po teofanii na Sinaji (Ex 25-31) a podruhé po teofanii při obnovení smlouvy (Ex 35-39). Bůh se zjevuje nejprve jako ten, který se sklání k lidu v jeho fyzické bídě, potom jako svatý a vyvýšený, a nakonec jako ten, jehož milosrdenství překonává propast hříchu.²

I když názory na dobu zapsání formule Ex 34,6-7 a její vsazení do Exodu se různí, je zřejmé, že přinejmenším její první část (v. 6b) odráží tradici, která je pravděpodobně daleko starší než sám text. Spieckermann dospěl na základě rozboru paralelních míst k závěru, že různé „obsahové předobrazy v předexilním prorocství, příbuzné formulace především v žaltáři i rozmanité pozdější doklady dosvědčují, že formule milosrdenství je nemyslitelná bez předchozí tradice sahající až do doby před exilem“ a později napsal, že „hymnická formulace Božího trvalého příklonu k lásce má za sebou dějiny sahající až do kanaánských mýtů.“³ Jiný autor upozornil na znělost a asonanci prvních dvou slov *el-rachúm w^achanún*, která zvukově i obsahem připomínají islámské *ar-rachmán w^aar-rachím*.⁴ Božské tituly s *el-* se obecně považují za jedny z nejstarších. Je téměř jisté, že jádro Ex 34,6 tedy tvoří staré zvolání víry, jež vyjadřovalo dějinnou zkušenost Izraele s Bohem a samo jí bylo přetvářeno, jak o tom svědčí paralelní místa (např. znění v Jl 2,13; Jn 4,2 vypouští druhou část o trestu a naopak rozvíjí motiv milosrdenství).

Podívejme se nyní na text z hlediska překladu. Je-li každý překlad zároveň výkladem, tím více to platí o překladu ze semitského jazyka. Zatímco evropské myšlení formované filosofií tíhne k abstrakci a pracuje s přesnými pojmy, semitské myšlení je konkrétnější a opírá se o hláskové kořeny, z nichž vytváří slova. Uvedme pro srovnání několik českých překladů Božích přívlastků z Ex 34,6b-7a.

ČEP: (1) plný slitování, (2) milostivý, (3) shovívavý, (4) nejvyšší milosrdný a věrný, (5) osvědčující milosrdenství tisícům pokolení, (6) odpouští vinu, přestoupení a hřích...

ČKP: (1) milosrdný, (2) milostivý, (3) shovívavý, (4) velmi laskavý a věrný, (5) prokazuje milosrdenství tisícům, (6) odpouští vinu, zločin a hřích...

JB: (1) laskavý a (2) slitovný, (3) pomalý ke hněvu, (4) bohatý milostí a věností, (5) svou milost uchovává tisícům, (6) strpí vinu, přestupek i hřích...

Vzhledem k pravděpodobnému liturgickému kontextu formule¹⁰ se ještě podívejme, jak si s přívlastky poradil básník Václav Renč. Porovnáme dva verše dvou různých žalmů, kde hebrejský originál v obou případech přesně za sebou cituje slova z Exodu 34,6a: רַחֻם (1) חַנּוּן (2) אֶרֶךְ אַפַּיִם (3) וְרַב־חַסֵּד וְאֱמֹת (4) Hebrejské přívlastky a jejich překlady jsou rozepsány v tabulce na následující stránce.

Ex 34,6 (BHS)	Ž 86,15 (Renč) ¹¹	Ž 103,8 (Renč)
רַחֻם	milosrdný	vlídný
חַנּוּן	shovívavý	laskavý
אֶרֶךְ אַפַּיִם	laskavý	shovívavý
וְרַב־חַסֵּד וְאֱמֹת	věrný	milosrdný

Uvedené příklady svědčí o tom, že jednotlivé přívlastky v Ex 34 jsou téměř synonymní. Jejich nahromadění má zřejmě zdůraznit výpověď, že „Bůh je milosrdenství, milost, trpělivost, vlídnost, věrnost, shovívavost,“¹² čímž se již předjímá novozákonní zjevení, že „Bůh je láska“ (1 Jan 4,8). Goldingay s trochou nadsázky nazývá toto místo „klasickou formulací izraelské systematické teologie.“¹³

Následující podkapitoly by měly ukázat, že slova, jež v Ex 34,6b stojí vedle sebe téměř jako synonyma, mají původně svůj osobitý význam, který dodává hebrejskému pojmu jeho mnohovrstevnost. Různé teologické slovníky uvádějí pod heslem *milosrdenství* hlavě kořeny *r-ch-m* רַחַם, *ch-s-d* חַסֵּד, *ch-n-n* חַנּוּן¹⁴ a někdy i *chús* חוּס, *ch-m-l* חַמּוּל a *n-ch-m* נַחַם.¹⁵ U některých proroků je častý i kořen odpustit, *s-l-ch* סַלַּח a synonyma. Rozbor kořenů bude postupovat směrem od obecného pojmu ke zvláštnímu

užití. Větší pozornost bude věnována kořeni *r-ch-m* רחמ, které je z hlediska tématu nejdůležitější.

1.1 רַחֲמִים, NĚŽNÉ MILOSRDENSTVÍ

Podstatné jméno *rachamím* רַחֲמִים je plurál názvu pro mateřské lůno *rechem* רֶחֶם. Singulár רֶחֶם znamená dělohu, popř. jiné ženské orgány, varianta *racham* רַחַם může metonymicky označovat ženu, dívku (vazba sg. s duálem, רַחֲמֵי אִמִּי, Sd 5,30). Slovo רַחֲמִים je starý typ plurálu segolát, tvořený příponou יִם – od původního tvaru **rachm* רַחַם. Původně označoval útroby jako sídlo citu milosrdenství.¹⁶ Funkce plurálu je zde abstrahující a zesilovací.¹⁷

Děloha chrání vznik nového života,¹⁸ je privilegovaným místem Božího působení. Bůh zavírá a otevírá lůno.¹⁹ Jeremiáš ví, že Bůh ho znal a posvětil, ještě než ho utvořil v lůně (1,5), ale ve chvíli, kdy s ním zápasí o smysl svého života a povolání, vyjadřuje svůj zmatek výčitkou, proč ho nezabil už v lůně,²⁰ proč se mu její lůno (רַחֲמֵיהָ *f* Jer 20,17) nestalo hrobem. Oproti požehnání nebes a propastné tůně, prsů a lůna²¹ stojí u Ozeáše kletba neplodného lůna a vyschlých prsů.²² Bůh ujišťuje zbytek svého lidu, že na rozdíl od model, které se musejí nosit, jsou *oni* už od lůna nesení (Iz 46,3).

Původní význam רַחֲמִים

רַחֲמִים původně znamená útroby jako sídlo citu a zároveň silnou emoci. Je to něžný cit, který vychází z niterné jednoty mezi rodiči a dětmi nebo mezi sourozenci a chrání život slabšího.²³ רַחֲמִים je natolik silný a přirozený cit, že Šalomoun podle něj spolehlivě poznal pravou matku (1 Král 3,26). Význam slova v kontextu života a smrti je patrný v příběhu o Josefovi, proto se krátce zastavíme u některých jeho momentů.

Jákob trpí žalem nad ztrátou Josefa. Posílá své syny do Egypta. Podruhé s nimi musí jít i Benjamín. Otec ho nechce pustit. Rúben se zaručuje životem svých synů,²⁴ ale otec odmítá: „Jeho bratr je mrtev, zůstal sám. Kdyby přišel o život, uvalili byste na mé šediny žal a přivedli mě do podsvětí“ (v. 38). Znovu ho žádá Juda: „Pust' toho chlapce se mnou, ať můžeme jít. Tak zůstaneme naživu a nezemřeme - ani my ani ty ani naši

maličci.“ (43,8) Otec Izrael nakonec svolí, donucen hladem, a vyprovází odcházející syny požehnáním: Sám Bůh všemohoucí (אֱלֹהֵי שְׂדֵי) at' vás obdaří před tváří toho muže slitováním (רַחֲמִים) [...] Ted' zůstanu úplně bez dětí!“ (v. 14) Povzdech vyjadřuje nejen otcovu bolest, ale i vědomí hrozící smrti při ztrátě potomstva. Když se Josef setkává s Benjamínem, *zjihne mu nitro něhou*, נִכְמְרוּ רַחֲמָיו, rychle se vzdálí a rozpláče se ve své komůrce.²⁵ Mezi klíčové pojmy příběhu patří život a smrt (častá připomínka smrti Josefa; otec se cítí ohrožen smrtí; Benjamín je synem Rácheliny smrti); bratrství (něžný cit mezi syny téže matky - Jákob nazývá jen Ráchel *svou ženou*, která mu porodila *dva syny*, 44,27; bratrské pouto zahrnující odpuštění, 45,24); רַחֲמִים sestupující od Boha skrze lidi (na přímluvu otce prostřednictvím jeho milovaného syna, srov. Gn 37,3).²⁶

רַחֲמִים znamená tedy původně stav, který je zároveň tělesný i citový. Týž stav připisuje Ozeáš Bohu, když chce vyjádřit jeho otcovský vztah k Izraeli: *srdce se ve mně bouří, nitro jihne něhou*, נִכְמְרוּ נַחֲמָיו (11,8).²⁷ Jiný prorok se dovolává Boží otcovské lásky, o níž ví, že je silnější než lidské otcovství: *kde je rozechvění tvého nitra* (בִּיעוּרָה), *tvé něžné milosrdenství* (רַחֲמִיָּה)? Ty jsi přece náš Otec! [Abrahám ani...] Izrael nás nezná. (Iz 63,15-16). Antropomorfismem je zde vyjádřena hluboká teologická pravda, že původcem רַחֲמִים je Bůh a lidské milosrdenství má na něm jen podíl, proto je třeba jej o ně prosit.²⁸ Jen Bůh dává člověku milosrdenství před tváří druhého (Jer 42,12).

Další vývoj pojmu רַחֲמִים

Milosrdenství není jen cit, ale i postoj zaměřený k činu. Aby člověk byl schopen jednat milosrdně, Bůh sám se k němu sklání s milosrdenstvím (Zach 1,16), dává mu je jako dar (Oz 2,21) a žádá od něj milosrdné jednání (Zach 7,9). Proto Edom stíhá kletba, že bez milosti pronásledoval svého bratra mečem (Am 1,11).²⁹ Bůh může svému lidu milosrdenství na čas odejmout (Jer 16,5), ale hněvá se na Babylon, že neměl slitování ani se starci (Iz 47,6), když mu vydal Izraele do rukou. Jako vychovávající otec

nechává Bůh na svůj lid krátce dopadnout důsledky jeho jednání, ale pak ho zahrnuje ještě větším milosrdenstvím (רַחֲמִים גְּדֹלִים Iz 54,7), takže prorok chválí jeho dobrotu, jíž svým synům všechno vynahradil (Iz 63,7). Habakuk ví, že Bůh nepřestává milovat, i když se hněvá, a proto ho prosí: V nepokoji pamatuj na slitování! (Hab 3,2; vazba *pielu* s infinitivem רַחֵם).

Sledovali jsme putování metafory רַחֲמִים³⁰ od mateřského lůna přes milosrdenství silně emotivně zabarvené až po milosrdný postoj, který je ukládán Izraelitům jako mravní povinnost. Postoj bratrské lásky později Deuteronomium vztáhne na všechny bratry, syny Izraele, včetně cizinců žijících mezi nimi, se zvláštním zřetelem na sociálně slabé vrstvy. Tento význam se objevuje u proroků (srov. Zach 7,9-10). Na podobném základu stojí i smluvní bratrství, páteř „nepsaného práva mezinárodních vztahů.“³¹

Význam kořene v širším kontextu

רחם je společný semitský kořen, jehož význam se v jednotlivých jazycích mírně liší, ale v podstatě lze říci, že zahrnuje celou šíři vztahů od milosrdenství přes zalíbení až po lásku ve všech jejích významech, včetně přátelství jako politického termínu.³² Ve Starém zákoně se sloveso vyskytuje nejčastěji ve významu milosrdenství, láskyplného příklonu vyššího k nižšímu, mocného k slabému, matky k dítěti, Boha k člověku.

Některé texty z Písma však připouštějí u kořene רחם větší významovou šíři. Například Amos 1,11 a Ozeáš (symbolická jména v kap. 1 - 3 a verš 2,21) zřejmě souvisejí se smlouvou, politickou (Am) nebo náboženskou (Oz).³³ Žalm 18,2 vyjadřuje slovem רחם, vokalizovaným jako *qal*, lidskou lásku k Bohu (*miluji tě, אֶסְרַחֲמֶךָ*).³⁴ V případě Sd 5,30 kontext naznačuje užití metonymie רחם v sexuálním až vulgárním smyslu („kus ženské“ pro potěšení). Schmuttermayr proto zkoumal kořen רחם pomocí jiných semitských jazyků a zjistil, že např. v Ž 18,2 je možné považovat MT za původní s tím, že masoreti vokalizovali sloveso jako základní kmen snad proto, aby ho významově odlišili od ostatních míst, kde רחם znamená soucitnou lásku od vyššího k nižšímu. Studium mimobiblických textů autor zjistil jednak, že „nálezy v různých

příbuzných jazycích, svědčící o existenci ‘širokého’ společného semitského slovesa *rh*m, umožňují vyslovit domněnku o stejně širokém okruhu vztahů u קָרָה jako u významově blízkého קָרָה, a to ve velmi rané fázi vývoje,³⁵ jednak naznačil jiný možný přístup k pochopení významové šíře sloves od kořene קָרָה. Podle mnohých jsou tato slovesa denominativa, odvozená od segolát, to znamená, že gramatická kategorie *piel*, v níž se v Písmu nejčastěji vyskytují, nemusí znamenat pro jejich význam nic víc než právě jen to, že vznikla jako denominativa.³⁶ Protože *piel* není jediným kmenem, jímž se odvozují denominativní slovesa - existují i denominativa v *qalu*, *nifalu* a často v *hifilu* - může se tato charakteristika vztáhnout i na ono jediné místo v Písmu, kde se vyskytuje קָרָה v *qalu* (Ž 18,2).³⁷

Odvozené slovesné kmene

Kořen קָרָה se v Písmu vyskytuje nejčastěji v odvozených kmenech *piel* a *pual*. Jejich funkci v hebrejštině se dosud nepodařilo přesně určit. Podle tradičního vysvětlení jde o aktivní (*piel*), resp. pasivní (*pual*) formu intenzivního slovesného tvaru. Tento výklad (větší intenzita významu) je přijatelný tam, kde má sloveso קָרָה silný citový náboj.

Piel podle Joüona může mít i jiné významy, z nichž u קָרָה lze nejspíše rozpoznat již zmíněný denominativní význam a také faktitivní význam: milosrdenství působí obnovení láskyplného vztahu, který byl narušen.³⁸ Podle Jenniho označuje základní kmen קָרָה *q*. vnitřní smýšlení či postoj vůči někomu, kdežto קָרָה *pi*. účinek takového vnitřního postoje v konkrétním jednání.³⁹

Za předpokladu, že slovesa od kořene קָרָה jsou denominativa, může hrát určitou roli při určování významu slovesa otázka, jestli je tu ještě patrný vztah k původnímu jménu, popř. v jakém semasiologickém vztahu je odvozené sloveso vůči jménu.⁴⁰ Např. Dahood navrhuje vokalizovat některé těžko přeložitelné výskyty קָרָה na základě předpokládaného denominativa קָרָה s významem *být počat, nošen v lůně*.⁴¹ Jedním z nich je i následující verš z Izaiáše, kde Bůh přirovnává svou lásku k Izraeli k lásce

mateřské. Podle masoretské vokalizace je tvar **נִרְחַם** závislý infinitiv *pielu* (ve vztahu ke slovesu *zapomenout* **שָׁכַח**) a počáteční **נ** má privativní funkci.

Cožpak může zapomenout žena na své pacholátko,

neslítovat se **נִרְחַם** nad synem vlastního života? (Iz 49,15a ČEP)

Dahood zde navrhuje číst s úpravou vokalizace participium, odvozené předponou **נ** od denominativního slovesa **נָחַם** s bezprostředním významovým vztahem k děložce **נֶחֱמָה**:

Cožpak může zapomenout žena na své pacholátko,

rodička **נִרְחַם** na syna ve svém lůně? (srov. Iz 49,15a, BHS, pozn. ad loc)⁴²

I kdyby některé zapomněly (*pl.*), já na tebe nezapomenu. (Iz 49,15b ČEP)

Předpokládané participium **נִרְחַם** je přirozeně ženského rodu, nemá tedy koncovku feminina. Výsledný obraz je silnější a v syntaxi vyniká paralelismus, srov. Jer 2,32:

Může panna zapomenout na své šperky,

nevěsta na svůj svatební pás? (ČEP)

Sloveso *zapomenout* v hebrejštině znamená aktivně odložit, dát stranou, dát pryč. Bůh nemůže takto na svůj lid zapomenout.⁴³ Může na chvíli podstoupit do pozadí, nechat jej, aby se poučil z vlastních chyb, ale nikdy ho nepřestává milovat.

Ve většině výskytů *pielu* se však už nepředpokládá přímý sémantický vztah ke jménu, od něž sloveso patrně vzniklo. „Souvislost s **נָחַם** není zcela jasná,“⁴⁴ uvádí významný slovník. Jistý badatel dokonce považuje slovesa za denominativa od **נֶחֱמָה** - citlivého místa v člověku, a jako základní slovesný význam uvádí být citlivý, soucitný, dobrotivý („weich sein,“ dosl. *být měkký*).⁴⁵

Proroci často vyjadřují slovesy od kmene **סָפַח** *pi.* odpouštějící Boží lásku, jež se stále znovu sklání k svým dětem. Stačí, aby Efrajim vyznal své pochybení, a Bůh dává plný průchod svému otcovskému milosrdenství. Jeremiáš 31,20 dodává výrazům plnou sílu, když používá vazbu infinitivu s imperfektem, kterou není snadné přeložit. Doslova: *paměť pamatuji* **אֶזְכְּרֶנּוּ זָכַר**; *milosrdně se smilovávám* **אֶרְחֶמֶנּוּ רַחַם**. ČEP překládá: „Znovu a znovu si ho připomínám; [proto je mé nitro nad ním zneklidněno;] slituji, slituji se nad ním“. Uprostřed paralelismu se otevírá jakoby vhléd do otevřeného Božího nitra. *Piel סָפַח* často vytváří emfatické konstrukce: vedle opakování (Jer 31,20) je to paralelismus antitetický (Iz 60,10) a synonymický (i několikanásobný); podmětem slovesa či řady sloves je většinou Bůh (Iz 14,1; Mich 7,19; Jer 30,18; Ez 39,25 aj.).

Když Izrael stále znovu porušuje smlouvu s Bohem svých otců, neuvědomuje si, že tím ohrožuje základní vztah, na němž závisí jeho existence. Proto Bůh volá ústy proroků, že už se nad ním nesmiluje (Iz 9,16; 27,11; Jer 13,14), že ho vydá do rukou nepřátel, kteří nebudou znát slitování (Iz 13,18; Jer 6,23; 21,7; 50,42), že se od svého lidu vzdálí (proto symbolická jména *Nemilovaná* a *Cizák*, a po obnovení smlouvy *Milovaná* a *Můj lid*, Oz 1-3).⁴⁶ Náročný postoj Boha, který dává svým synům svobodu, ale nepřestává je celým svým nitrem milovat, zakoušejí proroci jako cosi rozporuplného. Ozeáš sdílí drama milosrdné Boží lásky ve svých nejbližších rodinných vztazích. Zachariáš se obrací k Bohu s prosebnou otázkou: Jak dlouho se ještě nesmiluješ? (Zach 1,12) a na konci řady apokalyptických vizí dostává odpověď: Již jsem se smiloval! (Zach 10,6).⁴⁷ Po každém trápení proroci vždy znovu ohlašují svému lidu, že Bůh mu prokáže milosrdenství (Iz 30,18; 49,13; 54,8; 55,7; Jer 12,15; 33,26 aj.). Ani v exilu se Izrael nemusí bát, protože Bůh mu dá *milosrdenství* **רַחֲמֵי** tím, že se nad ním *smiluje* **רַחַם** sám babylonský král a přivede jej zpět do jeho země (Jer 42,12). Proroci vidí, že dějiny Izraele i národů řídí svou mocí nikoli vládcové, ale milosrdný Bůh.

Ten, který se zjevil Mojžíšovi jako Milosrdný (*rachúm* רַחֻם), se ústy proroků zjevuje svému lidu jako Ten, který *ti* prokazuje milosrdenství (*m^orach^améch* מְרַחֵםְךָ Iz 54,10, resp. ten, který *jim* prokazuje milosrdenství, *m^orach^amám* מְרַחֵם־לָהֶם Iz 49,10); podobný význam má i přídavné jméno *m^orachém* מְרַחֵם v Ž 116,5. První přívlástek, רַחֻם, je z gramatického hlediska pasivní adjektivum v intenzivní formě, původně asi slovesné participium רַחֵם *q.* s významem vyjadřujícím stav jako výsledek předchozí činnosti (spíše než pasivitu).⁴⁸ Druhá řada přívlástků (מְרַחֵםְךָ atd.) jsou participia odvozeného kmene *pielu* s osobními příponami a vyjadřují *milosrdenství* jako stálý způsob jednání. Přívlástek רַחֻם se vyskytuje u proroků jen jako součást liturgické formule (Jl 2,13; Jon 4,2; srov. Ex 34,6a). Zdá se, že pisatelům i jejich posluchačům byla natolik důvěrně známá, že umožňovala polemické vyhocení (Jonáš).

Shrnutí části 1.1

Sloveso רַחֵם *pi., pu.* se vyskytuje u proroků často,⁴⁹ hlavně u Iz, Jer, Oz, ale i u jiných proroků vyjma Nah a Mal. V některých textech ještě zřetelně vystupují původní fyzické konotace pojmu. Sloveso se u proroků vyskytuje jen v odvozených intenzivních kmenech a význam bývá zesílen opakováním, emfatickými vazbami a paralelismy. Subjektem slovesa je zpravidla Bůh sám, třebaže někdy působí prostřednictvím lidí; může jím být také otec či matka, ale i pak se jedná o metaforu Božího jednání.

Význam je častěji kladný než záporný; i v záporném smyslu bývá subjektem Bůh, který může jednat skrze lidi. Objektem může být jedinec, zvláště pokud jde o původní emotivní význam, nebo národ, kmen apod. U proroků se vyskytuje pouze kolektivní předmět, i když může být reprezentován např. patriarchou kmene. Jmenné formy se vztahují k Bohu. Mateřské lůno je privilegovaným místem Božího tvoření. Bůh působí, že se v nitru (Božím či lidském) rozhoří רַחֵם a člověk nalezne milosrdenství

před tváří druhého. Od Boha pochází i milosrdný postoj, který ukládá svým lidským synům.

Pomineme-li výraz děloha a vlastní jména bez zvláštního symbolického významu, nachází se těžiště výskytu kořene **אָרָא** u proroků (48×, tj. polovina všech míst); včetně knih Daniel a Pláč víc než polovina (54:42).⁵⁰ Častý výskyt v přímé řeči zřejmě souvisí s literární formou proroctví.

1.2 רַחֻם, LÁSKA A ZBOŽNOST

Chesed רַחֻם je původní hebrejské jméno, jež se vyskytuje v Písmu poměrně často, zpravidla v singuláru.⁵¹ Z gramatického hlediska se slovo často vyskytuje v ustálené vazbě *prokázat* רַחֻם (komu), ale i samostatně se zájmennými sufixy. Význam slova je natolik specifický, že ho nelze snadno vyjádřit. Při jeho určování na základě Písma se můžeme opřít o výsledky dlouholeté odborné diskuse.⁵²

Slovo רַחֻם je hojně zastoupeno v narativní literatuře, žalmech a chronistickém díle. U proroků se vyskytuje méně často, ale ve zvláštním smyslu: proroci spolu se sapienciální a poexilní literaturou přispěli k rozšíření významu רַחֻם z přátelské lásky na milosrdenství a zbožnost. Není známa etymologie slova ani jisté paralely v semitských jazycích.⁵³ Za původní prostředí רַחֻם se považuje prostředí rodiny, kmene, národa; pozdější vývoj prohlubuje a rozšiřuje význam slova v teologickém a nábožensko-etickém směru.

Základní význam v oblasti mezilidských vztahů

Segolátum רַחֻם původně vyjadřuje konkrétní pomoc blízkému člověku, který se ocitl v tíživé nouzi. Skutek je dobrovolný a pouze mravně závazný, nikoli právně či jinak vynutitelný; je to pomoc v životně důležité věci, kterou nemůže poskytnout nikdo jiný než ten, kdo je o ni požádán. Zpravidla se tak děje v rámci určitého vztahu.⁵⁴

U blízkých vztahů, které stojí na vzájemné lásce a věrnosti, se prokazování רַחֻם jaksí předpokládá: patří sem manželství (Abram žádá Sárú o laskavost, Gn 20,13), příbuzenství (služebník žádá u příbuzných Abraháma o manželku pro Izáka, Gn 24,49; Rút 3,10 aj.),⁵⁵ vztah pána a služebníka (2 Sam 3,8, kde se רַחֻם týká i členů rodiny).

Ve vztazích, které nejsou důvěrné ani blízké, se prosba o רַחֻם obvykle zakládá na nějakém předchozím skutku, který je (mohl by být) charakterizován jako רַחֻם (Josef žádá číšníka o pomoc, když mu předtím dobře vyložil sen, Gn 40,14; umírající David

žádá Šalomouna, aby činil רִצּוֹן synům Barzilaje, který prokázal רִצּוֹן jemu, 1 Král 2,7). רִצּוֹן může být doprovázeno smlouvou či přísahou, ale není to obvyklé. Smlouva a רִצּוֹן v původním významu slova se vyskytují vedle sebe jen zřídka, v politickém kontextu.⁵⁶ Vzácný případ je vztah Davida a Jonatana, kdy obojí, smlouva i רִצּוֹן, pramení z jejich přátelství, jež má lidský i politický rozměr.⁵⁷ Sémantickou blízkost רִצּוֹן a smlouvy však prozrazuje jejich výskyt v podobných kontextech a pozdější vývoj slova רִצּוֹן.

Mezi původní charakteristické rysy רִצּוֹן patří: nouze bližního, zodpovědnost, svoboda a jedinečná možnost pomoci. Svoboda skutku pramení z toho, že ten, kdo koná רִצּוֹן, je ve vyšší pozici nebo ve výhodnější situaci než ten, kdo o tuto pomoc žádá. Význam slova původně označujícího konkrétní skutek může být zvl. v politické oblasti rozšířen na trvalý způsob jednání, zahrnující větší počet lidí, přičemž dochází i k významovému zobecnění.⁵⁸ Rozšíření i zobecnění hraje důležitou roli v teologickém užití רִצּוֹן.

Teologické užití - Bůh jako jednající subjekt

Bůh prokazuje רִצּוֹן jednotlivcům, které si vyvolil za své přátele, zejména patriarchům (Jáko: Gn 32,12; Josef: Gn 39,21-22b), kteří spoléhají na jeho pomoc a zachovávají mu věrnost. Lidé vzývají Boží רִצּוֹן při loučení jako záruku, že kdyby se už nesetkali, Bůh dá רִצּוֹן, které si navzájem dluží (2 Sam 2,6; 15,20; Rút 1,8). Podobný význam mají liturgické formule,⁵⁹ oslavující Boha jako toho, který hojně činí רִצּוֹן. Hojnost רִצּוֹן se chápe jako rozšíření významu slova až k milosrdenství.⁶⁰ Původně se רִצּוֹן týkalo jen vztahu vzájemné věrnosti, jehož narušení znamenalo ztrátu jakéhokoli mravního nároku na רִצּוֹן. Teologické užití u patriarchů má ještě rysy tohoto významu, který odpovídal starému rodovému pojetí Boha.⁶¹

Později, zvláště v liturgických formulích, žalmech apod., se teologický úzus rozšiřuje v dvojím smyslu: místo jednotlivce stojí celý národ, místo podmínky věrnosti přichází bezpodmínečné odpuštění. Rozšíření významu se odráží v lexikální rovině i novým pojmem *rav* (bohatý) *chesed*, רַב־חֶסֶד, který přesahuje חֶסֶד právě tím, že zahrnuje odpuštění.⁶² Kdybychom přirovnali smlouvu mezi Bohem a Izraelem ke smlouvě mezi suverénním pánem a vazalem,⁶³ Bůh je natolik velký a mocný Pán, že ani vzpoura ho neohrozí, může si „dovolit“ odpustit. Izrael ztratil mravní „nárok“ na další ochranu a pomoc, ale Bůh doplňuje to, co chybí z lidské strany, hojností svého חֶסֶד.

Skutky zbožnosti - Bůh jako cíl lidského jednání

V poexilní próze se slovo חֶסֶד třikrát vyskytuje v novém významu, který lze souhrnně označit skutky zbožnosti (vždy pl. *chasedé* חֲסִדִּים). Nehemjáš (13,14) připomíná Bohu zbožné činy, חֲסִדִּים, jež vykonal pro jeho dům. V 2 Kron 35,26 je řeč o Josiášových חֲסִדִּים a z kontextu vyplývá, že se jimi míní obnovení chrámu, zajištění chrámové služby a obnova slavení velikonoc.

Šalomounova modlitba při posvěcení chrámu (v chronistické recenzi) končí prosbou, aby Bůh pamatoval na *chasedé dávid* חֲסִדֵי דָוִד (2 Kron 6,42; srov. Iz 55,3). Za předpokladu, že vazba není zcela jednoznačná,⁶⁴ kontext připouští dvojí výklad: buď může jít o Davidovy skutky příprav na stavbu chrámu (genitiv) nebo o Boží přísliby Davidovi (dativ), které se zčásti naplňují posvěcením chrámu, zčásti se jejich dovršení teprve očekává (viz 2 Sam 7,15). Vazba může být úmyslně dvojznačná, aby zahrnovala obojí význam (srov. podobnou dvojznačnost staré české genitivní vazby *láska Páně*). Obrat se vyskytuje ještě jednou u Deuteroizaiáše (Iz 55,3), kde je spojen s příslibem věčné smlouvy. Není doložen dříve než v exilní a poexilní době.⁶⁵

Dvojí význam חֶסֶד u proroků

U proroků se vyskytuje slovo חֶסֶד vždy ve vztahu k Bohu, a to buď jako k původci nebo jako k cíli חֶסֶד. První význam - Bůh jako původce חֶסֶד - odpovídá teologickému

užití. Druhý význam - Bůh jako cíl **רָצוּן** - se někdy překládá „zbožnost,“ ale v jiném smyslu než v poexilní próze. Skutky nejsou zbožné proto, že by se týkaly chrámu, ale protože vycházejí z poznání Boha (Jer 9,23). Nejde o konkrétní minulé skutky jako např. u Nehemiáše, nýbrž o konání dobra jako životní styl.

Charakteristické je v prorockých spisech prolínání teologického smyslu a zbožnosti.⁶⁶ Zbožností se míní jednání, v jakém má Bůh zalíbení (Jer 9,23), protože je mu vlastní (Mich 7,18) a očekává je od lidí (Zach 7,9) spíš než oběti (Oz 6,6). Takové jednání je plodem obrácení (Jl 2,13; Oz 12,7) a pokorného chození s Bohem (Mich 6,8), je Božím darem (Oz 2,21), o němž je třeba prosit (Oz 10,12). K významu slova **רָצוּן** patří dobré skutky, věrnost, spravedlnost, jak dokládá řada synonym i antonym (srov. Oz 4,1-2; Zach 7,9-10). Lidi, kteří tak jednají, nazývá prorok *chasydy* **אַנְשֵׁי־חַסִּדִּים** ve verši Iz 57,1, jehož etická výpověď s dvojitým opakováním paralelního slova *spravedlivý* **הַצְדִּיק** na začátku i na konci verše je blízká sapienciální literatuře. Ta však rozvíjí motiv odplaty zbožnosti u Boha, u proroků téměř nepřítomný; pro ně je motivací k jednání v duchu **רָצוּן** Boží zalíbení, srov. Iz 53,10-11.⁶⁷

רָצוּן může znamenat i lásku k Bohu (Jer 2,2) jako odpověď na Boží lásku k Izraeli (Jer 31,3).⁶⁸ Jestliže Bůh vytýká svému lidu, že jeho láska **רָצוּן** je nestálá (Oz 6,4), pak tato výtka zahrnuje obojí rozměr - lásky k Bohu i bližnímu. Snad právě v tomto smyslu lze chápat i nejasný verš z Izaiáše (40,6), že všichni lidé (dosl. všechno tělo), jsou jako tráva a jejich **רָצוּן** je jako polní kvítí, kdežto slovo Páně trvá navěky. V protikladu k lidské slabosti stojí Boží slovo jako záruka stálosti **רָצוּן**.⁶⁹

Adjektivum **רַחֵם** se o Bohu užívá v Bibli jen jednou, u Jeremiáše (3,12), kde Bůh říká: nerozhněvám se, *neboť jsem milosrdný* - *ki chásid* ^a**אֲנִי רַחֵם**. Výraz lze vidět v souvislosti s ozvěnami liturgické formule (Jer 32,18) a žalmu díkyvdání (Jer 33,11). U Izaiáše **רָצוּן** paralelně s **רַחֵם** (Iz 54,8.10) vyjadřuje stálost něžného milosrdenství, zdůrazněnou adjektivem *věčný*; *ve věčné lásce jsem se nad tebou*

smiloval רַחֲמֵיךָ עִוְלָם בְּחֶסֶד. Jonášův žalm vzývá Boha jako zosobněné milosrdenství, s příponou, jež je přivlastňuje lidem (Jon 2,8).²⁰ Ti se však o ně mohou sami připravit (srov. Jer 16,5), רַחֲמִים a חֶסֶד patří mezi dary, které Bůh na čas odnímá spolu se svým pokojem.

Ozeášova a zároveň Boží soudní pře s nevěrnou manželkou (Oz 1-3) vrcholí tím, že Ozeáš přijímá nevěrnou ženu zpět a Bůh uzavírá novou smlouvu s Izraelem. Dává své nevěstě věnem חֶסֶד a רַחֲמִים spolu se spravedlností a právem, aby je mohla používat navždy (2,21). Jeremiáš později dovede tuto myšlenku až k překvapivému obrazu: dar nového srdce jako nezbytný předpoklad k poznání Boha a životu podle nové smlouvy (Jer 31,31.40). Příklad nové smlouvy a חֶסֶד někdy stojí vedle sebe, ale smlouva má jiné konotace než dříve: je charakterizována jako smlouva pokoje (Iz 54,10), věčná smlouva (Iz 55,3); není spojována s Mojžíšem, ale s Noemem (Iz 54,8-10) a patriarchy - Boží חֶסֶד vůči Jákobovi a Abrahámovi má význam smlouvy (Mich 7,20; srov. Iz 63,16). *Chasde David* דָּוִד חֶסְדֵי u Izaiáše (55,3) se vztahuje k celému národu, ne už jen k Davidovu domu (ale viz též Iz 16,5 - Davidův trůn bude upevněn v חֶסֶד).

Shrnutí části 1.2

Hebrejské slovo חֶסֶד souvisí s meziosobními vztahy a označuje původně konkrétní čin nebo trvalé jednání, jímž (situačně) výše postavená osoba pomáhá osobě (situačně) níže postavené, přičemž skutek je jen mravně závazný a ten, kdo ho prokazuje, má svobodu rozhodnout se jinak.

Charakteristické rysy světského užití do jisté míry přetrvávají i v teologickém užití. Třebaže חֶסֶד se týká jen vztahu vzájemné věrnosti, Bůh svému lidu odpouští jeho nevěrnost a obnovuje vztah hojností svého חֶסֶד. Význam slova se rozšiřuje, zahrnuje i odpuštění a blíží se milosrdenství. Významový posun se odrazil v lexikální rovině tím, že vznikl zvláštní teologický termín רַב־חֶסֶד. V poexilní próze se objevil nový význam, *pl.* רַב־חֶסֶד, zbožné skutky při obnově chrámu.

Proroci užívají **רָצוּן** v dvojím smyslu: teologickém (viz výše) a náboženském, který se liší od zbožných skutků v poexilní próze tím, že je obecný, neoznačuje konkrétní činy, a má vztah k etické rovině mezilidských vztahů. U proroků, na rozdíl od sapienciální literatury, je motivací k **רָצוּן** téměř výhradně Boží zalíbení. V prorockém užití slovo **רָצוּן** zahrnuje celý Dekalog i novou smlouvu jako životní cestu člověka s Bohem.

Z hlediska výskytu není slovo **רָצוּן** nijak typické pro knihy proroků - mnohem častěji se vyskytuje v narativních knihách, žalmech a sapienciální literatuře - nicméně proroci rozvinuli specifický význam slova blízký lásce a zbožnosti. Teologický a lidský aspekt se do značné míry prolínají a společně ústí v pojem nové smlouvy.

1.3 חָנַן/חֲנִין, SMILOVAT SE, MILOST

Kořen חָנַן má paralely v semitských jazycích.²¹ Sloveso *chánan* חָנַן vyjadřuje laskavý příklon projevený skutkem²² se zvláštním zřetelem k osobě příjemce a daru. Jméno חֲנִין původně označuje krásu vyzařující z nitra. Užívá se jen singulár, vzácně s příponou, jež se vztahuje k nositeli חָנַן.²³ Vazba *najít milost v něčích očích* znamená, že se vnitřní krása člověka stane zjevnou druhému, jímž je vždy někdo výše postavený; u Jer 31,2 osoba není jmenována, ale z kontextu vyplývá, že je jí Bůh. Postřehnout vnitřní krásu druhého už je Boží dar, což vyjadřuje obrat *dát někomu milost před něčí tváří*.²⁴ Odtud lze vyvodit teologický význam חֲנִין, jímž je milost (lat. *gratia*; srov. adverbium *chinnám* חֲנָמָה *zdarma*, lat. *gratis*, Iz 52,3.5; Jer 22,13; Ez 6,10; 14,23; Mal 1,10).

Chánan חָנַן *q.* znamená prokázat někomu přízeň jako odpověď na projevenou nebo zjevnou potřebu; „někdy by se téměř dalo nahradit slovesem *odpovědět*.“²⁵ Často se pojí s חָנַן ve významu *smilovat se* (viz Ex 33,19); z proroků ho užívá jen Am 5,15 (neobvyklý soudní kontext); Iz 26,10; 27,11 (v negat. smyslu); 33,2 (imp. *smiluj se* חָנִינִי); 30,18-19 (emfatická vazba) a Mal 1,9. Vedle *qalu* se užívá *hitpael* s významem prosit o smilování (Oz 12,5), vzácně *nifal* (jediný výskyt Jer 22,23 *úpět*). Od *hitpaelu* je odvozeno slovo *t'chinná* תְּחִינָה, prosba o smilování, ale i *smilování*.²⁶ Pouze u Jer 16,3 se nachází jméno *ch^aníná* חֲנִינָה, *q.*, *milosrdenství*.²⁷ Vedle obou deverbativ se vyvíjel paralelně dvojí význam חֲנִין: *milost* a *krása*, až se druhý význam osamostatnil: ve zvolání חֲנִין חֲנִין Zach 4,7 lze ještě vnímat obojí.²⁸ Abstraktní plurál *tachanúním* תְּחִינֹתַיִם vyjadřuje prosby o smilování (Jer 3,21; 31,9) a spolu s חֲנִין tvoří dvojnásobný přívlastek ve vazbě *duch milosti a proseb o smilování*, רִיחַ חֲנִין וְתְּחִינֹתַיִם, kde je patrné dvojí zaměření milosti: dar a osobní dispozice.²⁹ Jen o Bohu se užívá adj. *channún* חַנּוּן, nejčastěji paralelně s חֲנִין v ustálené vazbě (Jn 4,2; Jl 2,13, jiné pořadí než v Ex 34,6).

Shrnutí části 1.3

Kořen חָנַן/חֲנִן není u proroků příliš častý, snad proto, že „milost nemůže koexistovat se soudem.“⁸⁰ Vyskytují se zde různé slovesné a jmenné tvary, z toho חֲנִינָה jen u Jer 16,3.

Význam kořene tíhne k osobě příjemce, k jejímu půvabu a nouzi, jež ji disponuje k přijetí milosti, o niž prosí (וַתִּחַנְּנֵנִים , וַתִּחַנְּנֵהָ). Chybí zde rys vzájemnosti a trvání, חָנַן je spontánní odpovědí na potřebu druhého. Bůh je milostivý (חֲנִינִי), dává milost (חֲנִן).

Kořen se užívá obvykle v ustálených vazbách, u proroků převládá teologický význam.

1.4 DALŠÍ VÝRAZY

1.4.1 חוס a חמל, lítost a soucit

Sloveso *chús* חוס (jen *q.*), *litovat*, *soucítit*, *ušetřit* vyvolává představu plačících očí (ustálená vazba se subjektem *oko*). V Písmu se vyskytuje převážně v teologickém významu, nejčastěji se zápořem. Je otázka, zda velká koncentrace slova u proroků (15 z 24 míst), zvláště u Ezechiela (9), souvisí s další výraznou oblastí výskytu: právními zákazy.⁸¹ Existují domněnky, že slovo přešlo do soudní praxe jako termín pro zmírnění trestu nebo mělo homileticko-parenetický význam a Ezechiel, snad sám kněz, ho použil v proroctvích zkázy Jeruzaléma (Ez 24,14 aj.). I jiní proroci tímto slovem většinou vyjadřují dopadající Boží trest; výjimečně i Boží slitování jako úplné prominutí trestu (Ez 20,17; Jon 4,11), o něž mají prosit kněží při kající liturgii (Jl 2,17).

Se slovesem חוס se obvykle pojí synonymum *ch-m-l* חמל, jež znamená emocionální soucit projevený činem (Jer 15,5), někdy ve smyslu *ušetřit* (Iz 9,18).⁸² Sloveso se vyskytuje se zápořem jako charakteristika krutosti nepřátel (Hab 1,17 aj.)⁸³ nebo nevyhnutelnosti Božího trestu (Zach 11,6; Iz 30,14; Jer 50,14; 51,3; popř. též Iz 9,16⁷ s emendací v ⁴BHS), vzácněji i v kladném smyslu: Bůh je shovívavý jako otec k synu, který mu slouží (Mal 3,17); slitovává se pro své jméno (Ez 36,21); vykupuje svůj lid svou láskou a slitovností, *chemlá* חמלָה (Iz 63,9; jméno je doloženo jen zde a v Genezi 19,16). Jiné deverbativum, *machmal* מַחְמַל (Ez 24,11 par. s מַחְמַד), označuje chrám jako předmět hluboké touhy a lítosti.

1.4.2 נחם, ušetřit zlého, potěšit

Kořen *n-ch-m* נחם se vyskytuje u proroků jen v odvozených slovesných kmenech *ni.*, *pi.* a *pu.* a jako deverbativní jméno. Význam intenzivních kmenů je *potěšit*, *být potěšen*. Reflexivní kmen má celou šíři významů, které spojuje dvojí důraz: rozhodnutí

a emoce. Rozhodnutí se u proroků týká trestu, přivolaného hříchem. Bůh může spravedlivý trest zrušit (סָלַח), když lidé změní své chování,⁸⁴ na přimluvy proroka⁸⁵ nebo aby je trest zcela nezničil. Jindy Bůh nechává trest dopadnout, což může být také vyjádřeno slovy pomsty.⁸⁶ Zvěstný titul Nahum נִוְחָם uvádí proroctví pomsty nad nepřáteli. „Slovesu סָלַח ve všech významech je společná snaha nějak ovlivnit situaci: změnit běh událostí [...], je-li význam slova zaměřen do přítomnosti; ovlivnit rozhodnutí, míří-li do budoucna; přijmout důsledky činu [...] nebo naopak se od nich emocionálně oddělit, směřuje-li do minulosti.“⁸⁷ Bůh lituje minulého neštěstí více než lidé svých zlých cest.⁸⁸

Nejčastěji se slovo vyskytuje u Izaiáše (typický Deuteroizaiášův výraz) ve významu potěšit (*pi.*), který zná i Jeremiáš a jiní proroci.⁸⁹ Zdrojem útěchy nejsou nikdy slova, ale Boží činy, které mění situaci.⁹⁰ Kořen vyjadřuje i lidskou snahu utěšit (zvláště po smrti blízké osoby), která však může být marná.⁹¹ Ezechiel užívá výraz ve zvláštním smyslu: potěšit se údělem druhých (*ni.*).⁹² Odvozené jméno se vyskytuje jen dvakrát ve významu blízkém milosrdenství.⁹³ Subjektem slova je u proroků většinou Bůh.

1.4.3 סָלַח a jiné výrazy pro odpuštění

Kořen *s-l-ch* סָלַח se užívá jen o Bohu a vyjadřuje odpuštění hříchů, zvláště při smírčím obřadu; původně se pojí se synonymem *k-p-r* כָּפַר⁹⁴ a s výrazy pro hřích (*chátá* חָטָא, *peša* פָּשָׁע, *avón* עֲוֹן). Tyto termíny proroci většinou neužívají v původním, technickém smyslu, ale vyjadřují jimi souhrnně provinění lidu, zvláště hřích nevěry a modloslužby, ale i lidské bezpráví.⁹⁵ Kořen סָלַח užívá z proroků hlavně Jeremiáš, vždy s kolektivním subjektem. Bůh hledá jednoho spravedlivého, aby mohl odpustit všem; později ohlašuje úplné vymazání hříchů při uzavření nové smlouvy.⁹⁶ Kořen כָּפַר znamená přikrýt, smýt vinu a užívá se pouze o Bohu nebo o rituální smírčí oběti, kterou mu přináší kněz.⁹⁷

Odpuštění vyjadřuje také spojení *násá ávón נָשָׂא עֲוֹן*, *nést hřích* nebo *vinu, hanbu*.

Subjektem může být Bůh i člověk.⁹⁸ Ezechiel zdůrazňuje myšlenku individuální odplaty, jež omezuje důsledky hříchu⁹⁹ a Bůh mu dává prorocký úkol, aby symbolicky nesl hřích severního a jižního království na pravém a levém boku svého těla; tím se jen naznačuje, že lid trpí ve vyhnanství zaslouženě.¹⁰⁰ Bůh sám nese lidskou vinu, to znamená, že ji nejen snáší, ale aktivně bere na sebe a odpouští.¹⁰¹ U Deuteroizaiáše se vyskytuje text, v němž nese hřích mnohých jeden spravedlivý, úzce spojený s Bohem, který splní Boží záměr a ospravedlní mnohé.¹⁰²

Shrnutí části 1.4

Milosrdenství se projevuje v oblasti fyzického a duchovního zla soucitem a snahou změnit úděl trpících, jak v mezilidských vztazích, tak i ve vztahu Bůh-člověk. Fyzické zlo vyvolané hříchem označuje Písmo jako trest. Bůh má soucit se svým lidem, když trpí (1.4.1), snaží se odvrátit zlo, které působí hřích, nebo poskytnout účinnou útěchu, jestliže zlo už dopadlo (1.4.2). Duchovního rozměru viny se týká odplata za hřích. Člověk může být s druhým solidární jen do určité míry; Ezechiel klade důraz na to, že každý nese svůj vlastní hřích. Bůh však úplně odstraňuje hřích svým odpuštěním, na němž dává člověku aktivní podíl (1.4.3).

1.5 ROZDÍLNOST A SYNONYMITA VÝRAZŮ

1.5.1 Rozdílnost

Rozdíly mezi jednotlivými výrazy se týkají polarity mezi citovým a volním prvkem, tvarosloví, frekvence výskytu, orientace na subjekt či objekt, možnosti užití s lidským subjektem, významových odstínů atd. K polaritě mezi citovým a volním prvkem lze uvést, že některá slova snad původně více zdůrazňují emoci (רחם/רחמים *pi.*, חן/חַנּוּן, חוס *ni.*), jiná vůli a čin (חָסַד, חָסַד *ni.*, סלח a syn.); ale je třeba zdůraznit, že toto rozlišení je umělé z hlediska biblického pojmu milosrdenství, který zahrnuje cit i čin.

Z hlediska tvarosloví ne všechny kořeny se vyskytují ve slovesné i jmenné formě.

Např. חָסַד je doloženo jen ve jmenných tvarech, naopak חוס jen jako sloveso. Jméno רַחֲמִים je pravděpodobně denominativum, jiná jména se považují za deverbativa: חן, חֲמוּס, חֲמוּסָה, חֲמוּסָה.¹⁰³ U některých sloves je doložen jen *qal* (חוס), u jiných jen odvozené kmeny (חוס *pi.*, *pu.*, *ni.*, mimo proroky i *hitp.*; רחם *pi.*, *pu.*, pouze v Ž 18,2 *qal*).

Výskyt slov je velmi různý: např. jméno חָסַד je vzhledem k vysoké frekvenci v Písmu u proroků relativně vzácné, kdežto sloveso חוס je obecně vzácné, ale v naprosté většině se vyskytuje u proroků, a stejně hojně se u nich vyskytuje i kořen רחם.

Absolutní součty naznačují, že proroci vyjadřují milosrdenství nejvíc kořenem רחם (50×); druhý nejčastější je kořen נחם (49×), dále חָסַד (26×), חן/חַנּוּן (20×, zvl. חַנּוּן), חוס (15×), חמל, כפר, נָשָׂא עוֹן (vždy 13×) a סלח (7×). Tyto údaje však neříkají nic o tom, jestli se slova vyskytují v kladném nebo záporném smyslu, což bývá různé.

Z rozložení výskytu výrazů u jednotlivých proroků lze usoudit, že nejrozšířenější je kořen רחם (užívá ho 10 proroků), dále נחם (9), חן/חַנּוּן (8), חָסַד (7), נָשָׂא עוֹן, חוס, חמל (5), כפר (3) a סלח (2). Výrazy חוס a חמל jsou typické pro Ezechiela, což snad

souvisí s kněžským prostředím jeho původu; jen vzácně se však u něj vyskytuje רחם a vůbec חן ani חסד. Výraz נשׂא עֵוֹן nejčastěji užívá Izaiáš a Ezechiel. Izaiáš a po něm Jeremiáš nejvíc ze všech proroků užívají výrazy רחם a נחם. Pro Ozeáš jsou typické kořeny רחם a חסד; kořen חן/חנן užívá nejvíc Jeremiáš a pak Izaiáš. Jméno חן se u proroků vyskytuje zřídka, jeho význam postupně přebírá חסד.

Některá slova pro milosrdenství jsou více orientována na subjekt (רחם a חסד), jiná na objekt (חן/חנן). Některé kořeny připouštějí lidský i božský subjekt (רחם, חסד, חן/חנן, נשׂא עֵוֹן, נחם), jiné se užívají jen o Bohu (כפר, סלח, חוס). Významové rozdíly vyplývají z etymologie a z původního prostředí slov. חסד si uchovalo jistý rys sociální spravedlnosti jako záruky života, kdežto רחם, pramenící z přirozené tělesné i duševní jednoty subjektu s objektem, nemá tak úzký vztah ke spravedlnosti a dokonce se s ní někdy rozchází (např. matka v zájmu dítěte). Protože cílem je v obou případech zachování života druhého a motivací láska, mohou se výrazy za určitých okolností stát synonymy.

1.5.2 Synonymita

K sbližování významů došlo postupně. Proroci jsou svědky rozšíření významu חסד až k milosrdenství, slova חסד a רחמים se objevují vedle sebe jako synonyma (Oz 2,21; Zach 7,9). Boží חסד je vždycky dar. Proroci poznávají a hlásají, že samo trvání Izraele je projevem Boží milosrdné lásky. Proto se ve vztahu k milosrdenství objevuje i výraz milovat *ahav* אהב¹⁰⁴ a synonyma. Paralelně se vyskytuje i slovo obrátit se, *šuv* שׁוּב (zejm. *hi.* změnit něčí úděl), obrazná vyjádření (neskrývat svou tvář aj.), slova záchrany (*ješúa* יְשׁוּעָה, *góél* גֹּאֵל) a výrazy nést *násá* נָשָׂא (lid), dát *nátan* נָתַן, poznání (Pána) *jáda'a* יָדַע, věrnost *emét* אֱמֶת, spravedlnost *cedek* צְדָק, právo בְּבוֹשֶׁפֶט, dobro טוב aj.

O sblížení významů svědčí plurál חַסְדֵי־רַחֲמִים (Iz 63,7), paralelní k רַחֲמִים (Ž 25,6; Pl 3,22) a pozdní spojení *chasdé rachamím* חַסְדֵי־רַחֲמִים nebo *rachamé chasdó* חַסְדֵי־רַחֲמִים (1 je sufix přivlastňující 3. os.) doložené v kumránských spisech (1QS 1,22; 2,1). Snad původně první výraz (רַחֲמִים) znamenal postoj a druhý (חַסְדֵי) jeho konkretizaci, a pak se zaměnily. Paralelní výskyt obou dvojic svědčí o výrazné synonymitě obou výrazů.¹⁰⁵

1.5.3 Řecké ekvivalenty

Septuaginta překládá חַסְדֵי a někdy i רַחֲמִים a חַסְדֵי־רַחֲמִים obvykle slovem ἔλεος. Slovesa חַסְדֵי a רַחֲמִים *pi.*, ale i חַסְדֵי a רַחֲמִים překládá slovesem ελεεῖν.¹⁰⁶ Kromě toho užívá pro חַסְדֵי *pi.* a רַחֲמִים *pi.* sloveso οἰκτίρειν. Postupně se vytrácí rozdíl mezi οἰκτίρειν a ελεεῖν nebo οἰκτίρμος a ἔλεος.¹⁰⁷ Ekvivalentem רַחֲמִים je οἰκτίρμοι, ale Boží zachraňující milosrdenství se zpravidla překládá ἔλεος. Slova חַסְדֵי a רַחֲמִים překládá LXX χαρις.

V pozdním judaismu se pro רַחֲמִים ujal výraz σπλάγχνα, původně vnitřnosti rituální oběti, který se začal užívat pro sídlo a cit milosrdenství a zcela nahradil οἰκτίρμοι. Obě synonyma užívá Nový zákon (Flp 1,8; 2,1; Kol 3,12; 1 Jan 3,17).¹⁰⁸ Pavel užívá pro Boží milosrdenství někdy ἔλεος, zejména když probírá dějiny spásy (Řím 15), ale událost spásy je pro něj χαρις. Zachariáš zpívá o Kristu, který přichází z nitra Božího milosrdenství (σπλάγχνα ἔλεους, Lk 1,78), aby navštívil svůj lid.¹⁰⁹ Synoptikové užívají výraz σπλάγχνίζομαι jen o Ježíšově soucitu (Mk 6,34; 8,2) a v podobenstvích o Božím milosrdenství;¹¹⁰ Ježíš blahoslaví ty, kdo jsou ἐλεήμονες (Mt 5,7 aj.) a když vybízí k následování milosrdného Otce, užívá o Bohu i lidech adjektiva οἰκτίρμος (Lk 6,36). Janovský pojem ἀγάπη¹¹¹ není vzdálen milosrdenství, jak je chápou proroci: pouto jednoty mezi těmi, kdo mají společnou přirozenost (חַסְדֵי); ti, kdo jsou přijati za vlastní, na něm mají účast a dostávají darem (חַסְדֵי) schopnost milovat (חַסְדֵי, srov. Dt 6,5; Lv 19,18), která zahrnuje i odpuštění nepřítelům (teologické užití חַסְדֵי).

Shrnutí části 1.5

Výrazy, jimiž proroci vyjadřují milosrdenství, mají rozdílné i společné rysy. Společným jim je širší význam milosrdenství jako láskyplného příklonu k potřebné osobě ve snaze zlepšit její situaci, odstranit příčinu neštěstí, poskytnout útěchu atd.; všechny výrazy spojuje citový a volní prvek; jejich subjektem je u proroků nejčastěji Bůh a adresát bývá kolektivní. Mezi jednotlivými slovy jsou rozdíly, které se týkají zdůraznění citu nebo vůle, slovních tvarů a jejich použití, zaměření na subjekt či objekt, možnosti užití o člověku, významových odstínů atd. V pozdním židovství mizí rozdíl mezi kořeny מַחֲסִי , רַחֲמִים a חַנּוּן (s výjimkou חַסְדִּים), jak dosvědčuje spojení $\text{רַחֲמִים וְחַסְדִּים}$, jež zná i Nový zákon jako $\sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\gamma\chi\nu\alpha \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$ (Lk 1,71). Septuaginta překládá רַחֲמִים zpravidla $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$; obvyklým ekvivalentem רַחֲמִים je *pl.* οἰκτίρμοί a v NZ rovněž $\sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\gamma\chi\nu\alpha$.

1.6 SOUHRN LEXIKÁLNÍ ČÁSTI

Pojem milosrdenství vyjadřují proroci několika různými kořeny, které mají společný základní význam, ale specifickým způsobem ho obohacují. Kořen **רחם** znamená něžné milosrdenství, původně mateřské lůno nebo otcovské nitro. Slovo **רחמי**, věrná láska, má u proroků širší význam milosrdné Boží lásky, která lidem odpouští a jejíž následování znamená pravou zbožnost. Kořen **תנן** zdůrazňuje, že milosrdenství je zdarma daný dar. Boží schopnost „změnit plán“ pro záchranu člověka vyjadřuje kořen **ניחם** *ni*. Odvrácení zla přináší útěchu, pro niž se užívá kořen **פיו** *pi.*, *pu*. Milosrdenství se vyjadřuje lítostí nad lidským utrpením **חיס**, soucitem a slitovností **חמל**, ale i odpuštěním vin **כפר**, **נשא עון**, **סלח**. Milosrdenství vždy zahrnuje cit a čin. Proroci mluví především o Božím milosrdenství k lidem, které se projevuje skutky záchrany. Bůh žádá milosrdenství od lidí, protože je stvořil a přijal za vlastní. Jeho milosrdenství tak, jak je chápou proroci, je něžné pouto jednoty **רחם** i věrná odpouštějící láska **רחמי**, která chce vést toho, kdo ji přijímá darem **תן/תן**, k podobnému jednání.

2 LITERÁRNÍ ROZBOR TEXTŮ

Druhá kapitola je věnována literárnímu rozboru prorockých textů, které hovoří slovem i obrazem o milosrdenství. Jelikož není možné probrat všechny úryvky stejně podrobně, jsou seskupeny tak, aby vybrané texty reprezentovaly určitá témata. Celek tvoří tři části. Po úvodním navázání na téma vyznání víry v Boží milosrdenství se první část snaží vystihnout přítomnou situaci soudu, jak ji vnímají a vyjadřují proroci; druhá část zahrnuje tradiční obrazy, jimiž proroci připomínají Boží milosrdenství; třetí

část se obrací k příslibům naděje na vykoupení. Vybrané texty jsou uvedeny v plném znění (ČEP), klíčové pojmy i hebrejsky (BHS), zasazeny do kontextu a probrány se zřetelem na význam milosrdenství. Ostatní texty se uvádějí jen v souvislosti s vybranými úryvky.

2.1 KDO JE BŮH JAKO TY? Mich 7,18-20; Jl 2,13-14

¹⁸Kdo je Bůh jako ty, který snímá nepravost (נְשִׂיאַ עֲוֹן), promíjí nevěnost (פְּשָׁעַ) pozůstatku svého dědictví! Nesetrvává ve svém hněvu, neboť si oblíbil milosrdenství (חַסְדִּי). ¹⁹Opět se nad námi slituje (יִרְחַמֵּנוּ יְיָ), rozšlape naše nepravosti (עֲוֹנוֹתֵינוּ). Do mořských hlubin vhodíš všechny jejich hříchy (חַטָּאוֹתֵיהֶם), ²⁰prokážeš věrnost Jákobovi, milosrdenství (חַסְדִּי) Abrahamovi, jak jsi za dnů pradávných přísahal našim otcům. *Mich 7,18-20*

Micheášovo proroctví, v němž se střídají hrozby a přísliby, vrcholí v závěru vyznáním víry v Boží milosrdenství. V předchozím textu (7,8-10) se pokořená země (Judsko) obrací k své nepřítelkyni (Asýrii) a nepřímo říká Bohu, že chce nést (נִשָּׂא) jeho hněv, protože proti němu hřešila (חָטְאָה), dokud on sám neurovná její spor. Po přiznání viny následuje Boží příslib obnovy (vv. 11-13) a obraz Boha jako pastýře svého lidu s odkazem na exodus (vv. 14-17; srov. 6,4). Otázka nepřítelkyně: „Kde je [...] tvůj Bůh?“ (v.10) předjímá otázku, již začíná vyznání víry: „Kdo je Bůh jako ty?“ (v. 18).

Vyznání spojuje dvě témata: milosrdenství a smlouvy. V první části převažuje význam odpouštějícího milosrdenství, vyjádřený sedmkrát (včetně prvního חַסְדִּי); druhé téma (smlouva s praotci) se týká věrnosti a vytrvalého prokazování milosrdné lásky (חַסְדִּי).

Text používá nezvyklým způsobem sloveso *přejít* (עָבַר) ve smyslu *prominout* těžký přestupek (פְּשָׁעַ). Vyzdvihuje Boží moudrost, která nezavírá oči před zlem, ale dokáže ho shovívavě přejít (nezůstat u něj).¹² Úplnost odpuštění vystihuje obraz vhození

hříchů do hlubin moře, symbolizující jejich naprosté zničení.¹³ Zvolání „Kdo je Bůh jako ty?“ připomíná Mojžíšovu píseň.¹⁴ Jako Bůh vysvobodil Izraele z moci vnějších nepřátel, když „smetl do moře koně i s jezdcem“ (Ex 15,1), tak nyní a vždycky vysvobozuje z moci vnitřního nepřítele - hříchu (Mich 7,18-20).

Joel užívá známé liturgické formule (Ex 34,6), obohacené o další výraz milosrdenství (*lituje zlého*, viz výše, 1.4.2) ve výzvě k obrácení (Jl 2,12-14) v rámci kající liturgie (Jl 2,1-17):

¹³Roztrhněte svá srdce, ne oděv, navraťte se k Hospodinu, svému Bohu, neboť je milostivý (יְהוָה רַחוּם) a plný slitování (יְהוָה רַחוּם), shovívavý (יְהוָה רַחוּם) a nejvšměšnější milosrdný (יְהוָה רַחוּם). Jímá ho lítost nad každým zlem (יְהוָה רַחוּם). ¹⁴Kdo ví, nepojme-li ho opět lítost (יְהוָה רַחוּם) a nezanechá-li za sebou požehnání, a zase budou obětní dary a úlitby pro Hospodina, vašeho Boha. *Jl 2,13-14*

Jinak vyznívají též slova z úst Jonáše,¹⁵ který odmítá přijmout, že Boží milosrdenství se týká i nepřátel Izraele, když činí pokání.¹⁶ Spíše než proroctví je však kniha Jonáš psána jako satira na proroctví, přesněji řečeno jako literární útvar, jehož žánr se vymyká jednoznačnému zařazení.¹⁷ Má hluboký teologický význam.

2.2 PŘÍTOMNOST SOUDU

Vystoupení předexilních proroků¹⁸ odpovídá době, která se navenek zdála být obdobím vnějšího blahobytu, nicméně státní struktury, kult i společnost byly proniknuty krutostí, bezprávím a lží. Proroci probouzejí svědomí lidu, aby se vrátil k svému Bohu, zároveň však s Bohem živě prožívají jeho zápas o lid, podobně jako Mojžíš na Sinaji.

2.2.1 Soud a milosrdenství, Oz 1 - 3; 4,1

První tři kapitoly Ozeáše jsou paradigmatickým prosvětlením o milosrdenství v situaci soudu. Ozeášovo manželství symbolizuje Boží vztah k Izraeli, který je ohrožen dlouhodobou lidskou nevěrou. Kapitoly 1 - 3 se dělí na menší celky: kapitola 1 (soud); 2,1-3 (příslib); 2,4-15 (soudní pře); 2,16-25 (smlouva); kapitola 3 (trest a obnova manželství).

V první kapitole se často opakuje jméno Bůh (6×) spolu se symbolickými jmény dětí, na nichž Bůh ústy proroka („řekl: pojmenuj“, vv. 4, 6, 9) ukazuje současný stav země; typickými kořeny jsou *smilnit* (o modlářství lidu, v. 2), *smilovat se* אָרַח (4×) a *odpustit* נָשָׂא (o Bohu). Několik motivů předznamenává celé proroctví: spojení Boha s prorokem (Ozeášovo manželství - Boží vztah k Izraeli; manželka a děti - Izrael), soud a nevěra, milosrdenství a smlouva. Po výzvě k přijetí Gomery za manželku je vynesena trojice soud prostřednictvím jmen. První jméno připomíná krvavý převrat, jímž byl dosazen na trůn Jehů, pradědeček Jarobeáma II., a ohlašuje zánik království (vv. 4-5, slovní hříčka mezi dolinou Jizreel a Izraelem); druhé oznamuje ukončení Božího milosrdenství vůči Izraeli (vv. 6-7, slovní hříčka mezi slovy dcera a dům); třetí stručně a důrazně ohlašuje zrušení smlouvy, což je vyjádřeno negací slov „můj lid“ a „váš Bůh“.

Milosrdenství je obsahem jména Ozeášovy dcery. Ve vv. 6b-7a se čtyřikrát ozývá kořen אָרַח:

^{6b}Řekl mu: „Pojmenuj ji Lórucháma (לֹא רַחֲמָהּ), protože nadále nebudu izraelskému domu milostiv (לֹא אֲרַחֵם עוֹד אֶת־בֵּית־יִשְׂרָאֵל); dost jsem jim promíjel (נָשָׂא אֶת־אֲשָׁרָם). ^{7a}Domu judskému však budu milostiv (אֲרַחֵם).“ Oz 1,6b-7a

Jméno לֹא רַחֲמָהּ (v. 6b) tvoří zvukový i významový protiklad k Božímu jménu אֱלֹהֵי רַחֲוּם (Ex 34,6). Jméno vyjadřuje podstatu osoby: Bůh je milosrdný a člověk stále potřebuje milosrdenství. Když Bůh odpírá Izraeli své milosrdenství, je to podobně nepřirozené jako když otec nazve svoji novorozenou dceru jménem לֹא רַחֲמָהּ (ta, jíž se nedostává milosrdné otcovské lásky). Následující komentář (závěr v. 6) význam jména potvrzuje a zdůrazňuje. Kořen אָרַח se objevuje i ve v. 7, někdy považovaném za pozdní

dodatek. Závěr verše 6b a následující půlverší 7a mají chiastickou strukturu, kterou tvoří dvě věty hlavní, každá se slovesem **סָפַרְתִּי** (jehož předmětem je poprvé dům izraelský, podruhé judský), a dvě na nich závislé věty vedlejší, jejichž tématem je odpuštění a záchrana.¹¹⁹ Výraz *dost jsem jim promíjel* je vyjádřen emfatickou vazbou kořene **נָשַׁח** s významem odpuštění. Jméno **לֵא לְרִחֻמָּה** se opakuje ještě ve v. 8, který oznamuje narození dalšího syna. Zmínka o odstavení, která chybí v paralelním verši 6, může mít pro moderního čtenáře význam svědectví, že ve skutečnosti dceři nechyběla mateřská láska a péče. V této souvislosti je třeba zmínit, že většina moderních badatelů pokládá Ozeášovo manželství za skutečné, nikoli pouze symbolické.

Kořen **רָחַם** má v daném kontextu i širší význam lásky - základního pouta mezi Bohem a Izraelem. Lóruháma je nejen neomilostněná; je vyloučena ze vztahu lásky.¹²⁰ I když Ozeášův dialekt neobsahuje mnoho aramaismů, jeho způsob užití některých slov nese stopy vlivu aramejštiny, v níž kořen **רָחַם** znamená i milovat. Ozeáš používá tohoto kořene k vyjádření láskyplných vztahů, jejichž typickým projevem je milosrdenství (otec a dcera, Bůh a jeho lid). První kapitola však končí slovy soudu.¹²¹

Po ohlášení soudu je vsunuto samostatné proroctví (Oz 2,1-3), směřující do vzdálenější budoucnosti (srov. idea sjednocení Judy a Izraele v Oz 2,2), které kompozičně vyvažuje předchozí soud. Příslib Oz 2,1 navazuje na Boží příslib Abrahámovi, že jeho potomků bude jako písku. Znovu zaznívají jména Ozeášových dětí, tentokrát v pozitivním smyslu. Jména Můj lid a Milovaná **רִחֻמָּה**, daná izraelským synům a dcerám, vyjadřují obsah smlouvy.

³Řekněte svým bratřím: „Lide můj“, svým sestrám: „Omilostněná“ (**רִחֻמָּה**).

Oz 2,3

Autor (či redaktor, snad některý z Ozeášových žáků) neváhá stavět vedle sebe výroky s protikladným významem. Autorským záměrem je zde zřejmě snaha vyjádřit, že Boží soud, jakkoli definitivně vyhlášený, není nikdy neodvolatelný.

Zbývající část 2. kapitoly (Oz 2, 4-15) rozvíjí téma soudní pře. Začíná výzvou k dětem, aby zahájily soud proti své matce (Oz 2,4a) kvůli její manželské nevěře. Poté přechází řeč do 3. os. sg.; obvinění a hrozby se týkají jak ženy samotné (Oz 2,4b-5, srov. Ez 16), tak i jejích synů (Oz 2,6 volně navazuje na první kapitolu, srov. 1,6 a slovo לֹא אֶרְחַם).⁶

⁶Ani nad jejími syny se neslituji (לֹא אֶרְחַם), jsou to synové smilstva.

⁷Smilstva se dopouští jejich matka, hanebnosti jejich rodička; říká: „Půjdu za svými milenci (מִאֲהָבָי), kteří mi dávají vodu a chléb, vlnu a len, olej a nápoje.“ Oz 2,6-7

Výraz *neslituji se* לֹא אֶרְחַם se opět objevuje, když se jedná o vztah otce k synům.

Jsou zde označeni za syny smilstva kvůli své matce (symbolický význam matky a dětí téměř splývá). Výraz *moji milenci* מִאֲהָבָי (sufix přivlastňující 1. osobě) je od kořene *milovat*, který Ozeáš užívá téměř výhradně k označení modlářství, kultické prostituce, hodování, ale hlavně odklonu srdce od Boha. Slovo může mít i politický význam hledání opory u mocných sousedů. V Oz 2,7 je matka znovu obviněna ze smilstva. Její slova vyjadřují jistotu, že se jí daří dobře díky tomu, že uctívá i místní božstva (půjdu za nimi, v. 7).

Oba následující trestní výroky začínají slovem *proto* (vv. 8 a 10). Boží péče o lid nyní znamená, že cesta k modlám se stane neprůchodnou (vv. 8-9). Záměrem činu je přimět lid, aby se rozhodl vrátit se k Bohu, srov. Oz 6,9 (půjdu a vrátím se) ve srovnání s Oz 6,7. Ozeáš zde naráží na dvojí význam slova *baal* - pán (manžel) a místní božstvo.

Druhý trestní výrok se týká odnětí plodů země, aby Izrael poznal, že jejich dárce je Bůh (vv. 11 a 14), nikoli pohanská božstva plodnosti, jejichž přízeň si chce zaručit tím, že je ctí spolu s Bohem (srov. vv. 12-13, narážka na synkretismus). V. 14 hovoří o révě a fíkovníku, symbolech štěstí a hojnosti, které Izrael chápe jako výsledek uctívání baalů, a proto musí o ně přijít.

Soudní pře tvoří střed Ozeáše 1 - 3; tím překvapivěji působí následující Boží iniciativa. Třetí „proto“ (Oz 2,16) spojuje text 2,16-25 s předchozími výroky, v tom smyslu jde o třetí ohlášení trestu (Oz 2,8.11.16). Výrok se hned od začátku odlišuje od předchozích trestů důrazným *já* (v. 16) *ji přemluví*. Slovo *přemluvit* znamená i *svést* (prostřáčka, ženu); *promlouvat k srdci* vyjadřuje vroucí a upřímný tón lásky. *Brána naděje* (v. 17), doslova *k otevření naděje*, navazuje na obraz vinic v tomtéž verši. *Ona mi odpoví* zde vzhledem ke kontextu zřejmě má i vedlejší význam „odevzdá se mi“ (jako žena muži).

Bůh se rozhodl skrze proroka promluvit k srdci Izraele, nevěrné manželky. Výzva k návratu na poušť (Oz 2,16) a zmínka o vyjití z Egypta (v. 18) symbolizuje v Ozeášově řeči příslib nového počátku (srov. *odpoví mi*, v. 18). Příklad uvedený slovem „v onen den“ ve v. 19 se týká uzavření manželství a obsahuje narážku na dvojí význam slova *baal*. V dalším verši (v. 20) týž motiv *v onen den* ohlašuje uzavření první části smlouvy s divokými zvířaty a s okolními zeměmi (odstranění zbraní). Díky Boží ochraně budou děti Izraele uléhat v bezpečí. Ve verších 21-22 je uzavřena druhá část smlouvy, zasnoubení, jež se uzavíralo v určitém časovém odstupu před manželstvím.

²¹Zasnoubím si tě navěky, zasnoubím si tě spravedlností a právem,
milosrdenstvím רַחֲמֵי a slitováním בְּרַחֲמַיִם, ²²zasnoubím si tě věrností
a poznáš Hospodina. Oz 2,21-22

Bůh se nyní obrací přímo ke svému lidu jako k nevěstě a slavnostním způsobem (trojí „zasnoubím si tě“) jí slibuje obnovení vztahu smlouvy. Její obsah je vyjádřen dvěma dvojicemi darů, jež jsou dány nevěstě věnem.¹²² Dary mají v tomto kontextu synonymní význam; první slovo každé dvojice lze snad chápat spíše jako obecný postoj, druhé jako jeho konkrétní projevy. Smlouva se týká života ve spravedlnosti a *milosrdenství*, pro něž jsou užita synonyma רַחֲמֵי וּבְרַחֲמַיִם.¹²³ Příklad poznání Pána, jímž smlouva vrcholí, má osobní a důvěrný tón. Její stálost a pevnost je vyjádřena „zarámováním“ čtyř darů smlouvy výrazy „věrnost“ (v. 22) a „navěky“ (v. 21) s podobným významem.

Text Oz 2,23-24 s úvodním *v onen den* vyjadřuje opakováním slova *odpovědět* ovoce smlouvy: dostatek plodů země i hojnost potomstva, jež jsou Božími dary (tento význam má také jméno Jizreel). Ve verši 25 jsou znovu zmíněna jména Ozeášových dětí v obojí formě, záporné (která je vzápětí popřena) i kladné.

²⁵Vseji jej pro sebe do země, Neomilostné (אֲרָרְךָ לְ) budu milostiv (אֲרָרְךָ), těm, kdo Nejsou-lid-můj, řeknu: „Tys můj lid“, a on řekne: „Můj Bože!“ *Ozeáš 2,25*

Trojí „v onen den“ (Oz 2,18.20.23) ohlásilo tři přísliby, z nichž první se týkal odstranění nevěry (vv. 18-19), druhý uzavření dvojdílné smlouvy (vv. 20-22) a třetí Božího požehnání plodnosti (vv. 23-25). Celý text Oz 2,18-25 vrcholí zvoláním „Můj Bože!“ v návaznosti na odstranění baalů z úst Izraele a první oslovení „Můj muži“ (vv. 18-19). Zvolání vyjadřuje naplnění úvodního příslibu (vv. 16-17, „opět mi odpoví jako za dnů mládí“).

Třetí kapitola je obdobou první: ve verši 1 se několikrát opakuje sloveso *milovat אהב*, označující jak lidské modlářství spojené s hodováním, tak vznešenou Boží lásku k lidu. Žena, která byla v 1. kapitole nazvána „ženou smilstva“, což mohlo ve skutečnosti jen naznačovat její sklony, je nyní nazvána otevřeně „milenkou jiného“ a „cizoložnicí“. Bůh vybízí proroka, aby si ji znovu vzal, protože tak on miluje Izrael. Přesto stanoví podmínky: požadavek věrnosti (vyjádřen trojím slovesem: zůstaneš se mnou, nebudeš smilnit, nebudeš patřit jinému) s odpovídajícím příslibem ze strany manžela. Závazek věrnosti znamená ztrátu dosavadních jistot (pateré „bez“ v rytmu *staccato*). Izrael se vrátí ke svému Bohu a jeho dobrotě v posledních dnech (srov. „veliký den“ v Oz 2,2).

Důvody soudu a trestu

Soud, který se týkal v prvních třech kapitolách Ozeáše náboženské nevěry,¹²⁴ zahrnuje všechny oblasti lidského života: mezilidské vztahy, politiku i ekologii, jak ukazuje

text, který následuje na začátku 4. kapitoly (Oz 4,1-3). Země je obviněna z nedostatku רַחֲמִים:

^{4,1}Slyšte slovo Hospodinovo, synové izraelští! Hospodin vede při s obyvateli země, protože není věrnost ani milosrdenství (רַחֲמִים) ani poznání Boha v zemi.

Oz 4,1

Obsah pojmu *milosrdenství* (רַחֲמִים), který úzce souvisí s věrností a poznáním Boha, je doložen výčtem řady těžkých provinění proti Desateru (Oz 4,2) a jejich důsledků (v. 3).

Nedostatek poznání Boha vyplývá i z výroků, podle nichž prý Bůh zemi opustil, nic nevidí (Ez 9,9), nemá vhléd do budoucnosti lidí (Jer 12,4). Proto se pohrdá jeho slovem (Iz 30,14). Amos v soudní při (1,2 - 2,16) uvádí různé zlořády od náboženských (2,4.8) přes politické (1,9) a sociální (1,6; 2,7) až po obecně lidské (1,13; 2,6).¹²⁵

Ozeáš 10,10-15 užívá mírný zemědělský obraz orby, ale předvídá, že Bůh bude trestat, jak sám bude chtít, i rukama nepřátel. Jejich krutost vyjadřují ustálené formule typu *neslitují se, nebudou soucitní, nesmilují se* וְלֹא יִחַמְלוּ וְלֹא יִרְחָמוּ,¹²⁶ které svatopisci užívají i o Bohu jako příčině soudu. Lidskou příčinu vyjadřuje zákon setby a žně (Jer 12,13; 4,3-28). Prorok pomáhá odvrátit trest (Am 7,3.6) nebo vyjadřuje vhléd do Božích plánů jiným způsobem (Jer 18,23; Oz 9,14). Lidé se sami připravují o službu Bohu (Jer 16,13; Ez 24,21), o pokoj a *milosrdenství* (רַחֲמִים i רַחֲמִים, Jer 16,5), o život sám (Iz 27,11). Bůh ničí to, co hubí život, ale nad lidmi se slitovává (Jer 12,14-15; 42,10-12). Lidé dovedou rozpoutat zlo, ne je zničit (Iz 47,11); trest musí přijít, ale tím se hněv ukončí.¹²⁷ Smlouva, kterou lidé uzavřeli se smrtí, bude zrušena (Iz 28,18; srov. Oz 13,14).

2.2.2 Boží milosrdné nitro, Oz 11,8-9; Jer 31,20

⁸Což bych se tě, Efrajime, mohl vzdát, mohl bych tě, Izraeli, jen tak vydat?
 Cožpak bych tě mohl vydat jako Admu, naložit s tebou jako se Sebójimem?
 Mé vlastní srdce לְבִי יַחַד se proti mně vzepřelo נִהְפֶּךָ עָלַי, jsem pohnut
 hlubokou lítostí נִכְמְרוּ נַחֲמוּי. ⁹Nedám průchod svému planoucímu hněvu,
 nezničím Efrajima, protože jsem Bůh, a ne člověk, jsem Svatý uprostřed tebe;
 nepřijdu s hněvivostí. Oz 11,8-9

Jedenáctá kapitola Ozeáše tvoří celek, který hovoří o Boží lásce k Izraeli a nevěře lidu, který hledá útočiště v Egyptě, odkud ho Bůh kdysi vysvobodil. Text je místy porušený nebo vykazuje znaky severního dialektu, nicméně smysl je zřejmý (také díky četným aluzím na předchozí části Ozeáše). Zároveň s tématem Boží lásky zaznívá téma trestu, (Oz 11,5-6.10-11), jež se prolíná s tématem lásky. Oz 11,4 lze vykládat v obojím smyslu: táhnout מִשָּׁכ se vyskytuje v blízkosti אָהַב u Jer 31,4, kde znamená trpělivé (táhlé) prokazování věrné lásky חֶסֶד,¹²⁸ ale bližší kontext (Oz 10,11) přirovnává Efraima i Judu k tažnému zvířeti, zapřaženému k orbě (srov. Oz 4,16; kde je jiný kořen než מִשָּׁכ). Rovněž slova o návratu v Oz 11,10-11 nepřímou dosvědčují, že k vyhnanství skutečně došlo. V kontextu 11. kapitoly proto působí verše 8-9 poněkud kontrastně.

Srdce představuje v biblické řeči sídlo rozhodování. Vedle něj stojí u Ozeáše 11,8c výraz pro soucit, popř. soucitné nitro נַחֲמוּי (někteří zde navrhnou emendaci na נַחֲמוּיִם, viz 1.1). Obě slova zde mají podobný význam, představují jakoby dvě křídla deskového obrazu: נִהְפֶּךָ עָלַי לְבִי - obrací se ve (proti) mně mé srdce; נִכְמְרוּ נַחֲמוּי יַחַד - celé mé nitro vzplanulo. Slovo *celé* יַחַד znamená doslova spolu, *jako jeden* (muž), což asi souvisí s plurálovým tvarem pro *nitro* נַחֲמוּיִם; jinde, zvláště v žalmech, se kořene יַחַד užívá k vyjádření toho nejnvnitřnějšího v člověku, srov. výraz יַחַדְרָתִי *má jediná* (tj. duše, nitro, Ž 22,20; 35,17). Jelikož kontext Oz 11 neuvádí jiné motivy, důvodem rozbouření Božího nitra může být jen jeho milosrdenství: „být soucitný je Boží přirozeností“.¹²⁹

Protože text nezapadá hladce do kontextu Ozeáše, který jinde přirovnává rozhněvaného Boha k drásajícímu lvu a hnisavé ráně (Oz 5,12-14), někteří komentátoři vykládají Oz 11,8-9 jako projev ustavičného zápasu mezi Boží svatostí a milosrdenstvím (jímž skutečně je), v němž v tomto případě vítězí svatost nad lidskými ohledy, tj. důsledný výkon trestu nad milosrdenstvím (srov. Nm 23,19; Dt 1,17). Výklad však neodpovídá hebrejskému textu verše 9: neučiním, aby se rozhořel můj hněv אֲפִי חָרָוֹן לֹא אֶעֱשֶׂה קָרוֹן.¹³⁰ Pokračování „jsem Bůh, a ne člověk, jsem Svatý uprostřed tebe; nepřijdu s hněvivostí“ potvrzuje význam odvrácení hněvu, i když závěr verše je asi porušený (LXX i Vulgáta překládají *nevejdu do města* v návaznosti na předchozí obraz zničení měst v pláni).¹³¹ U proroků jsou i místa, kde Bůh otálí s odpuštěním (protože, jak říká člověku, „ty sám sis mě přestal všímat“, Jer 15,6), ale u Oz 11,8-9 „Boží naprostá odlišnost, *mysterium tremendum*, místo aby vyvolávala děs a hrůzu, vysvětluje jeho milosrdenství.“¹³²

Podobným obrazem popisuje Boží nitro Jeremiáš. Básnický text Jer 31,15-22 se liší od předchozího úryvku (Oz 11) tónem útěchy. Situace se změnila: bezmála sto let již uplynulo od pádu Samaří (721), který předvídal Ozeáš.¹³³ Kapitoly Jeremiáše 30-31 obračejí pozornost do budoucna, k Božímu příslibu nového stvoření.

Jeremiáš hovoří o Ráchel snad proto, že její hrob se nacházel v blízkosti míst, odkud pocházel. Ráchel, matka Josefa a Benjamína, symbolizuje severní Izrael, jehož tradice byly Jeremiášovi známé. V úvodním verši 15 je popsán její usedavý pláč: nedá se utěšit (מֵאֲנָה לְהַנְחִימָהּ), je jako matka, která přišla o své syny. Bůh jí odpovídá, že vyhnanství je zaslouženým trestem za skutky, které vykonala; zároveň ohlašuje, že její trest brzy skončí: existuje naděje pro její potomstvo, synové se vrátí domů (Jer 31,16-17).

V další části (Jer 31,18-20) se obrací pozornost k Efrajimovi jako představiteli Izraele. Mluví Bůh: nejprve hovoří o Efrajimově pokání, pak o ně přemítá v srdci. Jer 31,18 zachycuje Efrajimova slova. Verš se vyznačuje emfatickými vazbami: zřetelně jsem slyšel (שָׁמַעַתִּי שְׁמוֹעַ), potrestal jsi mě a byl jsem ztrestán (וְאַחֲסֶרְתָּנִי וְאַחֲסֶרְתָּנִי), obrať mě,

chci se vrátit (הֲשִׁיבֵנִי וְאָשׁוּבָהּ). Pokání Efrajima je ve v. 19 vyjádřeno slovy i gesty (dosl. tlouci se do boku/stehen יָרַךְ, tj. tam, odkud podle biblické antropologie vychází potomstvo). Další verš vyjadřuje reakci v Božím nitru - přemítání a soucit (v. 20):

²⁰Což je mi Efrajim syn tak drahý, dítě mého potěšení? Kdykoli však o něm mluvím, znovu a znovu si ho připomínám (זָכַר אֶזְכְּרֵנּוּ עוֹד). Proto je mé nitro nad ním zneklidněno (הֲמוּז מֵעַי לוֹ). Slituji, slituji se nad ním (אֲרַחֲמֵנּוּ אֲרַחֲמֵנּוּ), je výrok Hospodinův. *Jer 31,20*

Vzpomínání i soucit jsou vyjádřeny emphatickými vazbami; slova o zneklidnění nitra připomínají bouřlivou emoci (הֲמוּזָה znamená i křičet; o celém verši viz výše, 1.1, s. 17).

V následujících dvou verších (Jer 31,21-22) se Bůh opět obrací k ženě - Izraeli, která je nyní oslovena jako izraelská panna. Její muž ji ve v. 22 vybízí k návratu: slovo שׁוּבָה s významem jak fyzického návratu, tak duchovního obrácení se vyskytuje v tomto verši dvakrát a v blízkém kontextu dokonce pětkrát (Jer 31,16.18.19), je tedy pro tuto pasáž charakteristické. Efrajimův návrat do země souvisí s jeho obrácením a s Boží výzvou k návratu. Obojí je Božím dílem, jež má pečeť nového stvoření (srov. Jer 31,22).

Úryvek Jer 31,15-22¹³⁴ je možno vnímat jako dramatickou báseň, v níž se střídají různé hlasy: v. 15 (Ráchelin pláč), vv. 16-18a (Bůh utěšuje Ráchel), vv. 18b-19 (Efrajim se obrací k Bohu), v. 20 (Bůh přemítá o Efrajimovi), vv. 21-22 (Boží výzva k Ráchel). Střed koncentrické struktury tvoří pokání Efrajima (v. 20). Následuje trojdílný rytmický výrok (otázka, motivace, závěr), jímž Bůh zjevuje svůj něžný cit k Efrajimovi (v. 20), jehož jméno se objevuje přibližně paralelně ve 2. a 4. strofě. Závěrečná strofa patří opět Ráchel, jež je vyzvána, aby se vrátila k Bohu, svému otci a muži (v. 22). Báseň je proniknuta mateřskou něhou a otcovským milosrdenstvím.

2.2.3 Chci milosrdenství! Oz 6,4-6; Zach 7,9; Mich 6,8; Jer 9,23

⁴Co mám s tebou dělat, Efrajime? Co mám s tebou dělat, Judo? Vaše zbožnost (רַחֲמִים) je jak jitřní obláček, jako rosa, která hned po ránu mizí. ⁵Proto jsem je otesával skrze proroky, ubíjel jsem je výroky svých úst; z mých soudů nad tebou ti vzejde světlo. ⁶Chci milosrdenství (רַחֲמִים), ne oběť, poznání Boha je nad zápaly. *Oz 6,4-6*

Úryvek dokládá charakteristický rys milosrdenství u proroků, jímž je prolínání teologického a náboženského významu (רַחֲמִים). Kontext mluví o Božím soudu (Oz 5,8-15) a přestoupení smlouvy (Oz 6,7-11). Bůh, který krátce předtím (Oz 5,14-15) podle slov proroka zaútočil na svůj lid jako lev a pak se vzdálil, aby viděl, jak jeho čin zapůsobí, se nyní k svému lidu staví jako domlouvající otec (Oz 6,4). Bez skutečného pokání provázeného modlitbou jsou slova o návratu povrchní a neúčinná (Oz 6,1-3 vyjadřuje výzvu k pokání, ale nikoli prosbu k Bohu).

Bůh nemá rád ritualismus (Oz 6,6, srov. Mal 1,9-10), ale má zálibu v cestě pravdy a milosrdenství, po níž může člověk kráčet s ním:

Toto praví Hospodin zástupů: Vynášejte pravdivé rozsudky a ať každý prokazuje svému bratru milosrdenství רַחֲמִים a slitování רַחֲמִים. *Zach 7,9*

Človče, bylo ti oznámeno, co je dobré a co od tebe Hospodin žádá: jen to, abys zachovával právo, miloval milosrdenství (רַחֲמִים אֱהַבְתָּ) a pokorně chodil se svým Bohem. *Mich 6,8*

Moudrost, moc a bohatství, největší hodnoty orientálních kultur, nemají podle proroků u Boha cenu. Jsou to nezasloužené Boží dary a člověk se jimi nemá chlubit:

Chce-li se něčím chlubit, ať se chlubí, že je prozíravý a zná mne; neboť já Hospodin prokazuji milosrdenství רַחֲמִים a vykonávám na zemi soud a spravedlnost; to jsem si oblíbil, je výrok Hospodinův. *Jer 9,23*

Poznání, že Bůh je *chásíd* חַסִּיד (Jer 3,12), že je *chásid* חַסִּיד lidí (Jon 2,8), umožňuje, aby si lidé prokazovali věrnost a lásku. Bez Boha lidské *chásid* חַסִּיד vadne jako tráva (Iz 40,6).

Člověk, který nelituje zla, je jako splašený kuň (Jer 8,6). Bůh stále znovu volá lidi, aby se k němu vrátili, ale oni ho neberou vážně (Iz 22,12-14). Jestliže se v celém městě nenajde ani jediný spravedlivý (Jer 5,1), jak má Bůh odpustit těm, kdo ho opustili? (Jer 5,7; Jon 2,8). Proto Bůh posílá své proroky, aby odvrátili lidi od zla (Jer 26,3.13; 36,3) a naučili je milovat dobro (Am 5,15), a to je pokání. V něm je vztah k Bohu nerozlučně spojen se vztahem k bližnímu. Dobře to ukazuje následující verš, který na začátku i na konci vybízí k vytrvalému příklonu k Bohu a uprostřed k pěstování ctností, které by bylo možno vyjádřit souhrnným pojmem *solidarita*. „Navrať se tedy ke svému Bohu, dbej na milosrdenství חַסִּיד a právo, s nadějí vytrvale čekej na svého Boha“ (Oz 12,6).

Kde chybí vůle k pokání, může ji vyprositi modlitba s pláčem a prosbami o smilování (Zach 12,10), jejímž vzorem je Jákobův zápas (Oz 12,5).¹³⁵ Prosby jako *Pane, smiluj se!* חַנּוּנוּ יְהוָה (Iz 33,2) a *Ušetři svůj lid!* חַסִּיד יְהוָה עַל-עַמּוֹךָ (Jl 2,17) patří dodnes k pokladu liturgie. Ve vztahu k Bohu je nutná upřímná ochota nechat se poučít, jinak prosba vyznívá naprázdno, i když ji přednáší prorok (Jer 42,2.9).¹³⁶ Smilování patří i do roviny lidských vztahů, např. když Jeremiáš prosí krále, aby ho ušetřil (Jer 37,20.26). Neprojevit bližnímu soustrast zejména při ztrátě blízké osoby se považuje za velké zlo (Jer 16,7), které může být projevem Božího trestu (Jer 15,5; Iz 22,4; Nah 3,7).

Na závěr části věnované lidské odezvě na Boží milosrdenství lze uvést verš ze čtrnácté kapitoly Ozeáše, kde se zdá, že lid už pochopil, co znamená konat pokání:

Ašúr nás nezachrání, na oře nevsedneme a výrobku svých rukou nebudeme už říkat: „Náš Bože!“ U tebe přece nalézám sirotek slitování (חַסִּיד). Oz 14,4

Slova na konci verše jsou protějškem jména Ozeášovy dcery (Oz 1,6). Bez Boha je člověk jako sirotek bez otce; v něm nalézám milosrdnou lásku, která je Boží přirozeností.

2.2.4 Individuální princip, Ez 18,19-20; Iz 57,1

Pozdější proroci zdůraznili osobní rozměr lidské zodpovědnosti. Ezechiel v 18. kapitole teologicky rozebírá toto téma a vychází přitom z tradičního přísloví o hroznech (18,2, srov. Jer 31,29). Verše 3-4 hlásají princip individuální odplaty. Následující tři příklady (Ez 18,5-9.10-13.14-17) uvádějí vždy řadu lidských skutků, na něž navazuje Boží výnos: I. spravedlivý jistě bude žít (v. 9), II. kdo se dopouští ohavností, nebude žít (v. 13), III. (spravedlivý syn) nezemře pro nepravost svého otce, jistě bude žít (17. verš, s doplněním ve v. 18). Po nich následuje krátké didaktické shrnutí první části kapitoly.

Shrnutí Ez 18, 19-20 navazuje na úvod 18,2-4: je dán prostor lidským pochybnostem (Ez 18,19, srov. v. 2) a je zopakován princip individuální odplaty (v. 20, srov. v. 4).

¹⁹Vy však říkáte: „Proč nepyká (נִשְׂאָ) syn za otcovu nepravost (רָעָה)?“ Bude-li syn jednat podle práva a spravedlnosti, dbát na všechna má nařízení a plnit je, jistě bude žít. ²⁰Duše, která hřeší, ta umře; syn nebude pykat za nepravost otcovu a otec nebude pykat za nepravost synovu; spravedlnost zůstane na spravedlivém a zůvle zůstane na svévolníkovi. *Ez 18,19-20*

Následující část až do konce kapitoly (18,21-32) je vystavěna ze tří příkladů podobně jako první část (Ez 18,21-23.24-26.27-29). Jestliže záměrem první části bylo poučení, že nikdo nepyká za hříchy svých rodičů, pak druhá část vysvětluje, že Bůh netrestá člověka ani za jeho vlastní dřívější skutky, pokud se od nich odvrátí (což platí ovšem i v opačném smyslu). Závěrečné shrnutí (vv. 30-32) hlásá, že Bůh bude soudit každého podle jeho vlastních cest. Význam tohoto teologického tvrzení pro obraz milosrdenství u proroků je dvojitý: za prvé je řečeno, že nikdo nenese vinu druhého, ale každý pyká za svůj vlastní hřích, a za druhé je obhájen smysl prorockých výzev k obrácení. Nadějný význam celého pojednání vyjadřuje i to, že v obou trojicích příkladů převažují ty, které mají kladný význam (první a poslední) nad tím, který má význam záporný (uprostřed).

V exilu nemá smysl mluvit o Božím milosrdenství tak jako dosud;¹³⁷ místo toho doléhá otázka po příčině: Proč? Nepyká syn za otcovu nepravost? (לֹא־נִשָּׂא הַבֵּן בְּעֵינֵי הָאָב) Slovo proč (מַדּוּעַ) ve v. 19 souvisí s poznáním Boha (srov. Ez 6,7), které Izraeli chybí (Jer 4,22).¹³⁸ Ezechielův výklad vrcholí výzvou k obrácení a životu. Bůh nechce smrt hříšníka, ale aby žil (vv. 21-32). Ezechielova katecheze,¹³⁹ postavená na několika vyznáních, jaká asi bývala součástí některých liturgických slavností,¹⁴⁰ stojí v určitém napětí k prosté životní zkušenosti, jak ji vyjadřuje například text z třetí části Izaiáše 57,1-2, z něhož je zde citován první verš:

¹Spravedlivý (הַצְדִּיק) hyne a není nikoho, kdo by si to bral k srdci. Zbožní muži (אֲנָשֵׁי־חָסֵד) bývají smeteni a nikoho nezajímá, že byl spravedlivý (הַצְדִּיק) smeten zlem. Pokoje dosáhne ten, kdo jde správnou cestou. Odpočine na svém loži. *Iz 57,1*

Verš je vsunut do kritiky pastýřů, jejichž slepota a nezáměr jsou příčinou toho, že se rozmohlo zlo. Text Iz 57,1-2 se po formální stránce odlišuje od okolních textů v přímé řeči, které evokují sebejisté řeči pastýřů (Iz 56,12) a Boží soud nad nimi (Iz 57,3-5).

Iz 57,1 se vyznačuje slovy *spravedlivý* (הַצְדִּיק) a *zbožní* (אֲנָשֵׁי־חָסֵד). První výraz v singuláru s určitým členem se dvakrát opakuje a vyvolává představu konkrétní osoby, kdežto druhý výraz v plurálu má obecnější význam.¹⁴¹ Adjektiva *spravedlivý* a *zbožný* jsou chápána jako synonyma - spravedlnost stejně jako חָסֵד označuje souhrn vztahů k Bohu a člověku, založený na pravdě, milosrdenství a věrnosti.¹⁴²

2.2.5 V nepokoji pamatuj na slitování! Hab 3,2

Hospodine, slyšel jsem (שָׁמַעְתִּי) tvou zprávu (שְׁמַעַךְ); bojím se o tvoje dílo,
 Hospodine, v tento čas (בְּקֶרֶב שָׁנִים) je zachovej, v tento čas je uveď
 v známost. V nepokoji pamatuj na slitování (בְּרִגְזֵי רַחֵם תִּזְכֹּר)! *Hab 3,2*

Je to úvodní verš modlitby (Hab 3,2-19), již předchází výzva ke ztišení (2,20) a pateré „běda“ (2,4-19). Modlitba uzavírá Habakukovo proroctví, v jehož první části (1,1-2,4) klade Jeremiášův současník Bohu směle otázku: „Proč mi dáváš vidět ničemnosti a hledíš na trápení?“ (Hab 1,3) „Tvé oči jsou čisté, nemohou se dívat na zlo, [...proč tedy] mlčíš, když svévolník pohlcuje spravedlivějšího?“ (Hab 1,17). Jistě, judská země se provinila, ale proč ji má trestat národ, který je ještě nespravedlivější než ona?

Habakuk stejně jako jiní proroci vnímá aktuální Boží dílo jako neklid, hrozící soud, kdy je třeba hledat Boží milosrdenství. *V tento čas* בְּקֶרֶב שָׁנִים doslova znamená uprostřed roků nebo také uprostřed změn. *Slyšet a zpráva* je utvořeno od stejného kořene (שָׁמַע): zpráva je to, co je k slyšení.¹⁴³ Prorok vyhlíží (2,1), co mu Bůh odpoví. Vidí slovo soudu - brzký příchod Chaldejců: „ustrnete [...] nad tím, co vykonám za vašich dnů“ (1,5-6), i slovo spásy - příchod Boha zachránce: „rozlícen po zemi kráčíš [...] vyšel jsi spasit svůj lid“ (3,12-13). Soud (a vyhnanství) i spása, obojí je Boží dílo, před nímž se prorok chvěje bázni.¹⁴⁴ Boží milosrdenství se projevuje tím, že vytrhuje z hříchu (s tím souvisí trest) a ospravedlňuje. Spravedlivý pak bude žít pro svou věrnost (Hab 2,4).

Shrnutí části 2.2

Proroci vidí za oponu historických událostí dovnitř Božího plánu spásy, který je dílem milosrdenství i tehdy, když se zrovna projevuje trestem a soudem. Prorocká slova do současnosti jsou nesena výzvou k dvojímu prohloubení: k poznání Boha jako toho, který je především milosrdný a k hlubšímu osobnímu životu v jeho duchu. Obojí spolu úzce souvisí: Boha lze poznat jako milosrdného jedině tak, že s ním člověk každodenně kráčí po jeho cestě a přijímá od něj darem milosrdenství.

2.3 OBRAZY MILOSRDENSTVÍ

Obrazy Božího milosrdenství čerpají proroci především z izraelských dějin a ze života. Charakteristický je vztah k přítomnosti a prolínání obrazů. Budou probrány jen hlavní obrazy po skupinách podle témat, která se často vyskytují spolu. Jsou to: obraz pouště a odpouštějící něžné lásky k nevěrné nevěstě; exodus, povolání z Egypta a zachraňující Boží láska vůči Izraeli - synu a služebníkov; Jeruzalém, Boží útěšné milosrdenství vůči ženě/matce a jejím dětem a konečně Boží otcovské milosrdenství v dějinách spásy jako záruka, že Bůh bude podobně jednat i v přítomnosti i budoucnosti.

2.3.1 Poušť - obraz nevěsty, Jer 2,2-3; 31,2-6, Ez 20

²Jdi a povolávej v Jeruzalémě: Toto praví Hospodin: Připomínám ti zbožnost (דָּוָר) tvého mládí, tvou lásku (אַהֲבָת) před sňatkem, jak jsi za mnou chodila pouští, zemí neosívanou. *Jer 2,2*

²Toto praví Hospodin: Milost (חַן) na poušti našel lid, který vyvázl před mečem. Jdu, abych přinesl mír Izraeli. ³Hospodin se mi ukázal zdaleka: Miloval jsem tě odvěkou láskou (וְאַהֲבַת עוֹלָם אֶהְבֵּתִיךָ), proto jsem ti tak trpělivě prokazoval milosrdenství (עַל-כֵּן מִשְׁכַּחֲתִיךָ דָּוָר). *Jer 31,2-3*

Oba úryvky spojuje odkaz na poušť jako dobu ideálního vztahu Boha a jeho lidu, který Jeremiáš zřejmě v návaznosti na Ozeáše přirovnává k snubní smlouvě.¹⁴⁵ Rozdílnost úryvků odpovídá různým dobám jejich vzniku: kapitoly Jer 2 - 6 se řadí až na malé výjimky k nejstarším výrokům, kdežto kapitoly 31 - 32, někdy nazývané Kniha útěchy, pocházejí z pozdější doby.¹⁴⁶ Oba texty se liší svým významem: první úryvek v kontextu představuje důraznou výtku (*křič do uší Jeruzaléma* בְּאַזְנֵי יְרוּשָׁלַיִם), protože lid opustil Boha, svou první lásku. Druhý úryvek naléhavě povzbuzuje k důvěře v milosrdenství Boha, který ani ve vzplanutí hněvu (Jer 30,23-24) svůj lid neopustil a připravuje mu budoucnost (Jer 30,10-11.16-22; 31,4-14.27-28.31-40). Význam slova

רָסַף v kontextu pouště pravděpodobně souvisí se smlouvou, ale pokaždé v trochu jiném smyslu.

Slovo רָסַף v Jer 2,2 se pojí se slovem mládí a vytváří paralelu k snoubenecké lásce. Jsou-li oba výrazy míněny jako synonyma, což je pravděpodobné vzhledem k blízkosti syntaktické i významové, pak by snad bylo možno chápat první dvojsloví jako věrné přátelství z mládí, zatímco druhé dvojsloví označuje snoubeneckou lásku. Oba výrazy charakterizují vzájemný vztah Boha a Izraele v době putování pouští. Důraz je položen v tomto případě na lidského partnera, i když vztah je chápán jako oboustranný.

V druhém úryvku je slovo רָסַף (Jer 31,3; pauzální tvar) předmětem slovesa גָּשַׁח,¹⁴⁷ které má silnější význam (*trpělivě prokazovat*) než obvyklé *konat*, jež se často pojí se slovem רָסַף. Výroku o trpělivém prokazování רָסַף předchází zdůvodnění, vyjádřené emfatickou konstrukcí *věčnou láskou jsem tě miloval* (dvojí výskyt kořene *milovat* אָהַב, charakteristika lásky jako *věčné* עוֹלָם־נצחֵם navozuje představu trvalé lásky potvrzené smlouvou).¹⁴⁸ I tento úryvek odkazuje na dobu pouště, popisuje tutéž lásku jako Jer 2,2, ale tentokrát je důraz položen na božského partnera, jehož postoj charakterizuje věrnost a trpělivé prokazování רָסַף. Podobný význam má i slovo *milost* חַסֵּד v Jer 31,2.

Ezechiel nepovažuje pobyt na poušti za ideální čas. Již tehdy se Izrael provinil nevěrou, ale Bohu „bylo líto je zničit“ (Ez 20,17; 36,21). Ezechielovo pojetí dějin na základě teologické reflexe přítomné situace chápe Boží soud (dlouhodobý pobyt ve vyhnanství) jako popření všech dosavadních jistot, tak naprosté, že je lze přirovnat ke smrti národa (kap. 37). Potom však Bůh stvoří něco docela nového (Ez 36,24-28). Ezechiel, a s ním i Jeremiáš a druhý Izaiáš, neočekává obnovení minulých příslibů; nevrací se k tomu, co Bůh slíbil v minulosti, nýbrž obrací pohled do budoucnosti k jeho novým příslibům. Proto neváhá označit i putování pouští za dobu pošpiněnou nevěrou.¹⁴⁹

2.3.2 Exodus - syn a služebník, Iz 43,3-4; Mal 3,17-18

^{3b}Jako výkupné (כִּפְרֵךְ) jsem dal za tebe Egypt, Kúš a Sebu dal jsem místo tebe. ⁴Protože jsi v očích svých tak drahý, vzácný, protože jsem si tě zamiloval (אֲנִי אֶהְבֵּתִיךָ). Iz 43,3b-4a

Báseň z Deuteroizaiáše 43,1-7 popisuje Boží milosrdnou lásku k Izraeli na základě vztahu otce k milovanému synovi, kterého stvořil a vykoupil z Egypta za vysokou cenu. Stvoření a vykoupení, otec a zastánce (*góél*, srov. sloveso גָּאֵל ve v. 43,1b) jsou zde chápány jako jediná skutečnost Božího povolání Izraele. Iz 43,1-2 připomíná stvoření a povolání Izraele zároveň s vyvedením z Egypta (zmínka o vodách), verš 3a ještě patří k těmto veršům jako závěrečné stvrzení. Iz 43,3b-4a hovoří o vykoupení Izraele. Slovo *výkupné* (כִּפְרֵךְ) znamená náhradu za hřích a souvisí se starozákonní teologií smíření jako odčinění (srov. Lev 16,21). Význam slova potvrzuje i synonymní vyjádření *dát místo tebe, za tvůj život* v Iz 43,3-4. Bůh se hlásí k Izraeli jako jeho blízký příbuzný a *góél*. Jedním z jeho úkolů bylo zaplatit za svého chráněnce příslušný obnos v případě, že upadl do otroctví. Užití slova כִּפְרֵךְ a kořene גָּאֵל vedle sebe je však neobvyklé.

Zatímco předchozí úryvek z doby konce vyhnanství vyjadřuje Boží láskyplný otcovský vztah k jeho synu a služebníku Izraeli, následující text (Mal 3,13-18) ukazuje lidskou stránku téhož otcovsko-synovského vztahu v pozdější době, kdy vyvstala otázka smyslu *služby Bohu* (עֲבַד אֱלֹהִים, Mal 3,14). Text tvoří závěr delšího rozhovoru mezi Bohem a jeho syny či služebníky (Mal 1,2-14; 2,10-17; 3,6-12). Bůh odpovídá na jejich „příliš smělá slova“ (Mal 3,13-15, „sloužit Bohu není k ničemu...“) s porozuměním. Necháává sepsat pamětní knihu těch, kdo před ním mají bázeň. Jich se týká následující příslib:

¹⁷Ti budou, praví Hospodin zástupů, v den, který připravuji, mým zvláštním vlastnictvím, budu k nim shovívavý (חַמּוּלָתִי), jako bývá shovívavý (יְחַמּוּל) otec (אִישׁ, dosl. muž) k synu, jenž mu slouží (הָעֹבֵד). Mal 3,17-18

V souvislosti s předchozím úryvkem z Izaiáše stojí za úvahu, že kniha Malachiáš začíná slovy o Boží otcovské lásce k Izraeli na základě vyvolení Jákoba (Mal 1,2-3a), ale další zmínky o tomto vztahu v průběhu knihy se už týkají spíše synovské úcty k Bohu: „Jsem-li Otec, kde je úcta ke mně?“ (Mal 1,6a; srov. 2,10) Vedle úcty je zdůrazněna bázeň před Pánem (Mal 1,6b). Malachiáš kritizuje nedbalý kult (Mal 3,8). Ozývají se řeči, že Bůh není Bohem práva (Mal 2,17). Na to Bůh odpovídá, že se nezměnil, a také oni nepřestali být syny Jákobovými (narážka na jeho úskočnost). Až se obrátí k Bohu, pak se i on vrátí k nim a požehná jim (Mal 3,6-7). Do tohoto kontextu zapadá zmíněný text Mal 3,13-18. Bezprostředně po něm je ohlášen příchod Páně jako den soudu. Lid má pamatovat na Božího služebníka Mojžíše (zákon) a očekávat návrat proroka Elijáše, který obnoví vztahy mezi otci a syny (obnova mezilidských vztahů, význam blízký pojmu חֶסֶד).

Výraz *služba Bohu* אֱלֹהִים עֲבָדָה má zřejmě podobný význam jako חֶסֶד v prorockém užití (cesta milosrdenství). Citát lze číst v souvislosti s výroky jako je Mich 6,8,¹⁵⁰ ale s tím rozdílem, že celkový tón se liší. U Mal 3,14 *střežit to, co se má střežit* (dvakrát kořen שָׁמַר) připomíná zachovávání smlouvy; *chodit* (הִלֵּךְ) znamená životní cestu jako u Mich 6,8, ale zatímco Micheáš vybízí k tomu, aby člověk pokorně chodil *se svým* Pánem, tito zbožní chodí *před* tváří Pána zástupů (מִפְּנֵי יְהוָה צְבָאוֹת) *zachmuřeně* (představa temnoty a soudu). Celkový tón prozrazuje blízké očekávání dne Páně jako dne soudu, který také kniha Malachiáš ohlašuje. Místo důvěrné blízkosti osobního vztahu (Mich 6,8) zaznívá ostrá výčitka (Mal 3,14-15).

Bůh nereaguje na tuto řeč negativně. Jména těch, kdo se bojí Pána (יִרְאָה, srov. Hab 3,2) a počítají s ním (חָשַׁב, Mal 3,16, ČEP: mají na mysli jeho jméno), jsou zapsána v knize (myslí se Boží kniha života). Bůh se jim zaručuje, že v den, který připravuje (doslova činí),¹⁵¹ budou oni jeho osobním vlastnictvím, bude se k nim znát jako k těm, kdo mu patří. Bude k nim milosrdný jako otec k synu, který mu *slouží* (עֲבָדָה). Tím se Bůh hlásí k jejich službě s uznáním (srov. Mal 3,14, kde *služba Bohu* אֱלֹהִים עֲבָדָה byla označena za prázdnou, jalovou שִׁוְיָהּ) a zároveň vyzdvihuje osobní, synovský ráz Boží

služby tak, jak ji hlásali dřívější proroci. *Spravedlivý* (צַדִּיק, Mal 3,18) je ten, kdo stojí ve službě Bohu (עֲבַד אֱלֹהִים) a jeho odměnou je Boží blízkost a *milosrdenství* (Mal 3,17-18).

2.3.3 Jeruzalém - matka a její děti, Iz 49,13.15

Boží milosrdenství k Izraeli bývá popisováno obrazy mateřské něžnosti. Pro Deuteroizaiáše je charakteristický obraz ženy/matky Jeruzaléma (srov. Iz 62,12 aj.), který spojuje představu mateřství s ideou manželské lásky k ženě a dětem. Iz 49 tvoří celek, v němž je řeč napřed o Božím služebníkovi Izraeli a jeho vysvobození a pak o matce Jeruzalému a jejích dětech. Uprostřed mezi oběma částmi je výzva ke chvále Božího milosrdenství, jejíž závěr má formu krátkého žalmu:

¹³Plesejte, nebesa, a jásej, země, ať zvučně plesají hory, vždyť Hospodin potěšil (נַחַם) svůj lid, slitoval se (יָרַח) nad svými ujařmenými! *Iz 49,13*

Výrazy pro milosrdenství, užití v tomto chvalozpěvu, znamenají *útěchu* (נַחַם) a *něžnou mateřskou lásku* (רַחַם), a tím předznamenávají následující metaforu, jíž Bůh odpovídá na povzdech Sijónu, že ho Bůh opustil (עָזַב) a zapomněl na něj (שָׁכַח, 49,14). Textový rozbor verše Iz 49,15 byl proveden v lexikální části (viz výše, 1.1, s. 16-17).

¹⁵Cožpak může zapomenout (שָׁכַח) žena na své pacholátko (עוֹלָה), neslitovat se (návrh emendace: rodička מְרַחֵם) nad synem vlastního života (בֶּן-בְּטָנָה)?

I kdyby některé zapomněly (שָׁכַח), já na tebe nezapomenu (שָׁכַח). *Iz 49,15*

Kapitolu uvádí zpěv o Božím služebníkovi (Iz 49,1-6.7)¹⁵² a jeho povolání od mateřského lůna (Iz 49,1.5).¹⁵³ Následuje řeč o vysvobození zajatců (Iz 49,8-12), začínající slovy *odpovím ti v čase přízně* (aniž by předcházela otázka, tj. עֲנֵה u Iz 49,8 má význam milostivé pomoci, srov. výše, 1.3). Zajatce povede *ten, který se nad nimi slitovává*

(מִרְחֵמֶיךָ, Iz 49,10). Po citovaném mezizpěvu (Iz 49,13) následuje druhá část kapitoly, proroctví k Jeruzalému (Iz 49,14-26). Lze je rozdělit na tři části, z nichž každá začíná povzdechem (49,14.21.24), na nějž odpovídá slovo útěchy (49,14-20. 21-13.24-26).¹⁵⁴ Další text (Iz 50,1-3) se obrací k matce a synům se slovy o vykoupení a následuje druhý zpěv o Božím služebníkovi (Iz 50,4-9). Střídavě je oslovován Jeruzalém - město, matka a její děti; jedno oslovení průběžně přechází v druhé a naopak.

Sijón, reprezentující město Davidovo, chrám i lid smlouvy (srov. Iz 1,27), nařiká, že na něj Bůh zapomněl, vypudil ho ze své mysli (נִשְׁכַּחְתָּ, Iz 49,14). Ale Bůh je s ním spojen pevněji než matka se svým dítětem (Iz 49,15).¹⁵⁵ Vzápětí se objevuje obraz města a jeho hradeb vyrytých do Božích dlaní (v. 16), snad v souvislosti s orientální praxí označovat něčí přináležitost k někomu přímo na jeho těle (srov. nápis na ruce „jsem Hospodinův“ u Iz 44,5).¹⁵⁶ Bůh náleží k Jeruzalému a střeží ho, neboť má stále na očích jeho hradby. Následující verš ohlašuje spěšný příchod mnoha synů města/matky (Iz 49,17) a zároveň ústup těch, kteří město ničili. Boží výrok „jakože jsem živ“ (v. 18) stvrzuje proroctví, které zní téměř neuvěřitelně: opuštěná matka/zpustošené město se okrášlí svými syny jako žena či nevěsta; příchozích bude tolik, že místo nebude stačit (Iz 49,18-20).

Na začátku druhé části (Iz 49,21) zaznívá údiv ženy nad změnou, která se s ní stala: Kdo mi dal tyto syny? Vzpomíná, že byla bezdětná, opuštěná, vydaná v plen, odvrácená (סוּרְתָהּ může mít i duchovní význam; srov. Ez 6,9, kde je výraz užit o odvrácení srdce od Boha). Na trojí otázku v srdci ženy (Iz 49,21) Bůh odpovídá výrokem o národech, které na jeho pokyn přinesou její syny a dcery v náručí a na ramenou (Iz 49,22-23). Tehdy pozná, že Bůh je Pán a že se nezklamou ti, kdo v něho doufají (Iz 49,23).

Třetí část rozvíjí téma vysvobození ze zajetí. Ve verši Iz 49,24 místo slova *spravedlivý* má být pravděpodobně *zlovolník* עֲרִיץ, srov. Iz 49,25 (kvůli smyslu). Obraz je zřejmý: ten, kdo syny vysvobodí (אֱלֹהֵי), je Bůh, který mluví (srov. důrazná forma osobního

zájmena *já* אֲנִי). Úryvek opět končí slovy o poznání Pána (srov. Iz 49,23), jež se týká všech (dosl. všeho těla): všichni poznají, že „já jsem Pán“ (Iz 49,23).

Význam textu záleží ve dvou rovinách: vysvobození od fyzického zla (návrat do vlasti) a odstranění duchovního zla (návrat z pohanských krajin do Jeruzaléma, k Bohu, který zde přebývá, jak se zavázal). Boží osvobozující jednání, vyjádřené v trojím výroku spásy, rozvíjí chvalozpěv (Iz 49,13) v němž je Boží milosrdenství oslavováno slovy, která souvisejí s tématem vysvobození a s něžnou mateřskou láskou: *potěšit* a zároveň *změnit úděl* (אֲנַחֵם)¹⁵⁷ a *slitovat se* (אֲחַרֵם).¹⁵⁸

2.3.4 Ty jsi náš Otec! Iz 63,7.15-16

Chvalozpěv či spíše žalm na Boží milosrdenství v závěru Izaiáše (63,7-19) vyznává Boží milosrdné skutky v dějinách spásy Izraele, odevzdává Bohu přítomnou situaci po návratu z vyhnanství a prosí o nové projevy Božího milosrdenství v budoucnosti. Zpěv má dvě části, jež jsou vystavěny přibližně symetricky (Iz 63,7-14.15-19). Úvodní verš Iz 63,7 má také význam vstupního zpěvu, který předznamenává celou kompozici.

Prosebnému chvalozpěvu (žalmu)¹⁵⁹ předchází báseň o vítězném dobyvateli (Iz 63,1-6). Žalm pokračuje i v následující kapitole (Iz 64,1-11) a na něj navazuje Boží odpověď (Iz 65 - 66, příslib nového nebe a nové země). První a druhou část spojuje naléhavá prosba o příchod Páně ve verši Iz 63,19b [ČEP: 64,1]. Jedním z členících prvků textu je výraz *jméno* (Iz 63,14.16.19; 64,2.6), po němž vždy následuje oslovení Boha; jiným je slovo *připomínat* (Iz 63,7.11; 64,4.8). Žalm tvoří zřejmě řada písní a modliteb, volně mezi sebou spojených tak, aby celek tvořil jednotu.¹⁶⁰ První část (Iz 63,7-19) lze rozdělit na dva větší celky, vyznání v 3. os. sg. (opět se dělí na dvě části: Iz 63,7-10 a 11-14) a prosby v 2. os. sg. (Iz 63,15-19). První část žalmu sleduje dějiny spásy se zaměřením na exodus ve vztahu k přítomnosti.

Úvodní krátký zpěv Iz 63,7 tvoří samostatný celek s inkluzí (dvojití užití חֲסֵד). Protože verš má poměrně složitou strukturu, následuje úplný hebrejský text s překladem, který se snaží o doslovnost (nikoli *ČEP):

חֲסֵדֵי יְהוָה אֶזְכֵּר תְהִלַּת יְהוָה

כָּעַל כָּל אֲשֶׁר־גָּמְלָנוּ יְהוָה

וְרַב־טוֹב לְבֵית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־גָּמְלָם

כְּרַחֲמָיו וְכַרֵּב חֲסָדָיו

Skutky lásky Páně chci hlásat, chvályhodná díla Páně,

podle všeho (= všechno), čím nás zahrnoval Pán,

velkou dobrotu k Izraelovu domu, jíž nás zahrnoval

podle svého milosrdenství a veliké věrné lásky.

Úvodní verš začíná i končí slovem חֲסֵד. Na začátku je výraz užit v plurálu, což je poměrně neobvyklé; ve srovnání s poexilním užitím slova ve smyslu zbožných skutků (viz 1.2, s. 23) se zdá, že na tomto místě se slovem myslí Boží skutky milosrdenství (viz 1.5.1, s. 35). Tomu odpovídá i paralelní výraz *chvály* תְהִלַּת, rovněž v plurálu (srov. Ex 15,11; výraz je častý v žalmech). Podruhé je slovo חֲסֵד užit v singuláru s osobní příponou 3. os. sg., přivlastňující Bohu (srov. חֲסֵדֵי יְהוָה na začátku verše 63,7). Třikrát v něm zaznívá Boží jméno יְהוָה, dvakrát kořen גמל s významem prokázat dobro (jiný význam slova je odstavit nakojené dítě, srov. Oz 1,8; Ž 131,2). Další výrazy pro milosrdenství jsou רַחֲמָיו a *velká dobrota* רַב־טוֹב. Slovo *připomínat* זָכַר má liturgické konotace.

Následující verš (Iz 63,8) s důraznou částicí na začátku (אֵד) připomíná smlouvu (jsou můj lid). Bůh očekává od lidu synovskou oddanost a sám se zavazuje k zachraňujícímu jednání (srov. výraz *spasitel* מוֹשִׁיעַ, názvuk na jméno Mojžíš). Iz 63,9 popisuje událost

exodu v narážkách z pohledu Božího milosrdenství: výraz *každým jejich soužením byl sužován* (נָצַר) evokuje Boží zjevení v hořícím keři, *anděl připomíná Boží přítomnost v sloupu, jeho tvář*¹⁶¹ navozuje představu Mojžíšovy blízkosti s Bohem (Ex 33,11.20), *vykoupit* (גָּאָל) připomíná, že Bůh je *góél* svého lidu a *nese* jej (נָשָׂא), jako Mojžíš měl *nést* Boží lid jako chůva nemluvnátko (Num 11,12.17; srov. Iz 46,3). Ve spojení se slovesem *vykoupit* se objevuje neobvyklý výraz pro milosrdný soucit *chemlá* (חַמְלָה)¹⁶² paralelně se slovem *láska* (אַהֲבָה). Slova *po všechny dny dávné* v závěru verše Iz 63,9 poukazují na Boží věrnost a trvalost jeho milosrdného jednání v dějinách Izraele.

Iz 63,10 naráží na reptání lidu na poušti (sloveso *vzpírali se* נָרַף má zřejmě společný původ s místním jménem *Mara*).¹⁶³ Sloveso *trápili* (רָפַי) je týž kořen, kterým Oz 11,8 vyjadřuje rozbouření Božího nitra; jinde se užívá o Božích činech spojených s hněvem (vyvrácení Sodomy a Gomory) a s vysvobozením lidu (Ex 7,17; 14,5). *Svatý duch* je ojedinělý výraz (jen zde a v Ž 51,13) a má stejný význam jako Boží duch, to znamená zachraňující přítomnost Boží moci. *Dny dávné* poukazují na Boží věrnost (srov. v. 9).

Iz 63,11 zahajuje druhý úsek první části chvalozpěvu, ohlášený slovesem *připomínat* a slovesem *vést*, které je pro tuto část (Iz 63,11-14) charakteristické (je užito pětkrát). Mojžíš je jmenován ve verších 11 a 12; v souvislosti s ním je znovu zmíněn *svatý duch*, tentokrát jako dar vložený mu do nitra jako pastýři lidu, který je přirovnáván k ovčím. Slovo *vést* se týká průchodu Rudým mořem a vstupu do zaslíbené země. Dvojitá otázka *kde je..?* (Iz 63,11) tvoří přechod k následující prosebné části žalmu. Iz 63,12-14 sice neobsahuje žádný výraz pro milosrdenství, ale Boží vedení uprostřed mnoha nebezpečí (jehož subjektem je Mojžíš, Boží duch, pravice) je popsáno jako mocné a milosrdné. Cílem je místo odpočinku (srov. Ž 23). V závěru (Iz 63,14b) vyprávěcí tón (3.os. sg.) přechází do 2. os. sg. a zmínkou o *jménu* připravuje následující oslovení (Iz 63,15-16):

¹⁵Pohlédni z nebes a podívej se ze svého svatého, proslaveného obydlí! Kde je tvé horlení a bohatýrská síla? Tvé cituplné nitro a tvé slitování (רַחֲמֵיךָ) jsou mi uzavřeny? ¹⁶Jsi přece náš Otec (אֲבִינֵנוּ)! Abraham nás nezná, Izrael, ten

o nás neví. Hospodine, tys náš Otec (אֲבִינֵנוּ), náš vykupitel (גֹּאֲלֵנוּ) odedávna,
to je tvé jméno. Iz 63,15-16

Verše 15-16 vyjadřují úpěnlivou prosbu o nové skutky Božího milosrdenství. Začínají výzvou, aby Bůh shlédla a podíval se, podobně jako prorok Habakuk, který se dívá, aby viděl, co mu Bůh odpoví. Zmínka o Božím svatém, slavném příbytku v nebi připomíná, že Boží dům v Jeruzalémě je v troskách (srov. 64,10).¹⁶⁴ Potřetí zaznívá otázka *kde je?*, tentokrát zaměřená k Boží vroucí lásce a jeho milosrdenství, jež se prosícímu zdá být uzavřeno v Božím nitru. Slovo הַמְנוּן znamená bouřlivé převrácení provázené hlukem, srov. Jer 31,20. Výraz *rozbouření nitra* je uveden v paralelním postavení k výrazu *tvé milosrdenství vůči mně* (וְרַחֲמֵיךָ אֵלַי) a obojí stojí v jedné řadě s výrazy *tvoje žárlivá (vroucí) láska* (קִנְיָתְךָ) a *tvoje síla* (גְּבוּרַתְךָ). Řada paralelních slov uvozených otázkou *kde je/jsou?* končí zvrtným slovesem s významem *jsou zadrženy?* (představa proudu, který je něčím zastaven na cestě k prosícímu). Iz 63,15 má vzhledem k následující pasáži podobnou funkci jako Iz 63,7 v úvodu žalmu. Zatímco úvodní verš žalmu (63,7) se obrací do minulosti, Iz 63,15 je zaměřen do přítomnosti.

V dalším verši (Iz 63,16) Izrael vzývá Boha jako svého otce s odůvodněním, že jeho vlastní otcové se k němu neznají (což příkře kontrastuje s Jákobovým milosrdenstvím, viz výše, s. 13). Abrahám je jinde přirovnáván ke skále, z níž jsou vytesáni všichni synové Izraele, tak jako lůno Sáry je přirovnáváno k hluboké jámě, z níž jsou vykopáni (Iz 51,1-2; srov. Iz 41,8). Pravou skálou i lůnem, z něž vzešel Abrahám i všechny jeho děti, je Bůh; stal se Izraeli otcem nejen tím, že ho stvořil, ale především tím, že si tento lid vyvolil a vykoupil (Iz 63,16; srov. v. 7).¹⁶⁵ Verš 17 hraje v této části podobnou roli jako verš 10 v první části: připomíná lidské bloudění. Zatímco Iz 63,10 říká, že lidé trápili jeho svatého ducha, zde je řeč o tom, že Bůh zatvrdil srdce lidí, aby se ho nebála. Jen on je tedy může zase obměkčit. To vyjadřuje prosba: navrať se (שׁוּב) kvůli svým služebníkům (עַבְדֵיךָ, srov. Mal 3,17), kvůli kmenům svého dědictví (Iz 63,17).

Iz 63,18-19 se zmiňuje o nepřátelích, kteří si lid dočasně přivlastnili a zničili chrám, ale byli jen nástrojem v Boží ruce, kdežto Izrael je Božím lidem a nazývá se jeho *jménem* (Iz 63,19). *Jméno* (63,19a) uzavírá první část žalmu. Iz 63,19b již zahajuje

pokračování žalmu (64,1-11) prosbou o Boží milosrdenství, podobnou předchozí prosbě (pohlédni z nebes, Iz 63,15); nyní je však úpěnlivá prosba smělejší, prosebník žádá, aby Bůh protrhl nebe a sestoupil (podle kontextu má jít o teofánii); slovo protrhnout snad souvisí s představou zadržování proudu jeho milosrdenství, srov. Iz 63,15.

Další část (kap. 64) vyjadřuje v podobném duchu chvály a prosby o nové Boží skutky ve prospěch těch, kdo pamatují na jeho jméno. Z hlediska milosrdenství je důležité, že v kap. 64 se znovu objevuje téma Boží cesty jako životního stylu (pamatovat na Boha a s radostí konat spravedlnost je synonymem zbožnosti). Na této cestě se člověk setkává s Boží spásou (Iz 64,4). Závěrečný verš (11) vyjadřuje vroucí prosbu o milosrdenství.

Shrnutí části 2.3

Obrazy, jimiž proroci přibližují svým posluchačům Boží milosrdenství, se týkají dějin Izraele od povolání Abraháma přes vysvobození z Egypta, putování pouští a vstup do zaslíbené země až po obnovu Jeruzaléma po exilu. Milosrdný Boží vztah k Izraeli se přirovnává k něžné lásce k slabé a nevěrné nevěstě, k mateřské či otcovské milosrdné lásce k dítěti, k útěše opuštěné manželky, k obnově města/matky jako místa přebývání Boha s lidmi. To jsou jen hlavní z mnoha obrazů, jimiž proroci vyjadřují milosrdenství.

2.4 PŘÍSLIBY MILOSRDENSTVÍ

Pohled proroků je zaměřen zároveň do přítomnosti, minulosti i budoucnosti. Před jejich očima minulost zasahuje do přítomnosti, do níž již proniká i budoucnost. Přítomnost znamená výzvu k obrácení; minulost, to jsou dějiny Božího milosrdenství vůči lidem; budoucnost obsahuje Boží přísliby, které se týkají bližší i vzdálenější doby, ale vždy jsou konkrétním slovem spásy, které má vztah k přítomnosti.

2.4.1 Konkrétní příslib milosrdenství, Iz 30,18-19

¹⁸Hospodin vyčkává, chce se nad vámi smilovat (חַנּוּן יְהוָה), vyvýší se (יָרַם), slituje se nad vámi (רַחֵם). Vždyť Hospodin je Bohem práva, blaze těm, kdo ho očekávají. ¹⁹Neboť lid bude sídlit na Sijónu, v Jeruzalémě. Nebudeš už nikdy plakat. Milostivě se nad tebou smiluje (יְהוָה יִחַן), až budeš úpěnlivě volat; uslyší a odpoví ti (עֲנֶה). *Iz 30,18-19*

Úryvek z knihy Izaiáš je zasazen do kontextu soudních výroků. První část 30. kapitoly (vv. 1-17) ohlašuje soud nad Izraelem, pokračování 30. kapitoly (vv. 27-33) soud nad Asýrií. Příklad zaznívá do konkrétní situace strachu před nepřátelským vpádem. Místo aby lid čekal pomoc od Boha, chce se zachránit útekem. Proto mu hrozí zkáza; naopak spása mu může přijít jen „v obrácení a ztišení,“ (verš 15b) „v klidu a důvěře“ v Boží pomoc.

První z citovaných veršů je v poezii (Iz 30,18), druhý v próze (Iz 30,19); první patří literární formou k předchozí básni (Iz 30,15-18), ale tematicky se váže k následujícímu proroctví v próze (Iz 30,19-26), jehož první verš je příslibem milosrdenství a celé proroctví rozvíjí téma příslibu konkrétními obrazy Božího požehnání. Slovesné tvary přecházejí od oslovení v 2. os. pl. přes 3. os. pl. a 3. os. sg. k oslovení v 2. os. sg..

Verš 18 je možno chápat samostatně.¹⁶⁶ Na začátku i na konci se vyskytuje sloveso *čekat* (חָוָה) ve smyslu trpělivého očekávání (srov. Iz 8,17; 64,3). Bůh čeká, aby se

smiloval nad těmi, kdo ho očekávají. Příslib milosrdenství vyjadřují tři synonymní slovesa, vždy s příponou *nad vámi*: *smiluje se* (סְמַלְכֵם), *vyvýší se* (יַרְבֵּה), *slituje se* (רַחֲמֵם). Druhá část verše spojuje milosrdenství s právem. Bůh je milosrdný, protože je Bohem práva. Verš uzavírá blahoslavenství těch, kdo je očekávají.

Proroctví v próze (Iz 30,19-26) lze rozdělit do dvou částí: Iz 30,19-22 popisuje příchod Boha jako učitele a odpověď lidu; „v ten den“ Bůh dá své požehnání (Iz 30,23). Druhá část proroctví (Iz 30,23-26) rozvíjí obraz Božího požehnání jako čas spásy s dvojitou časovou orientací: jedna se vztahuje k době pozemského blahobytu (vv. 23-24), druhá k dovršení času, jež budou provázet eschatologické dary živé vody, jasného světla a Božího uzdravení (Iz 30,25-26). Slovo „den“ v obou verších připomíná den soudu.

Iz 30,19-22 začíná příslibem pobývání na Sijónu (srov. Iz 14,1-2) a pokračuje dalšími přísliby: už nebudeš plakat, *milostivě se nad tebou smiluje* (יִרְחַם יְיָ יְהוָה), *odpoví ti* (עֲנֶה) zde má význam *milosti*, srov. Zach 10,6). Navzdory minulým útrapám Pán bude svému lidu od nyní žehnat;¹⁶⁷ bude mu jako učitel tak blízko, že ho uvidí na vlastní oči, na vlastní uši uslyší, kudy má jít.¹⁶⁸ Starý zákon mluví o Bohu jako učiteli pouze na tomto místě, a to dvakrát za sebou.¹⁶⁹ Výsledkem Boží blízkosti a trpělivého vyučování lidu je jeho obrácení: lid navždy odhodí své modly¹⁷⁰ a Bůh mu odpoví hojným požehnáním.

Druhá část proroctví, Iz 30,23-26, popisuje Boží dar spásy jako požehnání přírody (srov. Jl 2,18-19; Zach 1,17), zavlažované vodními prameny. Místo uctívání model „na každé vysoké hoře a na každém vyvýšeném pahorku“ vytrysknou proudy živých vod, jejichž zdrojem je Bůh (srov. Jer 2,13; 31,12-13). Světlo *sedmkrát* větší než světlo *sedmi* dnů není světlo pozemské; představuje plnost času, s níž souvisí i to, že Bůh uzdraví všechny rány a ováže zlomeniny svého lidu.¹⁷¹

2.4.2 Spravedlivý služebník, Iz 52,13 - 53,12

Protože text neobsahuje téměř žádné výrazy pro milosrdenství,¹⁷² je třeba věnovat větší pozornost literárnímu rozboru, ale nejprve bude uveden kontext.

Úryvek je tradičně pokládán za jednu z tzv. Písní o Božím služebníkovi,¹⁷³ které se považují za zvláštní látku, mladší než Deuteroizaiáš, ale starší než tzv. třetí Izaiáš.¹⁷⁴ Texty spojuje téma služebníka. Motiv není v Písmu nijak neobvyklý, deuteronomistická škola tak označovala proroky, krále (Davida nebo jeho reprezentanta) a hlavně Mojžíše, popř. jeho nástupce Jozua. Mojžíš je představován jako zdroj a vzor charismatického úřadu, který postupně vykrytalizoval do dvou různých, navzájem spolu souvisejících úřadů: královského a prorockého. Politické otřesy v 6. století vedly k přehodnocení obou úřadů tak, že nabyla většího významu služebnost, instrumentalita. Proto se výraz služebník často objevuje v exilních a poexilních textech. Označení lidu jako Božího služebníka se poprvé vyskytuje až v této době, zvláště u Deuteroizaiáše.¹⁷⁵

Tzv. čtvrtý zpěv o služebníkovi po formální stránce není písní, nýbrž prózou psanou slavnostním stylem.¹⁷⁶ Je vložen do delší lyrické řeči k Sijónu, jež hlásá jeho vykoupení (Iz 52,1-2.7-12; 54,1-17). Slova o Božím potěšení a vykoupení Jeruzaléma (Iz 52,9) se blíží významu milosrdenství a připomínají jiná místa z tzv. Knihy útěchy (srov. Iz 40,1; 49,13; 57,18; 61,2). Aktuálnost Božího činu spásy (Iz 52,1-12) je vyjádřena podobnými slovy jako v předchozím citovaném úryvku (srov. Iz 30,20-21): strážní „na vlastní oči vidí“, že se Pán vrací na Sijón (Iz 52,8). Bůh vybízí lid k důstojnému až slavnostnímu odchodu ze zajetí (na rozdíl od spěšného exodu z Egypta) a slibuje, že sám půjde před ním i za ním (při exodu byl přítomen jen v jednom ohnivém či oblakovém sloupu, srov. Iz 52,12). Text, který následuje (Iz 54), bude probrán samostatně v další části.

Závěr 53. kapitoly Iz 52,13-15 předjímá téma 53. kapitoly a tradičně se vykládá spolu s ní.¹⁷⁷ V textu se střídá vyprávění v 3. os. sg. s řečí v 1. os. pl. Úryvek lze rozčlenit do tří částí podle toho, kdo mluví: 52,13-15 (Bůh), 53,1-11a (skupina), 53,11b-12 (Bůh). Výklad se opírá o hebrejský text a uvádí i některé křesťanské a židovské komentáře.¹⁷⁸

Představení služebníka (52,13-15)

^{52,13}Hle, můj služebník bude mít úspěch (הִנֵּה יִשְׁכִּיל עַבְדִּי), zvedne se (יָרָם), povznese (נִשָּׂא) a vysoko se vyvýší (נָבְהָ מְאֹד). Iz 52,13

Slovo *hle* (Iz 52,13) uvádí na scénu postavu, kterou Bůh (podle kontextu je zřejmé, že je to on) nazývá „svým služebníkem“ (עַבְדִּי). První sloveso, jež ho charakterizuje, יִשְׁכִּיל, má dvojí význam - porozumět a mít úspěch. První je příčinou druhého. Moudré pochopení, pronikavý vhled do věcí vede k prozíravému jednání, jež přináší úspěch. Sloveso je v kauzativu (*hi.*), což může znamenat, že služebník je *učiněn* moudrým¹⁷⁹ (ale שָׁכַל *hi.* je obvyklou formou u tohoto kořene). Další tři synonymní slovesa znamenají *vyvýšit* (*se*): יָרָם ipf. *q.*, נִשָּׂא *ni.* a נָבְהָ pf. *q.*¹⁸⁰ Kořeny se užívají o lidech (Iz 46,3), o Bohu (srov. Boží připravenost k činu milosrdenství v Iz 30,18)¹⁸¹ i o horách a jiných neživých předmětech.¹⁸² První verš má význam introitu, uvádí postavu služebníka.

Pouze v Iz 53,14a se Bůh obrací k služebníkovi. On sám nikde v textu nemluví, třebaže text mluví hlavně o něm. Verš 14 poprvé uvádí slovo *mnozí*, jedno z klíčových slov textu. Kořen שָׁמַם (ČEP: ztrnout úděsem, Iz 53,14) znamená být opuštěn, zhrozen. *Mnozí* jsou zhrozeni jeho podobou (*postava*¹⁸³ a *vzhled*), znetvořenou *pod* lidskou tvářností. Slovo *pokropí* (רָצַף, v. 15) se užívá pro liturgickou očistu od vin (kropení krví), svěcení kněze (kropení olejem) a rituální omytí vodou (např. Numeri 19 aj.). Služebník pokropí *mnohé* pohanské národy (גוֹיִם רַבִּים, Iz 53,15), jejich králové si položí ruku na ústa, protože *spatří* (רָאוּ), co jim nebylo vyprávěno, *pochozí* (הִתְבּוֹנְנוּ), co dříve neslyšeli (שָׁמַע, srov. Hab 1,5). Těmito obrazy vypravěč navozuje atmosféru pozorného naslouchání, aby mohl podat zprávu o něčem, co považuje za velmi důležité a neznámé.

První výpověď' očitých svědků (Iz 53,1-3)

Dvě úvodní otázky (Iz 53,1) chtějí povzbudit důvěru posluchačů v pravdivost (אֱמוּנָה) vyprávění (שָׁמַע, Iz 53,1, srov. Iz 52,15) a upozornit na tajemství zjevení Boží moci

(dosl. *paže* זָרַע, srov. Iz 51,9; 52,10)¹⁸⁴ nejen ve služebníkovi, ale i v těch, kdo uvěří zprávě (paralela se slovesem אָמַן *hi.* v první otázce). Zmínka o výhonku (Iz 53,2; srov. Iz 11,1) se týká narození; začátek a konec života (srov. Iz 53,9) zahrnují celý život služebníka (merisma).¹⁸⁵ Text Iz 53,2-3 má znaky konkrétního popisu člověka tak, jak se jevil těm, kdo ho znali. Opět se objevují slova *vzhled, postava* (srov. Iz 52,14) a *krása* (Iz 53,2). Nepřitahoval, byl *opovržený* (נִבְזָה), všichni se ho zřekli (אִישִׁים חָרַל). Slova *muž bolesti* (אִישׁ מִכְּאֵבוֹת), *znalý nemoci* (וַיִּדְוֶה חָלִי) naznačují, že trpěl, ale není uvedena příčina. Vypadal jako člověk, před nímž si každý zakryje tvář nebo jako ten, kdo před námi skrývá svou tvář (מִפְּנֵי מוֹנֵנוּ). Skrývání tváře může být výrazem bolesti, viny nebo také nemilosti.¹⁸⁶ Byl *opovržený* (opět נִבְזָה), nepožíval úcty (dosl. *nepočítali jsme s ním*, לֹא חִשְׁבָּנוּהוּ, srov. Mal 3,17). Služebník je popisován jako trpící člověk.

Druhá výpověď' očitých svědků - pochopení smyslu (Iz 53,4-6)

⁴Byly to však naše nemoci, jež nesl (נָשָׂא), naše bolesti na sebe vzal, ale domnívali jsme se, že je raněn, ubit od Boha (מִזֵּבַח אֱלֹהִים) a pokořen (מִזֵּעָנָה).

⁵Jenže on byl proklán pro naši nevěrnost (מִחֲלָל מִפְּשָׁעֵנוּ), zmučen pro naši nepravost (מִדֶּרֶךְ מַעֲוֹנוֹתֵינוּ). Trestání snášel pro náš pokoj (שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו). Trestání snášel pro náš pokoj (שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו), jeho jizvami (בְּחֻבְרָתוֹ) jsme uzdraveni (נִרְפָּאֵנוּ). (Iz 53,4-6)

Důrazným *ale* אֲכֵן¹⁸⁷ ve 4. verši mluvčí skupiny upozorňuje na nové poznání, k jakému došli: služebník nesl (נָשָׂא) naše bolesti, trpěl pro naše hříchy (פֶּשַׁע a עֲוֹן, slovo „naše“ zřejmě zahrnuje i poslouchače).¹⁸⁸ Svědkové události ho však považovali za zraněného a ubitého Bohem. Následuje první zmínka o užitku služebníkova utrpení pro pozorující a naslouchající účastníky: dosl. kázeň našeho pokoje na něm (tj. přijal kázeň pro náš pokoj, שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו). V jeho ranách je pro nás uzdravení (בְּחֻבְרָתוֹ נִרְפָּאֵנוּ). Verš 6 přirovnává všechny k bloudícímu stádu ovcí (kolektivum); Pán ho stihl pro vinu (עֲוֹן) nás všech (הַפְּגִיעַ *hi.* znamená stihnout, potkat nebo také přimlouvav se).

Úryvek Iz 53,4-6 ukazuje, že pozorující začínají vidět vztah mezi svou vinou, služebníkem a Bohem. U proroků není jinde zmínka o tom, že by někdo skutečně nesl vinu druhých.

Třetí výpověď' očitých svědků - životní běh služebníka (Iz 53,7-9)

Další tři verše (Iz 53,7-9) popisují utrpení služebníka. Podle sedmého verše *byl trápen* (נִנְשָׁ ni. vymáhat, vyvíjet tlak na někoho) a *pokořil se* (נִעְנָה ni. pokořit se, poddat se). *Neotevřel svá ústa* (dvakrát opakovaný výraz) souvisí s obrazem beránka vedeného na jatka a ovce stojící před stříhači; *stal se němým* (נִאֲלָמָה) může též znamenat *byl svázán* a *stříhán*. Výraz „jsem němý, ústa neotevřu“ v kontextu utrpení a viny viz Ž 38,15.

Ve verši Iz 53,8a sloveso *byl vzat* (לָקַח) souvisí s uzavřením (עָצַר) a soudem (בְּשֹׁפֵט), vazba není jednoznačná. Předložka מִן u obou jmen má buď běžný význam *bez* (vězení a soudu) nebo *z, od* (vězení a soudu) nebo instrumentální význam (vězením a soudem). *Pokolení* (Iz 53,8) může znamenat okruh života člověka od narození do smrti nebo kruh mezi životem jednoho člověka (od narození do smrti) a jeho potomstvem (od narození do smrti). Podle kontextu zde slovo může mít obojí význam (srov. Iz 53,2.9 a 53,10). *Kdo pomyslí* (יִשׁוּחֶה) může znamenat meditaci, modlitbu, nářek, přemítání i vyprávění. Verš Iz 53,8b uvádí důvod smrti služebníka: *byl ubit* (נִגְעַ) pro hřích (פְּשָׁע) *mého lidu* (výraz עַמִּי připomíná Boží vztah k Izraeli).¹⁰ Ve verši Iz 53,9 je služebníkovu dán hrob se svévolníky a boháči (slovo *boháči* zde má podobný význam jako *svévolníci*). Druhé půlverší zdůrazňuje nevinnost služebníka: *nedopustil se násilí, v jeho ústech nebylo lsti*. Jeho utrpení je tedy dáno do souvislosti s nevěrností Božího lidu.

Čtvrtá výpověď' očitých svědků - Boží vztah k služebníkovu (Iz 53,10-12)

¹⁰Ale Hospodinovou vůlí bylo zkrušit ho nemocí (יְהוָה חָפֵץ חַפְּזוֹ הַחֲלִי), aby položil svůj život v oběť za vinu (אִם-תְּשִׂים אֶשְׁמִי נִפְשׁוֹ). Spatří

potomstvo (יְרֵאָה זְרַע), bude dlouho živ (יִאָרִיךָ יָמַיִם) a zdárně vykoná vůli
Hospodinovu (וְחַפֵּץ יְהוָה בְּיָדוֹ יַצְלִיחַ). (Iz 53,10-12)

V desátém verši vypravěč osvětluje Boží vztah k služebníkov. Pro význam verše je důležitý kořen חָפֵץ (na začátku a na konci verše), který znamená vůli a zalíbení jako výraz silné lásky a chtění. Proroci užívají kořen חָפֵץ pro Boží zalíbení v milosrdenství (srov. Oz 6,6; Jer 9,2).

Iz 53,10 začíná tím, že Bůh *chtěl* חָפֵץ *zdrtit ho* דִּכְאוֹ (vázaný infinitiv *pi*. דִּכְאוֹ by asi bylo možno přeložit i nominální formou). Tvar הִחֲלִי se vykládá buď jako *nemoc* nebo jako pf. *hi*. חִלָּה *učinit nemocným*.¹⁹⁰ Tvar je zvláštní; text חָפֵץ דִּכְאוֹ הִחֲלִי je porušený.¹⁹¹ Překlad (ČEP) *Bohu se zalíbilo zdrtit ho nemocí*¹⁹² odpovídá předchozímu kontextu. Kořen דָּכָא vyjadřuje jak drtivou bolest, tak zkroušenost (srov. *zkroušení a pokorní duchem* וְשִׁבְלֵרִירָא דִּכְאָא a *srdce zdeptaných* לֵב נִדְכָּאִים v Iz 57,15).¹⁹³ Snad by bylo možné chápat výraz דִּכְאוֹ jako *jeho zkroušenost*. Pokud by předmětem Božího zalíbení měla být zkroušenost služebníka, překlad by vyžadoval, aby se tvar הִחֲלִי *hi* přeložil jako samostatné určité sloveso s významem *učinit nemocným*.¹⁹⁴ Syntakticky je však stěží přijatelné, že by na tomto místě mohl stát holý slovesný tvar bez koncovky a bez spojky. Boží *zalíbení* se tedy zřejmě týká zdrcení služebníka *nemocí*. Předmětem Božího zalíbení je služebník (srov. Iz 42,1) i Boží záměr (výraz *zalíbení* חָפֵץ na konci verše). Pokoření i vyvýšení služebníka představují dvě stránky téhož Božího díla spásy.

Vypravěč se v této chvíli už nevrací k popisu utrpení služebníka, ale ohlašuje jeho teologický význam pro budoucí pokolení.¹⁹⁵ Desátý verš pokračuje slovy: když dá svůj život jako *náhradu* za vinu (אָשָׁא),¹⁹⁶ spatří potomstvo, bude žít dlouho (dosl. prodlouží dny; subjektem je buď on sám nebo jeho potomstvo; život člověka v semitském pojetí trvá dál v jeho potomstvu). V jeho ruce se zdaří *Boží vůle* (חָפֵץ יְהוָה).

Další verš Iz 53,11a lze přeložit dvojím způsobem: zbaven své lopoty uvidí (zřejmě světlo), nasytí se *poznáním* (tak BHS). Připojí-li se slovo *poznání* k následujícímu půlverší, překlad zní (ČEP): svým *poznáním* (zkušeností) můj *spravedlivý* služebník *ospravedlní* mnohé. *Vezme na sebe* jejich nepravosti znamená *obtíží se jimi* (לְסִבָּתָם). Od verše 11b mluví Bůh, který ospravedlňuje svého služebníka: dává mu podíl s *mnohými* a nechává ho rozdělit se o kořist (představa vítěze po porážce nepřítele) s nesčetnými, protože vyprázdnil, dosl. vylil (הִעֲרַךְ) svou duši smrti (srov. Ž 141,8) a byl počítán k hříšníkům. *Nesl hřích* mnohých (נִשָּׂא) a *přimlouval* se za hříšníky.¹⁹⁷ *Nést hříchy* může jen Bůh; výraz je tedy třeba chápat tak, že Bůh dává služebníkovi účast na svém díle odpuštění hříchů lidí.

Shrnutí významu textu Iz 52,13 - 53,12 z hlediska milosrdenství

a) Oběť za vinu:¹⁹⁸ text připomíná smírnou oběť nikoli v lexikální rovině (téměř chybí výrazy pro rituální odpuštění)¹⁹⁹, ale v rovině významové. Služebník je přirovnáván k beránkovi (Iz 53,7, srov. Lev 9,19) a podobnost s rituálem dne smíření je zjevná (Lev 16). Při něm se symbolicky vkládala vina na hlavu jednoho obětního kozla, aby ji odnesl do pouště (Lev 16,21), zatímco druhý byl zabit jako oběť za hřích (Lev 16,16) a kropení jeho krví symbolizovalo očistu od hříchů (Lev 16,16; viz též vv. 11 a 14).

b) Slovo לְסִבָּתָם se sice v textu nevyskytuje, ale skutek služebníka vykazuje všechny jeho rysy: konkrétní nutná pomoc v životně důležité nouzi, v níž může pomoci právě jen ten, kdo לְסִבָּתָם prokazuje; jeho čin je pouze mravně závazný a přitom plně svobodný. Mravní závaznost v Iz 52,13 - 53,12 ustupuje významu svobody, jež plyne z toho, že služebník nenese své vlastní viny, ale viny druhých. Je nazván *spravedlivým* v takové míře, že je schopen ospravedlnit mnohé (Iz 53,11). Významová spřízněnost pojmů *spravedlivý* a *zbožný* u proroků již byla zmíněna (viz 2.2.4 aj.).²⁰⁰ Služebníka lze přirovnat také k zastánci, který platil náhradu za toho, kdo se sám vyplatit nemohl (např. z otroctví), proto není nemyslitelné ani srovnání s výrazem *góél* (גֹּאֵל). Výraz *nést* (נִשָּׂא) hříchy lidí naznačuje, že služebníkovi byla dána účast v tom, jakým

způsobem Bůh *nese viny* lidí. Boží zalíbení v něm a jeho přímluvná modlitba svědčí o jeho blízkosti lidem i Bohu.

c) Sblížení mezi teologickým a lidským významem, kterým se vyznačuje milosrdenství u proroků (zvláště רַחֲמִים, viz 1.2), je zde obohaceno o nový rozměr. Na jiných místech proroci mluví o milosrdenství v obecné rovině životní cesty; v Iz 52,13 - 53,12 se jedná o konkrétní skutek, v kterém má Bůh zalíbení a který odpovídá jeho vůli či záměru (srov. חַפְּזָה יְהוָה v Iz 53,10). Jedná se o konkrétní skutek milosrdenství, který svědčí o úzkém spojení a součinnosti Boha a člověka - jeho služebníka.²⁰¹

d) O milosrdenství svědčí i postoj třetí strany, skupiny pozorujících. Postupné rozvíjení jejich svědectví umožňuje posluchačům získat vhled do poznání, k němuž sami dospěli (viz rozbor po částech). Vypravěčskému záměru odpovídá užití přípony přivlastňující 1. osobě pl. (נַנְ-). Podle některých badatelů se mohlo jednat o žáky některého proroka nebo stoupence duchovního proudu, který jeho vystoupení vyvolalo.²⁰²

e) Vina je vyjádřena termíny pro hřích, nevěru a vzpouru i obrazně (srov. např. Ž 38). Služebník je charakterizován jako spravedlivý. Místo obvyklého zdůraznění kontrastu mezi spravedlivým a hříšníkem u proroků (srov. Mal 3,14-18) vypravěč přechází tento rozdíl mlčením, naopak jsou zde určité náznaky blízkosti: fyzické (byl mu dán hrob se svévolníky, Iz 53,9), sociální (byl počítán mezi nevěrníky, Iz 53,12) i duchovní (přimlouval se za hříšníky, Iz 53,12, nesl jejich viny, Iz 53,4-6.8-11). Ani pohanské národy a jejich králové nehrají v perikopě negativní roli, naopak jsou počítáni mezi *mnohé*, které spravedlivý služebník ospravedlní svou obětí (srov. Iz 53,11).

2.4.3 Potěšení Jeruzaléma, Iz 54,8.10

⁸V návalu rozlícení skryl jsem před tebou na okamžik svoji tvář (פָּנָי), avšak ve věčném milosrdenství (חֶסֶד עוֹלָם) jsem se nad tebou slitoval (רַחֲמֵיךָ), praví Hospodin, tvůj vykupitel (גֹּאֲלֶיךָ). Iz 54,8

Úryvek je z 54. kapitoly Izaiáše, jež bezprostředně následuje po Iz 52,13 - 53,12. Vrací se téma ženy/matky a města Jeruzaléma, i když město není jmenováno.²⁰⁴ 54. kapitola Izaiáše navazuje na výzvy k probuzení v předchozích kapitolách (Iz 51,9.17; 52,1) pobídkou k radosti a jásotu (Iz 54,1). Navazuje rovněž na předcházející kapitolu o služebníkovi, s níž ji spojuje společné téma vykoupení a také několik shodných výrazů. Kořen שָׁמַח pro *opuštěnost* se vyskytuje v úvodu obou úryvků (Iz 53,14; 54,1). Výraz *mnozí* רַבִּים v Iz 54,1 připomíná *mnohé* z Iz 53,12 - 52,13; tentokrát je užit o synech ženy, jež byla opuštěná a neplodná. Další podobnosti se týkají slovního významu: výraz *vykupitel*, *góel* גֹּאֲלֶיךָ odpovídá poslání služebníka, který dal svůj život jako náhradu za vinu lidu. Také výraz *skryt tvář* (פָּנָי הִסְתַּרְתִּי, Iz 54,8) připomíná událost ze života služebníka, i když v 54. kapitole znamená dočasné odnětí Boží přízně, kdežto v případě služebníka vyjadřoval hlavně jeho bolest (Iz 53,3).

Citovaný úryvek lze rozdělit do dvou trojverší (Iz 54,1-3.4-6: každé začíná novou výzvou) a dvou dvojverší (Iz 54,7-8.9-10: první je výrok o milosrdenství, druhý jeho obrazné rozvinutí). Verše Iz 54,1-3 vyzývají k hlasité radosti nad množstvím synů, kteří přijdou. Překvapivá zvěst vzbuzuje váhání, ale prorok ji chápe jako jistou budoucnost: proto říká *nerozpakuj se* (Iz 54,2), je třeba připravit prostor. Obrazy velké šíře (verše 2-3) odpovídají širokému pojetí spásy: *potomstvo* (srov. totéž slovo v Iz 53,10) dostane za dědictví národy (pohany, srov. Iz 52,15) a osídlí *zpuštělá* města (znovu kořen שָׁמַח).

Iz 54,4-6 je slavnostní ohlášení Božího vztahu k ženě-lidu (v. 5) jako důvod k radosti. Obrazy se střídají (neprovdaná, vdova, opuštěná, zavržená), ale všechny mají společný význam: opuštěnost je pryč,²⁰⁵ Bůh se spojil se svým lidem navždy, což vyjadřuje řada

jmen s koncovkou 2. os. sg. f.: tvůj manžel, tvůj stvořitel, tvůj vykupitel, tvůj Bůh. Boží jména a pojmenování ženy, vyjadřující její opuštěnost, si navzájem odpovídají.²⁰⁶

Výrok o milosrdenství (Iz 54,7-8; srov. Iz 12,1) je vystavěn na kontrastech: maličký okamžik (שִׁשְׁפָּרָה קִצְּפָה)²⁰⁷ opuštěnosti a *převeliké slitování* (רַחֲמִים גְּדֹלִים), slova *opustit* a *shromáždit*, krátké skrytí tváře a *věčná milosrdná láska* (עוֹלָם²⁰⁸ s přívlastkem רַחֲמִיתִי). Významný je i způsob užití perfekta a imperfekta - hněv je ukončen (perfektum), milosrdenství bude trvat věčně (imperfektum).

¹⁰I kdyby ustoupily hory a pohnuly se pahorky, moje milosrdenství (יִחְסְדִי) od tebe neustoupí a smlouva mého pokoje se nepohne, praví Hospodin, tvůj slitovník (בְּרַחֲמֵי יְהוָה). *Iz 54,10*

Úryvek Iz 54,9-10 doplňuje předchozí výrok obrazem potopy a záchrany (Iz 54,9), jméno Noe připomíná toho, kdo našel milost v Božích očích a stal se nástrojem záchrany. Jako se Bůh tehdy přísežně zavázal, že už se nikdy nerozhněvá, nyní dokonce slibuje, že se zdrží i pohrůzek vůči svému lidu. Stálost jeho lásky vyjadřuje představa nehybných hor v následujícím verši (Iz 54,10): i kdyby se hory pohnuly, Bůh se nedá ničím pohnout k tomu, aby ustoupil od postoje milosrdenství, jímž se svému lidu dobrovolně zavázal smlouvou pokoje. Obsahem smlouvy pokoje je souhrn Božích darů.

2.4.4 Nová smlouva, Jer 31,34

³⁴Už nebude učit každý svého bližního a každý svého bratra: „Poznávejte Hospodina!“ Všichni mě budou znát, od nejmenšího do největšího z nich, je výrok Hospodinův. Odpustím (אֶסְלַח) jim jejich nepravost a jejich hřích už nebudu připomínat. *Jer 31,34*

Kapitoly Jer 30 - 31 vrcholí proroctvím o nové smlouvě (31,31-34). Proroctví následuje po výzvě k návratu do země (Jer 31,1-30) a je rozvinuto několika krátkými

výroky, jejichž smyslem je potvrdit pevnost nové smlouvy (Jer 31,35-40). Předchozí kontext, Jer 31,1-30, začíná slovy o nalezení milosti na poušti, následuje výzva k radosti a pak začíná delší pasáž s Rácheliným pláčem a obrazem milosrdenství jako bouře v Božím nitru (Jer 31,20). Po ohlášení nové smlouvy Jer 31,31-34, jež končí citovaným veršem, následuje několik obrazů, jež přirovnávají stálost nové smlouvy k neměnnosti zákonů světa (Jer 31,25-26; 31,35-36) a neprobadatelnosti nebe i země (Jer 31,37).

Proroctví Jer 31,31-34 se týká nitra a srdce, odpuštění hříchů (חַטָּוֹת) a poznání Pána. Odpuštění je vyjádřeno slovem, které se užívá jen o Bohu. Výzva k poznání Boha, jež u proroků obvykle provází výzvu k milosrdenství, je nahrazena poznáním Boha, které je bezprostředním Božím darem. Bůh jim napíše svůj zákon do srdce (srov. Ex 32,16). Nová smlouva předčí sinajskou smlouvu, jíž Bůh zůstal věrný navzdory nevěrnosti lidu (Jer 31,22; 2,2). Podobný obraz uvádí Ezechiel: Bůh *odstraní* z lidského nitra srdce kamenné a na jeho místo *vloží* srdce z masa (Ez 36,26). Dar nového srdce spojuje Ezechiel s pokropením očištnou vodou na omytí hříchů (Ez 36,25; srov. Iz 43,25) a darem ducha (Ez 36,27). Výraz *srdce* je u proroků blízký nitru jako sídlu milosrdenství. Citovaný úryvek dovršuje příslib Oz 2,16.21-22.²⁰⁹

Bůh uzavírá novou smlouvu s každým člověkem. Neobnovuje všechno, ale zárodek všeho - lidské srdce. Dává člověku svého ducha, aby mohl žít podle Božích řádů (Ez 36,27-28). Vkládá mu do nitra nové srdce, aby ho uschoпил milovat milosrdenství (srov. Mich 6,8).

Shrnutí části 2.4

Proroci vyjadřují přísliby milosrdenství konkrétními slovy a obrazy, jež se týkají bližší nebo vzdálenější budoucnosti, ale vždy mají vztah k přítomnosti. Milosrdenství souvisí s odpuštěním; Bůh sám nese lidskou vinu, ale může dát člověku účast na odpouštějícím milosrdenství (Iz 52,13 - 53,12). Tak se úkon milosrdenství stává lidským a zároveň božským v konkrétním činu jednoho spravedlivého. Bůh slibuje dar

nového srdce, jímž bude každý člověk uschopněn k důvěrnému poznání Boha a k účasti na jeho milosrdné lásce ve svém konkrétním životě (dar ducha a zákon vepsaný do srdce).

2.5 SOUHRN LITERÁRNÍ ČÁSTI

Výroky proroků na téma milosrdenství se týkají tří časových rovin: přítomnosti, jež je vnímána jako situace soudu, minulosti, z níž lze čerpat posilu i poučení, a budoucnosti, v níž Bůh naplní své přísliby záchrany. Literární význam citovaných úryvků má vždy nějaký vztah k přítomnosti a zároveň směřuje k jejímu prohloubení. V přítomné chvíli proroci hlásají, že je třeba hlouběji poznat Boha a chodit s ním po cestě milosrdenství. Do minulosti odkazují až k počátkům, kde jsou položeny základy Božího láskyplného vztahu k člověku (stvoření, povolání a vykoupění). Do budoucnosti proroci hlásají přísliby spásy, jejichž význam někdy odpovídá blízké budoucnosti a jindy směřuje do vzdálenější budoucnosti, za horizont pozemského blahobytu (odpuštění hříchů, nová smlouva a eschatologické dovršení). Trojí výzva k prohloubení je pevně zakotvena v přítomnosti: jen konkrétní lidské srdce, přetvořené Božím působením, je schopno přijmout dar Boží milosrdné lásky a žít z něj. Dar nového srdce souvisí s odpuštěním hříchů a uschopňuje člověka k životu s Bohem v duchu milosrdenství.

3 TEOLOGICKÝ POHLED

Milosrdenství představuje významný pojem v teologii proroků. Je možno naznačit tři myšlenkové linie. Milosrdenství vychází z Božího nitra a zasahuje lidské srdce, jehož očištění a obnovy chce dosáhnout (3.1). Člověk potřebuje poznávat Boha a přijímat od něj milosrdenství jako dar, na nějž může a má odpovědět (3.2). Bůh vtahuje člověka do dynamiky odpuštění, milosrdenství a obnovy vztahů (3.3).

3.1 OBRÁCENÍ SRDCE

Milosrdenství u proroků souvisí s obrácením srdce. Jonáš 3,4 vybízí Ninive k pokání stručnou výzvou: „Ještě čtyřicet dní a město Ninive bude *vyvráceno* (נִהְפָּקוֹת).“ Písmo

užívá slovesa *vyvrátit* v základním kmeni běžně o vyvrácení měst v pláni. Ale zde je odvozený kmen (*ni.*), kterým Oz 11,8 popisuje *převrácení* Božího nitra (עַלִּי לְבַי יַחֲדָה). Sloveso u נִהְפָּכְתָּ u Jonáše 3,4 může mít buď význam pasivní (město bude vyvráceno) nebo význam reflektivní (obrátil se). Účinkem Jonášova kázání bude buď vyvrácení města nebo obrácení srdcí jeho obyvatel. Jeho proroctví se v obojím případě naplní.²¹⁰

Bůh chce skrze proroky obracet srdce,²¹¹ nikoli města. To, co Písmo nazývá trestem,²¹² je většinou prostým důsledkem rozpoutání sil zla.²¹³ Proroci vyjadřují Boží milosrdenství v situaci trestu slovy o Boží „lítosti“ nad zlem²¹⁴ a Božím obrácením,²¹⁵ které si představují antropomorfně tak, jako by v Božím nitru probíhal zápas²¹⁶ mezi jeho spravedlností a milosrdenstvím,²¹⁷ v němž nakonec vítězí láska a milosrdenství.²¹⁸

Přítomnost vnímají proroci jako dobu soudu pro Izrael i jiné národy,²¹⁹ a proto vybízejí k pokání a prosbám o smilování²²⁰ a připomínají Boží milosrdenství.²²¹ Bůh sám zjevuje svému lidu, že se nemá čeho bát, protože jeho milosrdenství vůči jeho lidu je věrné a spolehlivé.²²² Dokonce se zavazuje, že už nebude svému lidu hrozit,²²³ nýbrž bude mu promlouvat k srdci (Oz 2,16). Aby člověk mohl Bohu odpovědět, potřebuje poznat Boha jako milosrdného a přijmout od něj dar milosrdenství (srov. Oz 2,17.25).

Bůh volá svůj lid k sobě, aby ho mohl uzdravit (Jer 3,12.21-22), ale když ho chce léčit, vychází najevo jeho nepravost (Oz 7,1). Chybí-li poznání Boha (Iz 27,11) a setba spravedlnosti, nelze sklízet milosrdenství (Oz 10,12). Jestliže je lidské srdce tak nemocné, že léčba jen odkrývá nové rány, zbývá jen jediné řešení: výměna. Bůh slibuje, že vloží člověku do nitra nové srdce (Ez 36,26) spolu s darem ducha, odpuštěním vin, důvěrným poznáním Boha a novou smlouvou, zakotvenou v milosrdenství.²²⁴ Bůh přebývá v nebi, ale i s tím, kdo je pokorný a zkroušený, aby oživil srdce zkroušených a přinesl radostnou zvěst pokorným (srov. Iz 57,15; 61,1-3).

3.2 POZNÁNÍ MILOSRDNÉHO PÁNA

Když na člověka doléhá trápení nebo se setká s utrpením druhého, někdy se ptá: Kde je Bůh? Bolestná zkušenost může vést k novému setkání s Bohem. Otázka „*kde je?*“ se objevuje v proroctvích zvláště z doby národního útlatku. Lze se domnívat, že zejména zkušenost vyhnanství vedla k novému poznání Božího milosrdenství.

Proroci stojí v tradici víry Izraele. Na Sinaji se Bůh zjevil Mojžíšovi jako milosrdný a milostivý אֱלֹהֵינוּ רַחוּם וְרַחֲמָנִים (toto oslovení je pravděpodobně velmi staré, viz s. 8) a bohatý věrnou láskou, רַב־חַסֵּד וְאֱמֶת (Ex 34,6), jako smluvní partner, jehož věrnost jde tak daleko, že velkoryse odpouští i porušení smlouvy. Typicky hebrejské slovo חַסֵּד vyjadřovalo souhrn vztahů mezi Izraelity - nejprve v rodině a pak v celém lidu smlouvy. Jestliže se Bůh nazývá tím, který hojně prokazuje חַסֵּד (Ex 34,7), pak tím povyšuje „to nejlepší v člověku“ na něco, co je mu vlastní, či spíše ukazuje, že pravý původ a zdroj mezilidské solidarity je v něm. U Boha se hojnost věrné lásky projevuje ustavičným prokazováním milosrdenství vůči slabšímu partnerovi. S přihlédnutím k původnímu významu חַסֵּד je pravděpodobné, že obsah pojmu רַב־חַסֵּד (Ex 34,6) v kontextu knihy Exodus ještě nezahrnuje představu Božího milosrdenství vůči jiným národům ani nepředpokládá bezprostřední odpuštění konkrétnímu hříšníkovi (srov. Ex 34,7; viz též Iz 26,10).

Poté, co Izraelité vstoupili do země, uctívali vedle Boha smlouvy i různé místní bohy (Iz 27,9), jimž přisuzovali určitou moc, a proto bylo důležité upevnit víru v jediného Boha. Při Elijášově zápasu na Karmelu²²⁵ s baalovými proroky se vlastně jednalo o to, aby Bůh se prokázal ve srovnání s baaly jako ten silnější, a proto pravý Bůh. Když potom Elijáš pobil proroky, ze strachu před královnou utekl do pouště až k Boží hoře, kde ho čekalo nové setkání s Bohem. Událost v 1. knize Královské 19,11-14 připomíná zjevení Božího nitra Mojžíšovi.²²⁶ Bůh se Elijášovi zjevuje jako *hlas tichý, jemný* קוֹל דְּמָמָה רַקֵּה.²²⁷

Elijášův příběh ukazuje, že proroci postupně poznávali Boží milosrdenství. Kniha Jonáš má mnohé prvky společné s příběhem Elijášovým: útěk, spánek, čtyřicet dní, přání umřít, planutí hněvem (Jon 1,3.5; 3,4; 4,1-11), resp. horlivostí (1 Král 19,3-8). V obou případech se jednalo o víru Izraele v jediného Boha. Elijáš je svědkem Boží moci, plane horlivostí pro Boha a zakusí jeho milosrdenství. Jonáš ví, že Bůh je milosrdný (Jon 2,9; 4,2), ale plane hněvem, protože chtěl zakusit Boží moc na nepřátelích Izraele. Zatímco národy a jejich bohové spolu soupeřili z hlediska síly, Izraelův Bůh se chtěl zjevit jako zcela jiný: jediný, milosrdný.²²⁸ Skutečný zápas proroků spočíval v tom, aby poznali Boží milosrdnou tvář, zjevili ji lidem a ukázali, že Izrael i každý jednotlivý člověk je stvořen pro milosrdenství.²²⁹

Zvláště vyhnanství znamenalo pro celý národ bolestnou zkoušku.²³⁰ Vyvolalo otázky, jež vedly k teologické reflexi viny a odpuštění.²³¹ Izrael viděl na vlastní oči, jak jiné národy nosí na ramenou své modly, a proroci mu pomohli pochopit, že jeho Bůh, ač neviditelný, naopak nese svůj lid i v utrpení²³² a dokáže ho vysvobodit i ze zajetí.²³³ Ukázalo se, že moc národů je malá ve srovnání s Boží mocí,²³⁴ a tím se prohloubila důvěra Izraele v milosrdného Boha, který jediný ho může spasit (Iz 30,18-19).

3.3 BOŽÍ A LIDSKÉ MILOSRDENSTVÍ

Kniha Jonáš jednak svědčí o postupném rozšiřování teologie milosrdenství u proroků i na pohany, jednak reflektuje vztah Boha a člověka v díle milosrdenství. Bůh si vybírá proroky od mateřského lůna, očisťuje je²³⁵ a posílá je kázat. Kniha Jonáš vypráví příběh proroka, který byl poslán, aby zvěstoval Boží výzvu k pokání, ale nedařilo se mu přijmout Boží plán, protože měl příliš jasnou představu o tom, jak by měl Bůh jednat. Knihy Jonáš a Joel obsahují novou verzi formule Ex 34,6, v níž chybí slovo *věrný*, ale na konci jsou přidána slova o tom, že Bůh *lituje zlého*. Obrat *litovat zlého* על-הַרְעָה רַחֵם (Eli) zdůrazňuje Boží svrchovanou svobodu v prokazování milosrdenství. S tím snad souvisí i záměna prvních dvou predikátů. Kořen רַחַם, *milostivý*, který se dostal na první

místo, nepředpokládá existenci vztahu, a proto je bližší obratu *litovat zlého* než kořen םוּרָ, *milosrdný*.

Teologie knihy Jonáš nepotvrzuje představu, že Boží milosrdenství a věrnost vůči jeho lidu znamenají pomstu na jeho nepřátelích. V knize Jonáš se naopak Bůh jeví jako ten, který čeká, aby mohl ukázat své milosrdenství i hříšnému městu, jakmile uvidí jeho pokání (Jon 3,10). Dokáže prorok přijmout takové milosrdenství? Otázka ninivských *kdo ví* (Jon 3,9) a jejich pokání příkře kontrastuje s Jonášovým *věděl jsem* (Jon 4,2) a jeho útekem pryč od Boha. Podobně Boží hněv a lítost²³⁶ stojí v ostrém protikladu k Jonášovu hněvu a lítosti.²³⁷ U Jonáše zřetelně převažuje hněv; o lítosti u něj hovoří jen Bůh, když se ho snaží obrátit (Jon 4,10-11). Z Božího milosrdenství se sám vylučuje jen ten, kdo ho odpírá druhým (Am 1,11-12).

Proroci často hovoří o Božím zalíbení v milosrdenství nebo o nedostatku jeho zalíbení v prázdných obětech (např. Mal 1,9-10). Bůh miluje ty, kdo s ním krácejí po jeho cestě spravedlnosti a milosrdenství (Iz 57,1-2). V životě proroků bývá konkrétním projevem milosrdenství přímluva za národ (Am 7,3.6; ale viz Jer 11,14; 18,13), zprostředkování komunikace mezi Bohem a národem (Jer 37,17-21; 38,14-26; 42,1-22) a napomínání ve jménu Božím (Jer 5,1-7). Nakolik knihy proroků vyjevují jejich životní příběh, nesli spolu s Bohem břemeno vztahu mezi ním a jeho nevěrným lidem, např. Jeremiáš trpěl vnitřním rozporem kvůli svému poslání (Jer 20,7-18), byl týrán a vězněn (Jer 37,15), veden jako beránek na porážku (Jer 11,19). Ozeáš prožíval Boží vztah milosrdné lásky k lidu ve svém (pravděpodobně) skutečném manželství ve vztahu k nevěrné manželce a dětem.

Tajemná postava trpícího služebníka, který svou obětí ospravedlní mnohé, vypovídá o úzkém vztahu mezi Bohem a jeho spravedlivým v konkrétním skutku milosrdenství. Perikopa Iz 52,13 - 53,12 se vhodně dělí na pět trojverší, z nichž první a poslední hovoří o Božím zalíbení ve služebníkovi a jeho vítězství, zatímco prostřední trojverší zjevuje pravý důvod jeho utrpení.²³⁸ Struktura je koncentrická a její střed (Iz 53,5) ukazuje v jediném verši souvislost mezi jeho utrpením a naším uzdravením, mezi jeho ranami a našimi hříchy. Protože se služebník přimlouval za hříšníky, nebylo v něm

viny a Bůh měl v jeho činu zalíbení, lze jeho skutek nazvat obětí smíření za hříchy druhých a tedy skutkem milosrdenství v nejvyšším smyslu.²³⁹

Teprve Nový zákon přinesl poznání, že předobraz spravedlivého služebníka se naplnil v Kristu. Jeho obět' smíření nahradila dřívější obět' (srov. Ez 43,20-26; 45,15-20). Jeho přímůva za hříšníky jim vyprosila úplné odpuštění (Iz 53,12). Jeho vyvýšení (Iz 52,13) spolu s přijetím naší bolesti a nesením našich hříchů (Iz 53,4) vyvrcholilo tím, že Bůh ho oslavil a dal mu podíl na záchraně mnohých (Iz 53,12).

3.4 SOUHRN TEOLOGICKÉ ČÁSTI

Teologická část jen stručně nastínila tři myšlenkové linie: milosrdenství jako obrácení srdce (3.1), poznání Boha (3.2) a Boží úkon, na němž Bůh dává člověku podíl (3.3).

Obrácení srdce je předmětem výzev proroků k pokání a návratu k Bohu. Bůh čeká, aby se mohl smilovat a prokázat milosrdenství. Zdánlivý rozpor mezi spravedlností a milosrdenstvím v Bohu vnímají proroci jako zápas v Božím nitru, lítost nad zlem nebo obrácení Boha. Ve skutečnosti je to člověk, který potřebuje obrácení, aby se mohl s Bohem setkat. Bůh uzdravuje lidské srdce tím, že ho zcela proměňuje a obnovuje - proroci hovoří o novém srdci a nové smlouvě, jejímž základem je milosrdenství.

K poznání Boha jako milosrdného Pána člověk dochází postupně v důvěrném vztahu s ním. Cesta milosrdenství je otevřena všem. Jedním z hlavních úkolů proroků bylo poznat Boží milosrdenství a přiblížit ho lidem. Zjevení Boha jako milosrdného Pána skrze proroky hrálo důležitou roli v utváření víry Izraele v jediného Boha.

Bůh dává člověku účast na svém milosrdenství. To se ukázalo v životě proroků v jejich kázání, přímůvách, prostřednictvím, napomínání a snášení utrpení. Některá proroctví, zvláště Iz 52,13 - 53,12, jsou předobrazy, které zřetelně přesahují horizont Starého zákona. Teprve Nový zákon přinesl jejich naplnění a osvětlil, jak obět' spravedlivého služebníka souvisí s Božím příslibem nového srdce a nové smlouvy.

ZÁVĚR

Cílem práce bylo přispět k objasnění významu pojmu milosrdenství u starozákonních proroků. Za předmět zkoumání bylo vybráno patnáct proroků podle hebrejského kánonu (Iz, Jer, Ez, Oz, Jl, Am, Abd, Jon, Mich, Nah, Hab, Sof, Ag, Zach, Mal), především proto, že Daniel a Pláč patří svou literární formou i dobou vzniku spíše k apokalyptické literatuře než k proroctví. Studium slov a literární rozbor textů vycházely z hebrejského kritického vydání ⁴BHS. Všechny studované citáty z Pisma jsou uvedeny nebo aspoň zmíněny v každé kapitole. Metoda práce s textem sledovala základní principy stanovené v konstituci Druhého vatikánského koncilu *Dei Verbum*.

Rozbor pojmu milosrdenství ukázal bohatství hebrejských výrazů, užívaných proroky k vyjádření hloubky a šíře pojmu. Pojem je v hebrejštině díky mnohosti kořenů (sedm hlavních) bohatší než v češtině. Jednotlivé kořeny vyjadřují různé odstíny milosrdenství. Např. מְרִמֵּם znamená něžný, silný cit milosrdenství nebo lásky; רַחֵם původně neznámá milosrdenství, nýbrž různé vztahy mezilidské solidarity v Izraeli, ale proroci je užívají o Bohu, takže slovo nabývá významu milosrdenství; kořen רַחַם/רָחַם znamená milostivý příklon, další kořeny vyjadřují lítost, soucit, odvrácení zlého, potěšení a odpuštění. Výrazy mají své specifické významy, ale v pozdější době se některé z nich sbližují, což dokládají i jejich řecké ekvivalenty. Milosrdenství v pojetí proroků je něžné láskyplné pouto jednoty a věrná odpouštějící láska, která se dává jako dar a vede toho, kdo ji přijímá, k zodpovědnému jednání v duchu milosrdenství.

Literární rozbor textů je rozvržen tematicky do tří částí, kde jsou texty seskupeny kolem několika základních textů. Po úvodní citaci vyznání víry Izraele v Boží milosrdenství se první část zaměřuje na přítomnost, kterou proroci vnímají jako situaci soudu. S tím souvisí prohloubení milosrdenství jako cesty, kterou člověk může jít s Bohem. Druhá část zahrnuje hlavní obrazy, jimiž proroci popisují Boží milosrdenství: poušť a Boží odpouštějící láska k nevěstě, exodus a Boží milosrdenství k synovi a služebníkově, útěcha města a matky Jeruzaléma; cesta Izraele dějinami od stvoření, vyvolení a vyjití z Egypta až do přítomnosti a budoucnosti, opěvovaná jako dílo

Božího milosrdenství. Třetí část je věnována příslibům naděje na vykoupění, jež jsou často konkrétní a týkají se bližší či vzdálenější budoucnosti. Některé z klíčových probíraných textů jsou: Oz 1 - - 3; 6,4-6; Mich 6,8; Iz 57,1-2; Jer 31,2-3; Iz 63,7-19; Iz 52,13 - 53,12; Jer 31,31-34.

Třetí kapitola stručně nastiňuje tři aspekty, jimiž je možno nahlížet teologický význam milosrdenství u proroků. Milosrdenství vychází z Božího nitra a vede k obrácení lidského srdce. Proroci hovoří o tom, že se obrací Boží nitro, když Bůh uvažuje o svém vztahu vůči Izraeli (antropomorfismus). Druhý aspekt se týká poznání milosrdného Pána, k němuž proroci postupně dospěli. Toto poznání hraje velmi významnou roli v upevnění víry Izraele v jediného Boha, jemuž je vlastní milosrdenství. Třetí aspekt si všímá Boží a lidské spolupráce v díle milosrdenství. Proroci vnímají milosrdenství jako úkon vycházející od Boha, na němž však může mít člověk určitý podíl.

Milosrdenství u proroků je mnohotvárný pojem blízký lásce, který vyjadřuje slovy i obrazy vztah mezi Bohem a člověkem i mezi lidmi navzájem. V době, kdy národ prošel těžkými zkouškami, si též díky prorokům uchoval a prohloubil víru v Boha jako milosrdného Pána, z níž vychází a čerpá novozákonní zjevení.

PŘEHLED ZKRATEK

ad loc ad locum

⁴BHS Biblia Hebraica Stuttgartensia, 4. vydání

ČEP Český ekumenický překlad

ČKP Český katolický překlad

E elohistický pramen

hi. hifil

hitp. hitpael

J jahvistický pramen

JB Jeruzalémská bible, český pracovní překlad

JBL Journal of Biblical Literature

LXX Septuaginta

MT masoretský text

ni. nifal

pi. piel

pu. pual

q. qal (kal)

RSV Revised Standard Version

syn. synonymum, synonymní

TDNT Theological Dictionary of the New Testament

TDOT Theological Dictionary of the Old Testament

Test. Zab. Závěť Zabalonova

VUL Vulgáta

1QS Řád jednoty

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

Prameny:

Bible. Písmo svaté starého a nového zákona. Ekumenický překlad, Praha: Česká katolická charita, 1987.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Kittel K., Rudolph W., ed.: Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁴1990.

Druhý vatikánský koncil: Věroučná konstituce o Božím zjevení *Dei Verbum*, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1955.

Jeruzalémská bible, pracovní vydání, Praha: Krystal, 1991-2007.

Novum Testamentum Graece et Latine, NESTLE Eberhard, NESTLE Erwin, ALAND Kurt, BLACK Matthew, MARTINI Carlo M., METZGER, Bruce M., WIKGREN Allen, ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft: ²⁶1990.

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

Septuaginta, Alfred Rahlfs, ed., Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt/Deutsche Bibelgesellschaft, 1998.

Literatura:

ALOBAIDI Joseph: The Messiah in Isaiah 53. The commentaries of Saadia Gaon, Salmon ben Yeruham and Yefet ben Eli on Is 52:53-53:12, Bern: Peter Lang, 1998.

ANDERSEN Francis I., FREEDMAN David Noel: Hosea. The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1980.

BLENKINSOPP Joseph: The “Servants of the Lord” in Third Isaiah: Profile of a Pietistic Group in the Persian Epoch, in: GORDON Robert P., ed., “The Place is too small for us”. The Israelite Prophets in Recent Scholarship. (= Sources for Biblical and Theological Study, sv. 5), Eisenbrauns Winona Lake, 1995, 392-412.

BOLIN Thomas M.: Freedom beyond Forgiveness. The Book of Jonah Re-Examined (= Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 236), Sheffield Academic Press [b.v.].

BUSHELL Michael S., TAN Michael D. et al.: BibleWorks for Windows 4.0, 1999.

BROWN Francis, DRIVER S.R., BRIGGS Charles: Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic, Oxford: Clarendon Press, 1907.

BULTMANN R.: ἔλεος, ἐλεέω, ἐλεήμων, ἐλεημοσύνη, ἀνέλεος, ἀνελεήμων, in: KITTEL Gerhard, ed.: Theological Dictionary of the New Testament, sv. 2, Grand Rapids 1962, 477-487.

BULTMANN R.: † οἰκτίρω, † οἰκτίρμος, † οἰκτίρμων, in: KITTEL Gerhard: Theological Dictionary of the New Testament, sv. 2, Stuttgart 1967, 159-161.

- BUTTRICK George Arthur, BUCKE Emory Stevens et al.: The Interpreter's Dictionary of the Bible, New York/Nashville, 1962.
- CONZELMANN Hans, ZIMMERLI Gerhard: χαίρω, χάρις, χαρίζομαι, χαριτόω, ἄχαριστος, in: KITTEL Gerhard: Theological Dictionary of the New Testament, sv. 9, Stuttgart 1967, 372-402.
- COOTE Robert B., Amos 1,11 RHMYW, in: Journal of Biblical Literature 90 (1971) 206-208.
- DAHOOB Mitchel: Denominative rihham, "to conceive, enwomb": Biblica 44 (1963) 204-205
- DENTAN Robert C.: The literary affinities of Exodus xxxiv 6f, in: Vetus Testamentum 13 (1963) 34-51.
- FABRY H.-J.: הָנַן *hānan*; הֵן *hēn*; הַנִּנָּה *h^anîṅâ*; תִּהְיֶה *t^ehinnâ*; תַּהֲנִין *tah^anûn*, in: BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, ed.: TDOT, sv. 5, Grand Rapids: 1988, 22-36.
- FILIPEC Josef et al.: Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost, Praha: Academia, 2001.
- FISHBANE Michael, The treaty background of Amos 1,11 and related matters, in: Journal of Biblical Literature, 89 (1970) 313-318.
- FREEDMAN David Noel et al., ed.: The Anchor Bible Dictionary, sv. 4, New York, 1992.
- FREEDMAN David Noel, WILLOUGHBY B. E.: נָשָׂא *nāšā'*, in: OTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, FABRY H.-J. ed.: Theological Dictionary of the Old Testament, sv. 10, Grand Rapids, 1999, 24-40, 31-36.
- GESENIUS Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer-Verlag, 1957¹⁷.
- GLUECK, Nelson: *Hesed* in the Bible, Philadelphia: Hebrew Union College 1967 (něm. orig. 1927)
- GOLDINGAY John: Old Testament Theology, sv. 2, Downers Grove: InterVarsity Press, 2006.

- HARRIS R. Laird, GLEASON L. Archer Jr., WALTKE Bruce K.: The Theological Wordbook of the Old Testament, Illinois: Moody Press, 1980, in: BibleWorks.
- HAUSMANN J. סָלַח *sālah*; סָלַחַּ *sallāh*; סְלִיחָה *s^elīhā*, in: BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, FABRY H.-J. ed.: TDOT, sv. 10, Grand Rapids, 1995, 258-265.
- JENNI Ernst: אָהַב *'hb* lieben, in: idem, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, sv. 1, München: Chr. Kaiser Verlag, 1975², 60-73.
- JENNI Ernst: Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich, 1968.
- JEREMIAS Jörg: Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung, in: Biblische Studien, sv. 65, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1975, 40-43.
- JOÜON Paul: A Grammar of Biblical Hebrew, sv. 1, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993.
- KLÍMA Otakar, SEGERT Stanislav: Mluvnice hebrejštiny a aramejštiny, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1956.
- KOEHLER Ludwig, BAUMGARTNER Walter, ed.: Lexicon in Veteris Testamenti libros, Leiden: E.J. Brill, 1985.
- KOMONCHAK Joseph A., COLLINS Mary, LANE Dermot A., ed.: The New dictionary of theology, Wilmington: M. Glazier, 1987.
- KÖSTER H., † σπλάγχνον, † σπλάγγνίζομαι, † εὐσπλάγγνος, † πολὺσπλάγγνος, † ἄσπλάγγνος, in: KITTEL Gerhard, FRIEDRICH Gerhard: TDNT, sv. 7, Stuttgart 1971, 548-559.
- LANG B., כִּפֶּר *kipper*; כַּפֵּרֶת *kappōret*; כֹּפֶר *kōper*; כִּפּוּרִים *kippurîm*, in: BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, FABRY H.-J. ed.: TDOT, sv. 7, Grand Rapids, 1999, 288-303.
- LARUE Gerald A.: Recent Studies in *Hesed*, in: GLUECK Nelson: *Hesed* in the Bible, Philadelphia: Hebrew Union College 1967, 1-32.

- LANG B., כִּפֶּר *kipper*; כַּפֶּרֶת *kappōret*; כֹּפֶר *kōper*; כִּפּוּרִים *kippurîm*,
in: BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, FABRY H.-J. ed.:
TDOT, sv. 7, Grand Rapids, 1999, 288-303.
- LÉON-DUFOUR Xavier et al., ed.: Slovník biblické teologie, Řím: Křesťanská
akademie, 1981.
- MACHEK Václav: Etymologický slovník jazyka českého, fotoreprint podle 3. vyd.
z r. 1971, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997.
- MACINTOSH A. A.: A Critical and exegetical tary on Hosea (= The international
critical commentary on the Holy Scripture of the Old and New Testaments).
Edinburgh, T&T Clark, 1997.
- McCARTHY Dennis: Hosea, in: BROWN Raymond E., FITZMYER Joseph
A., MURPHY Roland E., ed., Jerome Biblical Commentary, London: Geoffrey
Chapman, 1968, 253-264.
- McKENZIE John L.: Dictionary of the Bible, 1965.
- MORAN W. L.: The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in
Deuteronomy, CBQ 25 (1963) 77-87.
- MURPHY Richard T. A.: ZEPHANIAH, NAHUM, HABAKKUK, in: BROWN
Raymond E., FITZMYER Joseph A., MURPHY Roland E., ed.: Jerome
Biblical Commentary, London: Geoffrey Chapman, 1968, 290-299.
- PROPP William H. C.: Exodus 19-40. The Anchor Bible, New York: Doubleday,
2006.
- RAD Gerhard von: Old Testament Theology, sv. 2, Louisville: Westminster John
Knox Press, 1965.
- RENČ Václav: Hlas Páně tříští cedry. Knihy žalmů v překladu Václava Renče, Třebíč:
Blok, 2001.
- Rukopisy od Mrtvého moře, Praha: OIKOYMENH 2007.
- SAKENFELD Katharine Doob: The meaning of hesed in the Hebrew Bible: a new
inquiry, Harvard Semitic monographs, Harvard University, 1978.

- SEYBOLD Klaus: חָלָה *halah*, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, sv. 2, Stuttgart-Berlin-Köln: W. Kohlhammer, 1977, 960-971.
- SCHMUTTERMAYR Georg: RHM - Eine Lexikalische Studie, in: Biblica 51 (1970) 499-525.
- SIMIAN-YOFRE H., FABRY H.-J.: נָחַם *nham*, in: BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, FABRY H.-J. ed.: Theological Dictionary of the Old Testament, sv. 9, Grand Rapids, 1998, 340-355.
- SIMIAN-YOFRE H., DOHMEN C.: רָחַם *rhm*; רַחֲמֵי *rah^amîm*; רַחֻם *rahûm*; רַחֲמָנִי *rah^amání*, in: BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, FABRY Heinz-Josef, ed.: Theological Dictionary of the Old Testament, sv. 13, Grand Rapids, 2004, 437-459.
- SPICQ Ceslaus: Agape in the New Testament, St Louis/London: Herder, 1966.
- SPIECKERMANN Hermann: Barmherzig und gnädig ist der Herr..., in: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, sv. 2 (1990) 1-18.
- SPIECKERMANN Hermann: God's Steadfast Love. Towards a New Conception of Old Testament Theology, in: Biblica 81 (2000) 305-327.
- STOEBE Hans Joachim: Die Bedeutung des Wortes HÄSÄD im Alten Testament, in: Vetus Testamentum 2 (1952) 244-254.
- STOEBE Hans Joachim: חָנַן *hnn* gnädig sein, in: JENNI Ernst, ed., Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, sv. 1, München: Chr. Kaiser Verlag, ²1975, 587-597.
- STOEBE Hans Joachim: חֶסֶד *hæsæd* Güte, in: JENNI Ernst, ed., Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, sv. 1, München: Chr. Kaiser Verlag, ²1975, 600-621.
- STOEBE Hans Joachim: רָחַם *rhm* pi. sich erbarmen, in: JENNI Ernst, ed. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, sv. 2, München: Chr. Kaiser Verlag, ²1976, 761-768.

STUHLMUELLER Carroll: Deutero-Isaiah, in: BROWN Raymond E., FITZMYER Joseph A., MURPHY Roland E., ed.: Jerome Biblical Commentary, London: Geoffrey Chapman, 1968, 266-386.

The fifty-third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters, sv. 2, přel. Driver S. R., Neubauer A. (= ORLINSKY Harry M., ed., The Library of Biblical Studies), New York: KTAV Publishing House, Inc.: 1969.

TSEVAT M.: חַמַּל *chāmal*; חֶמְלָה *chemlāh*, in: BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, ed.: TDOT, sv. 4, Grand Rapids 1980, 470-472.

Výklady ke Starému Zákonu, sv. 4, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.

WAGNER S.: חוּס *chūs*, in: BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, ed.: Theological Dictionary of the Old Testament, sv. 4, Grand Rapids 1980, 271-277.

WESTERMANN Claus: Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament, Edinburgh: T&T Clark, 1987.

WILLI-PLEIN Ina: חן. Ein Übersetzungsproblem. Gedanken zu Sach. 12, 10, in: Vetus Testamentum sv. 23, fasc. 1 (1973) 90-99.

WOLFF Hans Walter: Anthropology of the Old Testament, London: SCM Press Ltd, 1974.

WOLFF Hans Walter: Hosea (= Dodekapropheton 1), sv. 14, Neukirchener Verlag, 41990.

ZOBEL Hans Jürgen: חֶסֶד *hesed*, in: BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, ed.: Theological Dictionary of the Old Testament, sv. 5, Grand Rapids 1988, 44-64.

Aglická anotace:

MERCY IN THE PROPHETS

Terezie Strettiová

A study on mercy in the prophetic books according to the Hebrew canon. The present study includes, first, a lexical study on seven basic Hebrew roots, a literary study of text quotations in three groups and a few suggestions to the theological concept of mercy in the prophets. The work studies in a more or less detailed way all quotations from the prophets in which the chosen roots for mercy occur.

Key words:

- Bible
- Old Testament Hebrew prophets
- mercy
- lovingkindness
- love

Milosrdenství u proroků

Terezie Strettiová

diplomová práce

počet znaků: 172 088

počet slov: 31 312

1¹MACHEK Václav: Etymologický slovník jazyka českého, Praha: NLN, 1997, 363.

2²Srov. FILIPEC Josef et al.: Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost, Praha: Academia, 2001, 179. V úvodu se slovník programově hlásí k tomu, že reflektuje jazyk současné generace.

3³DRUHÝ Vatikánský koncil: Věřoučná konstituce o Božím zjevení *Dei Verbum*, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1955, 12.

⁴Odkazy na biblické citace viz DENTAN Robert, C.: The literary affinities of Exodus 34,6f, in: Vetus Testamentum 13 (1963) 34-51: Nm 14,18; Neh 9,17; Ž 86,15;103,8;145,8; Jl 2,13; Jon 4,2; Nah 1,3; názvuky: Ex 20,5n (=Dt 5,9n); Dt 7,9n; 2 Kron 30,9b; Jer 30,11b=46,28b;32,18. PROPP William H. C.: Exodus 19-40. The Anchor Bible, New York: Doubleday, 2006, 610: vedle výše uvedených ještě Jer 49,12; Mich 7,18-20; Pl 3,32; Dan 9,4. SPIECKERMANN Hermann: Barmherzig und gnädig ist der Herr..., in: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, sv. 2 (1990) 1-18: vypočítává v souhrnu 7 citací a 20 částečných citací Ex 34,6n.

⁵Jeruzalémská bible, sv. 2, Praha: Krystal, 1992, 195, pozn. a). V souladu s JB zde v této části aplikujeme teorii pramenů s vědomím, že jde pouze o jeden z několika pracovních modelů.

⁶Resp. *budu, který budu*; srov. PROPP, op. cit., 610. 609: „Zdá se, že verše 6-7 jsou celé Boží jméno, které Bůh v kompozici Tóry postupně zjevoval lidstvu a Izraeli. Třicet dvě slova se zdají být neuvěřitelně dlouhým jménem, i pro Boha. Ale zvláště Iz si libuje v dlouhých jménech, která dává jak svým dětem (Iz 7,3; 8,3), tak dítěti pocházejícímu zřejmě z královské krve (Iz 9,5). Domnívám se, že i Ex 34,6-7 je třeba číst jako jedno dlouhé božské jméno.“

⁷Uvedený návrh tří vrcholů nezahrnuje kněžský pramen (Ex 6). Jiné návrhy srov. Pentateuch: op. cit., 165 (Ex 19, 24, 34); SPIECKERMANN: Barmherzig..., 8 (Ex 19, 24, Dt 10, protože autor připisuje definitivní podobu Ex 34 pozdě deuteronomní teologii).

⁸SPIECKERMANN: Barmherzig..., 18. Idem: God's Steadfast Love. Biblica 81 (2000) 305-327, 310. Srov. stálý Boží přívlastek *Il luptán*, Bůh laskavý, v ugaritských mytologických písních. Psaná podoba: *Il ltpn*, kořen *l-t-p*, srov. arab. *l-t-f* (latíf, laskavý, o člověku). MIKULICOVÁ Mlada: soukromé sdělení (3.4.2008).

⁹Srov. DENTAN: op. cit., 40. Bůh je arabsky *il*, s členem *al*; při vyslovení se asimiluje *l a r*.

¹⁰Srov. DENTAN: op. cit., 36-40; SPIECKERMANN: Barmherzig..., 17; SAKENFELD Katharine Doob: The meaning of hesed in the Hebrew Bible. A new inquiry, Harvard: Harvard Semitic monographs, 1978, 118: „Metrická struktura, na niž lze tyto verše snadno rozložit, naznačuje, že J čerpal ze zavedené liturgické tradice. Poetické verše byly ustáleny pravděpodobně už před monarchií a vedle hymnického užití mohly patřit ke *Grundlage J a E*.“

¹¹Hlas Páně tříští cedry. Knihy žalmů v překladu Václava Renče, Třebíč: Blok, 2001, 103, 282.

¹²GOLDINGAY John: Old Testament Theology, sv. 2, Downers Grove: InterVarsity Press, 2006, 254-255. Srov. Pentateuch. Český katolický překlad, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, 256 (ad Ex 34,5b-8).

¹³Ibidem 16.

¹⁴LÉON-DUFOUR Xavier et al.: Slovník biblické teologie, Řím: Křesťanská akademie, 1981, 223-225; KOMONCHAK Joseph A. et al.: The New dictionary of theology, Wilmington: M. Glazier, 1987, 650-652; McKENZIE John L., Dictionary of the Bible, 1965, 565-567.

¹⁵BUTTRICK George Arthur, BUCKE Emory Stevens et al.: The Interpreter's Dictionary of the Bible, New York/Nashville, 1962, 352-354; KRAUSE Gerhard, MÜLLER Gerhard: Theologische Realenzyklopädie, sv. 5, Berlin/New York, 1980, 215-237.

16¹⁶Srov. JOÜON Paul: A Grammar of Biblical Hebrew, sv. 1, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993, 294. GESENIUS Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer-Verlag, ¹⁷1957, 755.

17¹⁷KLÍMA Otakar, SEGERT Stanislav: Mluvnice hebrejštiny a aramejštiny, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1956, 80.

18¹⁸Srov. staročeský výraz pro lůno *život*, dochovaný v modlitbě *Zdrávas, Maria*.

19¹⁹Srov. Gn 20,18;29,31;30,22; Bohu patří vše, *co otevírá lůno* רַחֵם כָּל־פֶּטֶר (Ez 20,26).

20²⁰Srov. DAHOOD Mitchel: Denominative rihham, “to conceive, enwomb”: Biblica 44 (1963) 204-205. Autor navrhuje s úpravou vokalizace číst Jer 20,17 namísto *proč mě nezabil od lůna* (מִרְחָם) *proč mě nezabil ještě v lůně* (מִרְחָם participium *puelu* denominativa *rihham*). Jeho argumentace se opírá jednak o častý výskyt denominativních sloves odvozených od částí těla v příbuzné ugaritštině, jednak o analogii s aramejským slovesem *bitnat, počala*, odvozeným od *bitn-*, *lůno*. Jako další příklady uvádí: Job 3,11; Iz 49,15a (viz níže, s. 16) a Ž 110,3b.

21²¹וְרַחֵם וְרַחֵם שְׂרָיִם בְּרַחֵם שְׂרָיִם (Gn 49,25) s paralelismem mezi prsy שְׂרָיִם a nebesy שְׂרָיִם.

22²²תִּגְלֶהֶם רַחֵם מִשְׁכִּיל וְשָׂרִים צְמֻקִים (Oz 9,14).

23²³Viz Am 1,11; Oz 2,19; Iz 63,15n; Iz 49,15; Jer 31,20; Ž 103,13; Oz 1,6n; 2,4.23. Srov. STOEBE Hans Joachim: רַחֵם *rhm* pi. sich erbarmen, in: JENNI Ernst, ed. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, sv. 2, München: Chr. Kaiser Verlag, ²1976, 761-768.

24²⁴Gn 42,37. Všechny biblické citace v uvozovkách na této stránce jsou převzaty z ČEP.

25²⁵Gn 43,30; srov. 1 Král 3,26 o matce: נִבְּמָרוּ רַחֲמֵיהָ. Komůrka, רַחֲמֵיהָ, srov. Pís 3,4 (matčina ložnice); Jl 2,16 (komnata nevěsty); Ez 8,12 (místo, kde Izraelité tajně uctívají své modly).

26²⁶Srov. JENNI Ernst: אָהַב *‘hb* lieben, in: idem, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, sv. 1, München: Chr. Kaiser Verlag, 1975², 60-73, 65.

27²⁷BHS zde navrhuje podle syrské verze a targumu číst נִבְּמָרוּ רַחֲמֵיהָ. Ve prospěch emendace svědčí podobnost se shodnou vazbou v Gn 43,30 a 1Král 3,26.

28²⁸Viz SIMIAN-YOFRE H., DOHMEN C.: רַחֵם *rhm*; רַחֲמֵים *rah^amîm*; רַחֲמֵי *rahûm*; רַחֲמֵי *rah^amânî*, in: BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, FABRY Heinz-Josef, ed.: Theological Dictionary of the Old Testament, sv. 13, Grand Rapids 2004, 437-459, 44.

29²⁹Na pravděpodobný kontext smlouvy upozorňuje FISHBANE Michael, The treaty background of Amos 1,11 and related matters, in: Journal of Biblical Literature, 89 (1970) 313-318; jeho studii upřesňuje a potvrzuje COOTE Robert B., Amos 1,11: RHMYW, in: JBL 90 (1971) 206-208. Historicko-biblický kontext viz např. GOLDINGAY, op. cit., 795-796.

30³⁰Srov. TRIBLE Phyllis: Journey of a metaphor, in: idem, God and the rhetoric of sexuality. Overtures to Biblical theology, Philadelphia: Fortress Press, 1978, 31-59.

31³¹RAD Gerhard von: Old Testament Theology, sv. 2, Louisville: Westminster John Knox Press, 1965, 134. Bratrská smlouva, אֲחֵי יִתְּיָא, viz Am 1,9; srov. Zach 11,14.

32³²Viz GESENIUS Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer-Verlag, ¹⁷1957, 755; BROWN Francis, DRIVER S. R., BRIGGS Charles: Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic, Oxford: Clarendon Press, 1907, 933. Srov. SCHMUTTERMAYR Georg: RHM - Eine Lexikalische Studie, in: Biblica 51 (1970) 499-525. FISHBANE, op. cit.; COOTE, op. cit.

33³³Srov. FISHBANE (pouze Am 1,11) a COOTE, op. cit., 207, který uvádí i jiné biblické citace.

34³⁴Kvůli nezvyklé vokalizaci i významu bývá tento tvar považován za arameismus. BHS navrhuje v poznámce opravu na רַמִּים, ale viz SCHMUTTERMAYR, op. cit., 499-505.

35³⁵SCHMUTTERMAYR: op. cit., 523, spolu s prameny a odkazy, zejm. MORAN W. L., The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy. Catholic Biblical Quarterly 25 (1963) 77-87.

36³⁶Tak SCHMUTTERMAYR: op. cit., 523-524; viz DAHOOD: op. cit. Slovesa רַחֵם považují za denominativa GESENIUS: op. cit., 755; BROWN, DRIVER, BRIGGS: op. cit., 933 a další.

37³⁷Srov. JENNI Ernst: Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich, 1968, 265.

38³⁸Viz JOÛON: op. cit., 151, 154-155. Deklarativní-estimativní význam je podřazen faktitivu. Zatímco faktitiv označuje, že *skutečně, fyzicky* nastal nějaký stav nebo vlastnost, deklarativní-estimativní faktitiv označuje totéž *mentálně* nebo *verbálně*.

39³⁹Srov. JENNI: Das hebräische Pi'el, 223.

40⁴⁰Srov. JENNI: Das hebräische Pi'el, 264-265.

41⁴¹DAHOOD, op. cit. Více viz zde, s. 10, pozn. 20 ad Jer 20,17.

42⁴²Viz DAHOOD, op. cit., 204. Podobný návrh SIMIAN-YOFRE: op. cit., 441 na základě ugaritštiny a moabštiny - tázací částice *im* a slovo *žena* (metonymické užití).

43⁴³Pán může opustit, ale ne vypudit z mysli, cit. dosl. „Thus Yhwh can abandon, but not put out of mind.“ GOLDINGAY, op. cit., 114.

44⁴⁴BROWN: op. cit., 933.

45⁴⁵GERBER W. T., jehož názor uvádí GESENIUS: op. cit., 755.

46⁴⁶Přehled tvarů רַחֵם u Ozeáše: *Nemilovaná* רַחֵם לֹא (1,6.8; 2,25), resp. *Milovaná* רַחֵם (2,3) je vlastní ženské jméno utvořené *ad hoc* od perfekta *pu.*, ve v. 1,6.7; 2,6.23 se vyskytují slovesa v *pi.* a ve v. 14,3 sloveso v *pu.* Slova רַחֵם (9,14), רַחֵם (2,21), רַחֵם (11,8) byla již zmíněna.

47⁴⁷Otázka je v imperfektu - otevřený děj, odpověď v perfektu - dokonaný děj. Tím, že hebrejská slovesa nerozlišují minulý, přítomný a budoucí čas, umožňují jiné vnímání času.

48⁴⁸ JOÛON, op. cit., 148, 253.

49⁵⁰ Srov. SIMIAN-YOFRE, op. cit., 439; STOEBE, op. cit., 762.

50⁵¹ Nejčastější formou je u proroků ipf. *pielu* (15×), dále abstraktní plurál **מִיָּדָוּ** (11×) a další.

51⁵¹ ZOBEL Hans Jürgen: **הֶסֶד** *hesed*, in: BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, ed.: TDOT, sv. 5, Grand Rapids: 1988, 44-64, 45, uvádí 245 výskytů ve Starém zákoně, z toho pouhých 18 v plurálu. Pro srovnání: **הֶסֶד** se vyskytuje v Písmu přibližně dvakrát častěji než slova od kořene **סָדַד**, ale u proroků je poměr opačný: **סָדַד** je dvakrát častější než **הֶסֶד**. Viz též STOEBE Hans Joachim: **הֶסֶד** *hæsæd* Güte, in: JENNI Ernst, ed.: THAT, sv. 1, München: Chr. Kaiser Verlag, ²1975, 600-621.

52⁵² Třicetistránkový přehled studií z let 1927-1965 sestavil LARUE Gerald A.: *Recent Studies in Heseḏ*, v úvodu k anglickému překladu GLUECK Nelson: *Heseḏ in the Bible*, Philadelphia: Hebrew Union College 1967, 1-32 (něm. orig. 1927). Srov. přehled děl a jejich tvůrčí syntézu in: SAKENFELD Katharine Doob: *The meaning of hesed in the Hebrew Bible. A new Inquiry*, Harvard: Harvard Semitic monographs, 1978. Viz též FREEDMAN David Noel, ed.: *Love*, část E. *hesed*, in: *The Anchor Bible Dictionary*, sv. 4, New York 1992, 375-395, 377-381.

53⁵³ Srov. ZOBEL: op. cit., 45. Viz též STOEBE: **הֶסֶד** *hæsæd* Güte, 599.

54⁵⁴ GLUECK: op. cit., byl první, kdo si všiml, že **הֶסֶד** se zpravidla prokazuje v rámci vztahu. Ve své analýze postupoval tak, že taxativně vyjmenoval různé typy vztahů, v nichž se vyskytuje **הֶסֶד**, ale všude implikoval existenci smlouvy. Svůj závěr, že **הֶסֶד** je skutek či jednání v rámci existujícího vztahu práv a povinností, aplikoval i na rozměr zbožnosti, cit. s. 68: „Vztah mezi Bohem a lidmi byl vztah vzájemných práv a povinností s **הֶסֶד** jako normou chování.“

55⁵⁵ K otázce dobrovolnosti v případě uplatnění levirátního zákona viz SAKENFELD: op. cit., 43: „Prvním skutkem Rút byla útěcha a podpora Noemi. Druhý skutek učinila jménem svého zesnulého manžela, neboť když se nabídla Boazovi, rozhodla se naplnit zákon levirátu. Zatímco ten byl pojímán jako právní závazek pro příbuzného muže, návrh ze strany ženy samotné, jak se zdá, nebyl považován za právně závazný.“

56⁵⁶ Srov. SAKENFELD, op. cit., 77-78.

57⁵⁷ Viz 1 Sam 10,8; 20,14-15; 2 Sam 9,1.3.7. FREEDMAN: op. cit., 378, upozorňuje na slova **אָהַב** a **הֶסֶד** v souvislosti s dvojí rovinou vztahu. Srov. SAKENFELD: op. cit., 82-91.

58⁵⁸ Lze uvést příklad vazalské smlouvy: nejednalo se o konkrétní čin, ale trvalou ochranu slabšího státu, který byl zavázán vytáhnout na pomoc silnějšímu státu. Slabší stát si nijak nemohl svá práva vynutit. Vazalská smlouva mohla mít některé rysy společné s **הֶסֶד**, ale jen z hlediska slabšího partnera. Srov. GLUECK: op. cit., 46nn.; viz též SAKENFELD: op. cit., 72-73.

59⁵⁹ Různé typy liturgických formulí: Ex 34,6-7 (viz úvod); Ex 20,5b-6 a par.; Dt 7,9-10 a par.

60⁶⁰ Srov. STOEBE Hans Joachim: *Die Bedeutung des Wortes HĀSĀD im Alten Testament*, in: *Vetus Testamentum* 2 (1952) 244-254, 247nn: **הֶסֶד** původně znamenalo dobrotu, význam milosrdenství přejalo od **מִיָּדָוּ** v hendiadyckém spojení, v němž původně první, určující výraz **הֶסֶד** vyjadřoval obecný pojem dobra, druhý jeho konkrétní projevy.

61⁶¹ Svědčí o tom starý patriarchální titul Bůh Abrahámův, Izákův a Jákobův. Podle něj Bůh, ač transcendentní, „patřil“ ke konkrétnímu kmeni a za vztah s ním zodpovídal patriarcha.

62⁶² Výraz רַב־חַסֵד se překládá např. πολυελεος (LXX), multae miserationis (VUL), nesmírně milosrdný (ČEP), abounding in steadfast love (RSV) apod. (Ex 34,6a=Jon 4,2=Jl 2,13 aj.). Viz též SAKENFELD: op. cit., 119: tak velice věrný, že je ochoten odpustit i porušení vztahu.

63⁶³ GLUECK: op. cit., 68 přirovnává vztah mezi Bohem a Izraelem k mezinárodní smlouvě, ale zachází v přirovnání příliš daleko: „smluvní aliance ... přesně jako v případě světské smlouvy.“

64⁶⁴ Srov. SAKENFELD: op. cit., 157: připouští, že i když druhý člen konstrukce a pronominální sufix se musí vztahovat k původci, nikoli příjemci, je možné, že vazba mohla mít dříve dativní význam. Všeobecně se však přijímá, že jde o genitivní konstrukci, srov. ZOBEL: op. cit., 58.

65⁶⁵ Srov. ZOBEL: op. cit., 58. Jedná se právě jen o tyto dva výskyty.

66⁶⁶ SAKENFELD, op. cit., 169 zkoumá oba významy odděleně a uvádí 16 výskytů, kde subjektem je Bůh (z toho 5 aluzí na ustálené formule) a 11 výskytů s lidským subjektem. Do druhé skupiny autorka zařadila i Oz 2,21, což je z hlediska subjektu sporné (jako do jisté míry celý Oz).

67⁶⁷ Oz 10,12; 12,6; Jer 9,24.

68⁶⁸ ANDERSEN Francis I., FREEDMAN David Noel: Hosea. The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1980, 581, píše (v souvislosti s Oz 11,4) o Jer 31,3: paralelismus s chiastickou vazbou ukazuje, že חַסֵד je komplementární k אֶהְבֶּתָּ a vazba חַסֵד מִשְׁכַּחְתִּיךָ (*prokazoval jsem ti חַסֵד*), odpovídá vazbě אֶהְבֶּתִּיךָ עוֹלָם וָאֶהְבֶּתָּ לָּךְ (*miloval jsem tě věčnou láskou*). Ale viz též Ž 109,12, kde paralelně k vazbě חַסֵד מִשְׁכַּחְתִּיךָ stojí slova *kdo se smilovává nad sirotky*.

69⁶⁹ „Na základě textové kritiky i exegeze je pravděpodobné, že *häsäd* zde má ještě jeden původní význam a je užito o zbožnosti lidu vůči Bohu.“ STOEBE: Die Bedeutung..., 252. Jiní autoři se přiklánějí k návrhům různých emendací, viz pozn. *ad loc.* v BHS, srov. ZOBEL, op. cit., 54.

70⁷⁰ ZOBEL, op. cit., 62: zde חַסֵד zastupuje samotného Boha, srov. Ž 144,2; 33,18; 147,11 aj.

71⁷¹ FABRY H.-J.: חָנַן *hānan*; חֵן *hēn*; חֲנִינָה *h^anînā*; חֲנִינָה *h^ehinnā*; חֲנִינָה *tah^anūn*, in: BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, ed.: TDOT, sv. 5, Grand Rapids: 1988, 22-36, 23: např. arab. 1. toužit po něčem/někom; 2. projevit něžný soucit.

72⁷² Srov. ZIMMERLI: χάρις, χαρίζομαι, χαριτόω, ἄχαριστος. Část B. Old Testament, 1. חָנַן and Derivates, in: TDNT, sv. 7, Grand Rapids: 1988, 372-402, 377-381.

73⁷³ Viz Gn 39,2. Viz též FABRY, 22. Srov. ZIMMERLI, op. cit., 380.

74⁷⁴ Subjektem je vždy Bůh, srov. FABRY: op. cit., 23. Obě vazby se původně týkají mezilidských vztahů a pravděpodobně jde o dvorský styl, viz LOFTHOUSE W. F.: Hen and Hesed in the Old Testament, in: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 10 (1933) 29-35, 29-31.

75⁷⁵ Např. Iz 58,9, viz STOEBE: Die Bedeutung des Wortes *HÄSÄD*..., 245. Srov. ZIMMERLI, op. cit., 377-378. FABRY, op. cit., považuje význam *smilovat se* za odvozený od estetického významu, který se však vyskytuje v Písmu jen dvakrát (Př 26,25; 22,11). Ale JENNI: Das hebräische Pi'el, 269, chápe tato dvě místa jako odvozený denominativ *pi*. s významem *půvab*.

76⁷⁶Naléhavost prosby je zdůrazněna vazbou *at' padne před tvář* toho, komu je adresována: Jer 37,20 (král); Jer 36,7 (Bůh); 38,26; 42,2,9 (Jeremiáš, aby ji předložil Bohu). Význam milosrdenství doložen jen dvakrát (u proroků ani jednou): Joz 11,20 (lidské); Ezd 9,8 (Boží).

77⁷⁷Návrh na emendaci jiných míst s náhradou za הָנִיחַ viz AP-THOMAS D. R.: Some Aspects of the root hnn in the Old Testament, in: Journal of Semitic Studies, 2 (1975) 128-148.

78⁷⁸Ale u Nah 3,4 slovo znamená jen okouzující krásu. Viz STOEBE Hans Joachim: הָנִיחַ *hnn* gnädig sein, in: JENNI Ernst, ed., Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, sv. 1, München: Chr. Kaiser Verlag, ²1975, 587-597, 590-592.

79⁷⁹Srov. WILLI-PLEIN Ina: הָנִיחַ Ein Übersetzungsproblem. Gedanken zu Sach. 12, 10, in: Vetus Testamentum sv. 23, fasc. 1 (1973) 90-99, 98: „Vylití ducha působí dvojitý účinek: láskyhodnost a prosby o lásku, tzn. objektivní schopnost přitáhnout lásku a subjektivní úsilí získat ji.“

80⁸⁰FABRY: op. cit., 24: „...ani nelze získat milost od někoho, kdo je zrovna rozhněvaný.“

81⁸¹(5×) Dt 7,16; 13,9[8]; 19,13.21; 25,11. Viz WAGNER S.: חָוֵס *chús*, in: BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, ed.: TDOT, sv. 4, Grand Rapids 1980, 271-277.

82⁸²Ex 2,6; 2 Sam 12,4; ušetřit např. 1 Sam 15,15; 2 Sam 21,7. Původ slova nejistý, viz TSEVAT M.: חָמַל *chāmal*; חֶמְלָה *chemlā^h*, in: BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, ed.: Theological Dictionary of the Old Testament, sv. 4, Grand Rapids 1980, 470-472.

83⁸³Srov. Jer 13,14; 21,7: „bez lítosti חָוֵס , bez soucitu חָמַל , bez slitování רָחַם .“ Paralelní výskyt חָמַל a חָוֵס : Jl 2,17-18; Ez 5,11; 7,4; 7,9; 8,18; 9,5.10; 16,5; חָמַל a רָחַם : Iz 13,18.

84⁸⁴Jer 18,8-10; 26,3.13.19; 31,19; Jon 3,9.10; 4,2 (srov. Jon 4,10-11, kde je ve stejném smyslu חָוֵס); Jl 2,13-14; u Jl a Jon jako novější dodatek k liturgické formuli Ex 34,6a.

85⁸⁵Jer 26,19 o jiném proroku (Jeremiáš se nemá přimlouvat, viz Jer 7,11n; 11,14 aj.); Am 7,3.6, ale celek Amosových vizí vyznívá opačně: nadchází konec (srov. Am 8,2). Srov. JEREMIAS Jörg: Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung, in: Biblische Studien, sv. 65, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1975, 40-43.

86⁸⁶Iz 1,24; 57,6; Jer 4,28; 15,6; 20,16; Zach 8,14; Ez 5,13; 24,14 (paralela s חָוֵס). Kontext Iz 57,5-6 umožňuje i jiný výklad (kultické orgie, v. 5, mají Boha těšit? v. 6, srov. ČEP).

87⁸⁷SIMIAN-YOFRE H., FABRY H.-J.: נָחַם *nhm*, in: BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, FABRY H.-J. ed.: TDOT, sv. 9, Grand Rapids 1998, 340-355, 342.

88⁸⁸Jer 8,6 (lidé nelitují svých zlých skutků); 42,10; 31,19 (Boží soucit); srov. JEREMIAS, op. cit.: v užití o Bohu existuje starší význam *litovat minulého dobrého činu*, vyskytuje se zřídka a vzápětí je teologicky korigován (Bůh litoval, že učinil člověka - ale potopa už nepřijde; litoval, že vyvolil Saula - ale Davida nezavrhne). Význam *litovat trestu* se objevuje až u proroků.

89⁸⁹Iz 12,1; 40,1; 49,13; 51,3.12.19; 52,9; 54,11; 57,18; 61,2; 66,11.13; Zach 1,13.17; Jer 31,13; 49,13.

90⁹⁰Srov. Iz 61,1-2: osvobození zajatců, propuštění vězňů; SIMIAN-YOFRE: op. cit., 351.

91⁹¹Jer 16,7 (smuteční hostina); Zach 10,2; Iz 22,4; Jer 31,15; Nah 3,7 (nepřítomnost útěchy).

92⁹²Ez 14,22-23 (uprchlíci); 16,54 (Sodoma a Samaří); 31,16 a 32,31 (Egypt).

93⁹³Oz 11,8: *nichúmáj* נְחֻמָּי *pl.* silný soucit, zde paralelně s rozbouřením srdce, které se vztahuje k procesu rozhodování (srov. návrh emendace v BHS, viz s. 12, pozn. 27). Oz 13,14b: *nochám* נָחַם soucit či ovládnutí hněvu (srov. Am 7,3.6)? Viz JEREMIAS: op. cit., 48-59.

94⁹⁴Viz Lev 4,20.26.31.35 atd., ale nikdy u proroků oba výrazy pospolu. Srov. HAUSMANN J. סָלַח *sālāh*; סָלַח *sallāh*; סָלַחָה *sēlīhā*, in: BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, FABRY H.-J. ed.: Theological Dictionary of the Old Testament, sv. 10, Grand Rapids, 1995, 258-265. LANG B., כִּפֶּר *kipper*; כִּפְּרָה *kappōret*; כֹּפֶר *kōper*; כִּפְּרִים *kippurīm*, in: BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, FABRY H.-J. ed.: TDOT, sv. 7, Grand Rapids, 1999, 288-303.

95⁹⁵Viz např. Am 1,3.6.9.11.13; 2,1.6; 3,14; 5,12; Oz 8,13; 10,8; 13,2; Iz 5,18 (srov. 8-24); Jer 2,20-22; 5,1; 14,7; Mich 1,3; Ez 18,21; 33,10,14 a další.

96⁹⁶Jer 5,1; 5,7; 31,34; 33,8; 36,3; 50,20; Am 7,2; s výjimkou Jer 5,7 vždy v kladném smyslu.

97⁹⁷V technickém smyslu Ez 43,20.26; 45,15.17.20 (smírčí oběti); v širším smyslu Ez 16,63; Iz 6,7; 27,9; 28,18 (rozvázání smlouvy se smrtí; srov. 22,14; 47,11); 43,3 (výkupné); Jer 18,23.

98⁹⁸FREEDMAN David Noel, WILLOUGHBY B. E.: נָשָׂא *nāšā'*, in: BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, FABRY H.-J. ed.: TDOT, sv. 10, Grand Rapids, 1999, 24-40, 31-36.

99⁹⁹Ez 14,10; jedna generace - kolektivní subjekt: 16,58; 18,19; levité: 44,10-12.

100¹⁰⁰Ez 4,5-6. Že se nejedná o myšlenku zástupného utrpení, vysvětluje např. Ez 39,13.

101¹⁰¹Iz 33,24; 46,3; 63,9; 66,12; Mich 7,18; v negativním smyslu Oz 1,6 (jen נָשָׂא).

102¹⁰²Iz 52,13 - 53,12, zvl. 53,4 (nesl naše nemoci, důsledek hříchu); 53,12 (nesl naše hříchy). Bez užití typických výrazů pro rituální odpuštění je smrt spravedlivého charakterizována jako oběť za vinu mnohých (53,10), v níž má Bůh zalíbení (53,10) a odmění ji (52,3; 53,12-13).

103¹⁰³Další deverbativa: סָלַחָה, סָלַחָה (nevyskytují se u proroků), מִחְמָל, מִחְמָל (jiný význam než milosrdenství).

104¹⁰⁴Oz 11,4; 14,4; Iz 43,4; 63,9; jinde převažuje význam lásky, Oz 11,1; Jer 2,2; 31,3; Iz 41,8; 66,10.

105¹⁰⁵Řád jednoty 1QS 1,22; 1QS 2,1 in: Rukopisy od Mrtvého moře, Praha: OIKOYMENH 2007, 284. Srov. STOEBE: *רַחַם* *rhm*..., 767-768. Idem, Die Bedeutung..., 247-248.

106¹⁰⁶Emoce (spíše než mravní závazek) ἔλεος hrála roli v soudnictví (milost), stoici ji pokládali za nemoc duše. Soucit, ἔλεημοσύνη, je v LXX ekvivalentem hebrejského pojmu *spravedlnost* (srov. *almužna*). Viz BULTMANN R., ἔλεος, ἔλεέω, ἐλεήμων, ἐλεημοσύνη, ἄνελεος, ἀνελεήμων, in: KITTEL Gerhard, ed.: Theological Dictionary of the New Testament, sv. 2, Grand Rapids 1962, 477-487.

107¹⁰⁷ BULTMANN R.: † οἰκτίρω, † οἰκτίρομαι, † οἰκτίρων, in: KITTEL Gerhard: Theological Dictionary of the New Testament, sv. 5, Stuttgart 1967, 159-161.

108¹⁰⁸ Viz KÖSTER H., † σπλάγγων, † σπλάγγνίζομαι, † εὐσπλάγγνος, † πολὺσπλάγγνος, † ἄσπλάγγνος, in: KITTEL Gerhard, FRIEDRICH Gerhard: TDNT, sv. 7, Stuttgart 1971, 548-559, 549-552. Srov. též BULTMANN: op. cit., 161. Milosrdenství σπλάγγνα je tématem Závěti Zabulónovy (za příklad slouží Josefův příběh), in: SOUŠEK Zdeněk ed.: Knihy tajemství a moudrosti, Praha: Vyšehrad 1995, 247-253. Pavel užívá σπλάγγνα k označení nitra, par. srdce, srov. Flm 1, 12.

109¹⁰⁹ Spojení σπλάγγνα ἔλεους (Test. Zab. 7,3; 8,2.6) je dosl. překladem יְהוָה רַחֵם אוֹרְחֵי (1QS 1,22; 1QS 2,1), srov. KÖSTER: op. cit., 552. Srov. σπλάγγνα οἰκτίρμου (Kol 3,12).

110¹¹⁰ Lk 10,33; 15,20; Mt 18,23-35. „V těchto Ježíšových podobenstvích jsou lidské emoce popsány co nejsilněji, aby vyšla najevo totalita milosrdenství nebo hněvu, s nímž Bůh hledá člověka ve svých spásných činech. [... U Mk 1,41; 9,22] je Ježíš teologicky charakterizován jako Mesiáš, v němž je přítomno Boží milosrdenství.“ KÖSTER: op. cit., 554..

111¹¹¹ Srov. SPICQ Ceslaus: Agape in the New Testament, St Louis/London: Herder, 1966; KÖSTER: op. cit., 555-6: σπλάγγνα je syn. ἀγάπη ve Flm 2,1; LÉON DUFOUR: op. cit., 193-197, 194.

112¹ Srov. týž obrat v Přísl. 19,11 „Prozíravost činí člověka shovívavým, promíjet přestupky (עַל־פְּשָׁעֵי עֵבֶר) je jeho ozdobou.“ Viz též GOLDINGAY: op. cit., 126-127.

113² Srov. Ž 103,11-12, kde je úplnost odpuštění vyjádřena nepřekonatelnou vzdáleností nebe a země.

114³ Srov. Ex 15,11 (Mojžíšova píseň); 2 Král 5,15 (pohan vyznává jediného Boha mezi bohy).

115⁴ „Ach, Hospodine, což jsem to neřikal, když jsem byl ještě ve své zemi? Proto jsem dal přednost útěku do Taršíše! Věděl jsem, že jsi Bůh milostivý יְהוָה רַחֵם a plný slitování יְהוָה רַחֵם, shovívavý יְהוָה רַחֵם a nesmírně milosrdný יְהוָה רַחֵם, že tě jímá lítost nad každým zlem עַל־הַרְעָה נָחַם.“ (Jon 4,2)

116⁵ Jeho pochybovačný postoj není zcela nepochopitelný vzhledem k tomu, co bylo řečeno jinde o potrestání Asýrie s jejím hlavním městem Ninive, viz např. Iz 14,24-27; Nah.

117⁶ BOLIN Thomas M.: Freedom beyond Forgiveness. The Book of Jonah Re-Examined (= Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 236), Sheffield Academic Press [b.v.], 46-53.

118⁷ Ozeáš a Amos přinášejí hojné doklady o svobodě a prosperitě Efraima za dlouhé vlády Jaroabeáma II. (787-747 př.Kr.). Národ nemusel bránit své území ani odvádět poplatky, mohl užívat plodů přírody v hojnosti, což se projevovalo nevázaným hodováním a kultickými orgiemi. Také Judea prožívala poměrně klidné období. Společný nepřítel spojoval obě království, z nichž Judea byla menší a slabší. MACINTOSH A. A.: A Critical and exegetical commentary on Hosea (= The international critical commentary on the Holy Scripture of the Old and New Testaments). Edinburgh, T&T Clark, 1997, lxxxiv-lxxxv.

119⁸ Za redakční dodatek z konce 7. století považuje tento verš MACINTOSH: op. cit., lxxi. Jinak ANDERSEN Francis I., FREEDMAN David Noel: Hosea (= The Anchor Bible), New York: Doubleday, 1980, 192: zmínky o Judsku jsou integrální součástí Ozeáše, tak i zde (chiastická vazba).

120⁹Srov. ANDERSEN: op. cit., 187, podle nějž myšlenka soucitu nebo milosrdenství je druhotná, vzbuzuje ji teprve stav milované bytosti. Ovšem autor přikládá kořeni ׀׀׀ význam čisté lásky i tam, kde kontext svědčí pro význam milosrdenství (Gn 43,40; 1 Král 3,26), viz s. 589.

121¹⁰GESENIUS: op. cit. 755. Podrobný lexikální a sémanticko-syntaktický rozbor Ozeášova jazyka vypracoval MACINTOSH: op. cit., lvi-lx; 585-593. Macintosh přirovnává rozdíl mezi standardní biblickou hebrejštinou a Ozeášovým dialektem k rozdílu mezi britskou a americkou angličtinou: „dva národy roděné společným jazykem, jak řekl G. B. Shaw“.

122¹¹Sloveso ׀׀׀ se týká zasnoubení a pojí se s věnem, jímž v Orientě muž platí za dívku jejímu otci nebo i jí samé. Věno zde má hlubší význam základních Božích vlastností, které nevěsta dostane darem, aby jich mohla užívat a žít z nich. Důraz na zasnoubení, přípravu na manželství, zvyšuje dramatický účinek a naznačuje radikální proměnu všech vztahů. Srov. ANDERSEN: op. cit., 283.

123¹²WOLFF Hans Walter: Hosea (= Dodekapropheton 1), sv. 14, Neukirchener Verlag, 41990, 22. Kořen ׀׀׀, vyjadřující přirozenou rodičovskou lásku a péči, zde označuje postoj smlouvy Boha k Izraeli.

124¹³Modloslužba je důvodem soudu také u Ez 5,11; 8,7-18; 16; Jer 4,1-2; Am 2,4-5; Mich 1,5-7 aj.

125¹⁴Výraz ׀׀׀ u Am 1,11 má zřejmě dvojí význam, lidský a politický. Lidský význam je zřejmý, srov. Iz 9,18; politický význam se blíží bratrské smlouvě, srov. FISHBANE: op. cit.; COOTE: op. cit.

126¹⁵Srov. Jer 21,7; 13,14; 6,23; 50,42 (proti Babylonu); Zach 11,6; Ez 5,11;7,4.9; 8,18; 24,14; ve vztahu k starcům a dětem Jer 51,3; Iz 9,16; 13,18; 47,6; Ez 9,5.10; bratra k bratru Iz 9,18. Viz též Hab 1,17.

127¹⁶Ez 5,13; srov. nezvyklé užití slova potěšit se u Ez 14,22-23; 16,54; 31,16; 32,31; viz též Iz 1,24.

128¹⁷Srov. ANDERSEN: op. cit., 581.

129¹⁸WESTERMANN Claus: Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament, Edinburgh: T&T Clark, 1987, 118. V tom smyslu je třeba vyložit následující slova o Boží svatosti.

130¹⁹ANDERSEN: op. cit., 588 přikládá záporce ׀׀ v Oz 11,9 zdůrazňovací význam. Částice ׀׀ je důraznější než běžný zápor ׀׀ a znamená negaci slovesa; význam zdůrazňující sloveso v kladném smyslu, jak navrhuje Andersen, JOÜON nezmiňuje, srov. op. cit.: sv. 1, 333; sv. 3, 602-609.

131²⁰Srov. návrhy emendací v BHS *ad loc* s podobným významem: nevzplanu hněvem.

132²¹McCARTHY Dennis: Hosea, in: Jerome Biblical Commentary, 253-270, 262. Zde je také citován názor, podle nějž v. 9 lze chápat i jako otázku, tj. novou hrozbu po momentálním záchvěvu soucitu (Robinson). Tento výklad odporuje literárnímu stylu lamentace, zahájenému ve v. 8, i naději, vyjádřené ve v. 11, proto je vhodnější číst v. 9 jako projev soucitu (McCarthy).

133²²Srov. Výklady ke Starému Zákonu, sv. 4, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, 333. Návrh přibližné datace jednotlivých částí Ozeáše viz MACINTOSH: op. cit., lxxiii-lxxiv.

134²³Srov. TRIBLE: op. cit., 40-42.

135²⁴Na slova soudu ohlášená skrze proroka Micheáše odpověděl král Chizkijáš s celým lidem prosbami o slitování a byl vyslyšen - Pán zlo odvrátil (Jer 26,19).

136²⁵Srov. prosby v Jer 3,21 (zmínka o návrších poukazuje na modloslužbu); snaha potěšit Boha ctěním kamenů a obětováním dětí (Iz 57,5-6; Ez 20,26); lživá útěcha od bůžků a věštců (Zach 10,2).

137²⁶Hlavní kořeny pro milosrdenství se u Ezechiela nevyskytují téměř vůbec: **רחם** ve smyslu milosrdenství pouze jednou (Ez 39,25), kořeny **רחם** a **רחם** ani jednou.

138²⁷Toto *proč* má jiné zabarvení než *proč למה* (např. Ž 22,2), které se ptá po účelu (k čemu?).

139²⁸RAD: op. cit., 230-231, označuje tuto pasáž jako teologický exkurs.

140²⁹Jeruzalémská bible, sv. 14, Praha: Krystal, 2005, 27, pozn. *ad loc.*

141³⁰Izraelští králové měli zřejmě pověst milosrdných králů, srov. označení **מלכי־חסד** (1 Král 20,31), proto Ben-hadadovi služebníci radí svému pánu, aby se jim vydal na milost; jedná se o jediný výskyt obdobné konstrukce jako Hab 3,2 v Písmu; srov. SAKENFELD: op. cit., 51-52.

142³¹Výklady ke Starému zákonu: op. cit., 216-217.

143³²Úkolem proroků je naslouchat a předávat s autoritou, co slyšeli od Boha. Habakuk je jediný z předexilních proroků, k jehož jménu v záhlaví knihy je připojeno označení prorok (Hab 1,1).

144³³Kořenem *bát se נגי* se zde nemyslí hrůza, ale uctívá bázeň před projevem Boží moci. Srov. MURPHY Richard T. A., HABAkkUK, in: Jerome Biblical Commentary, 298.

145³⁴RAD Gerhard von: op. cit., 161-162 na základě textových aj. důvodů předpokládá u Jeremiáše dobrou znalost Ozeášova díla a pravděpodobně i přímý kontakt s Ozeášovými žáky.

146³⁵Jeruzalémská bible, sv. 13, Praha: Krystal 2003, 7, 69 uvádí, že první úryvek pochází z doby před Jóšijášovou reformou (621), druhý z doby mezi reformou a Jóšijášovou smrtí (†609).

147³⁶Viz výše 2.2.2. Vedle významu lásky, Oz 11,4 (srov. Oz 7,5 pro kumpány), se kořen užívá i ve smyslu prokazování milosrdenství, srov. Ž 109,2; 36,11

148³⁷Srov. Jer 30,22 v závěru předcházející kapitoly. Slova *budete můj lid a já budu váš Bůh* znamenají připomínku smlouvy, častou u Jeremiáše i jiných proroků.

149³⁸Srov. výklad dějin - narození, dětství a mládí jeruzalémské dcery v Ez 16. Viz též RAD: op. cit., 237.

150³⁹[...] konat právo, milovat milosrdenství a pokorně chodit se svým Bohem. Micheáš žil v osmém století, doba vzniku Malachiáše se klade asi do 1. pol. pátého století, srov. ČEP: op. cit., 836, 860.

151⁴⁰Na jiných místech (zvl. u Deuteroizaiáše) proroci běžně popisují Boží čin záchrany slovesem stvořit. Zde je sloveso konat, ale význam je podobný.

152⁴¹Čtyři úryvky z Deuteroizaiáše (42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12) poprvé nazval Písněmi o Božím služebníkovu DUHM Bernhard: Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt, Göttingen: ²1902, jak uvádí BLENKINSOPP Joseph: The “Servants of the Lord” in Third Isaiah: Profile of a Pietistic

Group in the Persian Epoch, in: GORDON Robert P., ed., "The Place is too small for us". The Israelite Prophets in Recent Scholarship. (= Sources for Biblical and Theological Study, sv. 5), Eisenbrauns Winona Lake, 1995, 392-412, 403.

153⁴²Srov. význam povolání a posvěcení proroků od lůna matky u Jer 1,5; 20,16-18; Iz 6,7.

154⁴³Srov. WESTERMANN: op. cit., 43.

155⁴⁴Snad představa dítěte v děloze, srov. návrh emendace v BHS a DAHOOD: op. cit., viz výše s. 16-17.

156⁴⁵Viz též znamení na čele vykoupených v Ez 9,4, Zj 7,3 aj. Označování bylo obvyklé v případě otroků. Srov. Výklady ke Starému zákonu: op. cit., 189, 167.

157⁴⁶Srov. Iz 51,3.12.19; 66,13.

158⁴⁷Iz 49,10 - slitovný vůdce; Iz 46,3; Iz 54,7.8.10 - obraz manžela těšícího opuštěnou manželku.

159⁴⁸Srov. Výklady ke Starému zákonu IV.: op. cit., 237-240. STUHLMUELLER Carroll: Deutero-Isaiah, in: in: BROWN Raymond E., FITZMYER Joseph A., MURPHY Roland E., ed.: Jerome Biblical Commentary, London: Geoffrey Chapman, 1968, 266-386, 384.

160⁴⁹Srov. Výklady ke Starému zákonu IV.: op. cit., 237.

161⁵⁰V hebrejštině genitivní vazba: anděl jeho tváře, může též znamenat: posel jeho tváře.

162⁵¹*Chemlá* חֶמְלָה jinak jen v Gn 19,16, kde tento Boží soucit zachraňuje Lotovu rodinu.

163⁵²Srov. Nu 20,10.24.

164⁵³Text pochází přibližně z téže doby jako proroctví Agea a Zachariáše, ale má jiný charakter: zatímco Ageus a Zachariáš ohlašují aktuální změnu, jako by právě minula noc a nastalo jítro spásy, prorok, který zde hovoří (a celý tzv. třetí Izaiáš, srov. Iz 59,9-15) jakoby byl dosud téměř zcela ponořen ve tmě, srov. RAD: op. cit., 252. Proto má citovaný úryvek spíše charakter žalozpěvu, i když obsahuje také prvky chvály, srov. STUHLMUELLER: op. cit., 384.

165⁵⁴Bůh je často přirovnáván ke Skále Izraele. Tradiční je pojem Abraháмова lůna, srov. Lk 16,22.

166⁵⁵Srov. WESTERMANN: op. cit., 74: samostatné poselství spásy zakončené krátkým žalmem.

167⁵⁶Srov. Zach 1,12-13.16; 8,14-15; Ez 39,25.

168⁵⁷Výklady ke Starému zákonu IV.: op. cit., 113, zde vidí narážku na vysvobození z Egypta: jako tehdy měl národ za učitele Mojžíše, tak nyní bude jeho učitelem sám Bůh.

169⁵⁸Iz 30,20. Srov. WESTERMANN: op. cit., 74.

170⁵⁹Srov. Oz 5,13; 6,1; 7,1; 14,4. Odhození model vyvolává vzpomínku na vstup do zaslíbené země, srov. Dt 7,25n; Joz 24,14.23, srov. Výklady ke Starému zákonu IV: op. cit., 114.

171⁶⁰WESTERMANN: op. cit., 75 považuje Iz 30,25b-26a za pozdější apokalyptický dodatek, ale neuvádí důvod. Porovnání struktury obou veršů svědčí spíše pro jejich původnost.

172⁶¹S výjimkou slova *nést* v neobvyklém užití: **נָשָׂא** **הַטָּאֲרֵיבִים** (Iz 53,12; srov. 53, 4).

173⁶²Srov. DUHM: op. cit., in: GORDON: op. cit.

174⁶³Srov. BLENKINSOPP: op. cit., 403 zmiňuje všeobecný konsensus ohledně přibližné datace, kterou navrhl DUHM.

175⁶⁴„Boží služebník Jákob“ (srov. Iz 49,3) je titul, který souvisí s novým exodem. Jákobův nucený pobyt a léta služby v Mezopotámii připomínaly zkušenost exilu. Srov. BLENKINSOPP: op. cit., 407.

176⁶⁵Ani jedna z tzv. Písní o Božím služebníkovi není psána ve verších. Formální vymezení tzv. písní: 1) Iz 42,1-4 je veřejná proklamace ustanovení služebníka do úřadu; 2) Iz 49,1-6 je řeč takto ustanoveného služebníka o jeho novém úkolu; 3) je apologie, v některých aspektech podobná individuálním žalozpěvům; 4) 52,13 - 53,12 obsahuje dva prvky: veřejnou obhajobu služebníka (Bůh) a reflexi jeho života a poslání (skupina očitých svědků). Srov. BLENKINSOPP: op. cit., 403-404.

177⁶⁶Viz ALOBAIDI Joseph: The Messiah in Isaiah 53. The commentaries of Saadia Gaon, Salmon ben Yeruham and Yefet ben Eli on Is 52:13 - 53:12, Bern: Peter Lang, 1998. Srov. The fifty-third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters, sv. 2, přel. Driver S. R., Neubauer A. (= ORLINSKY Harry M., ed., The Library of Biblical Studies), New York: KTAV Publishing House, Inc.: 1969, 4.

178⁶⁷Křesťanská interpretace textu je křesťanům evidentní. Od 1. stol. byla užívána v katechezi, srov. Sk 8,27-35, pašijová vyprávění a časté citáty a zmínky. Pravděpodobně pochází od samého Pána, srov. Lk 24,25-27. Křesťanské předporozumění je třeba mít na vědomí, ale přitom nechat sám text, aby odhalil svoji hloubku. Právě proto i židovské komentáře mohou sdělit o textu leccos podstatného.

179⁶⁸GAON R. Saadia: komentář k Iz 52,13 - 53,12, cit. in ALOBAIDI: op. cit., 50, chápe postavu jako některého proroka, zejm. Jeremiáše, proto vykládá Iz 52,12 jako komentář k Jer 1,9, kde prorok, který se bránil, že neumí mluvit, dostává do úst Boží slova (je poučen, je mu dána moudrost).

180⁶⁹Na základě uvedených gramatických kategorií by snad mohlo jít o trojí aspekt vyvýšení: služebník se pozvedne (volní modalita ipf., význam chtít), bude vyvýšen či vyvýší se (pasivně reflexivní význam *ni.*), bude nesmírně vysoko (pf. *q.* s částicí **נִשָּׂא**, která může mít i význam superlativu, srov. Dt 6,5).

181⁷⁰Srov. Iz 6,1, kde dva z těchto kořenů popisují vyvýšenost Boha v chrámu: **נִשָּׂא** a **רָם**; srov. Iz 33,10, kde Bůh ohlašuje, že se pozvedne k činu (tytéž dva kořeny s dalším synonymem **רָם**). Ez 34,24 aj. užívá kořene **נִשָּׂא** ve spojení s Davidem, Božím služebníkem, a jeho vládou (vyvýšení). Třetí sloveso (**נִבְּרָה**) může vyjadřovat výši Božích cest (Iz 55,9) i odvahu lidského srdce (2 Kron 17,6).

182⁷¹Srov. Mich 4,1; Iz 45,20; 46,1.

183⁷²Srov. Pís 5,15, kde je postava milého (týž výraz, ČEP: vzhled) přirovnávána k Libanónu.

184⁷³Slovo se užívá v liturgickém kontextu také o rameni obětního zvířete, Nm 6,19; Dt 18,3.

185⁷⁴Srov. CERESCO A. R., The Rhetorical Strategy of the Fourth Servant Song, CBQ 56 (1994) 42-55, 53, cit. in: GOLDINGAY: The message of Isaiah 40-55, op. cit., 470.

186⁷⁵Srov. FABRY: הָנַן *hānan*...: op. cit., 23-25. „Staří hledali milost u druhého pohledem do očí.“

187⁷⁶Slovo znamená vždy *ale*, tvrdí RASHI R. Sh'lomon Yizhaqi, cit. in: The fifty-third ch...: op. cit., 37-38. Jeho výklad Iz 52-53 je kolektivní: Izrael byl zahanben, proto si zakrýval tvář, „*ale* nyní chápeme, že to nebylo jen v důsledku jeho útlaku (skleslosti): Izrael trpěl, aby jeho utrpením mohly být odčiněny hříchy všech ostatních národů. On nesl slabost, která měla padnout na nás. [Byl...] zraněn pro naši nevěrnost a zmučen pro naši nepravost. [Byl...] trestán, aby celý svět mohl dojít pokoje.“

188⁷⁷„Svatý přivedl duši Mesiáše a řekl mu: jsi ochoten být stvořen a vykoupit mé syny po 6000 letech? Odpověděl: Jsem. Bůh odvětil: Jestliže ano, musíš vzít na sebe trestání, abys smyl jejich nepravost, jak je psáno: ‘Vpravdě naše nemoci nesl’. Mesiáš odpověděl: Rád je na sebe vezmu.“ Talmud P’siqtha, podle Hulsia, Theologia Judaica, s. 328, cit. in: The fifty-third chapter...: op. cit., 11.

189⁷⁸NATHAN Yoseph, cit. in: The fifty-third chapter..., op. cit., 71-74. Apologetický komentář francouzského rabína z 12. stol. vykládá tento verš přibližně takto: služebníkem je celý Izrael, vyřat ze země živých znamená vyhnanství, kvůli provinění mého lidu spočinula tato rána na *spravedlivých* národa („spravedlivých“ je graficky odlišeno jako interpretační vsuvka). Kolektivnímu výkladu odporují výrazné individuální rysy služebníka, proto ho někteří židovští komentátoři odmítají. Např. CRISPIN Mosheh, cit. in: The fifty-third chapter, 99: „[jinde prorok] oslovuje celý národ jménem jejich otce Izraele (nebo Jákoba...), ale zde říká pouze *můj služebník* a používá výlučně singuláru; proč bychom zde měli interpretovat slovo kolektivně, a tím porušovat přirozený smysl úryvku, když nás k tomu nic nenutí?“

190⁷⁹SEYBOLD Klaus: חָלָה *halah*, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, sv. 2, Stuttgart-Berlin-Köln: W. Kohlhammer, 1977, 960-971, 962: stihnout sněti. Srov. KOEHLER Ludwig, BAUMGARTNER Walter, ed.: Lexicon in Veteris Testamenti libros, Leiden: E.J. Brill, 1985.

191⁸⁰Srov. STUHLMUELLER: op. cit., 379: verš je porušený a mnozí ho odmítají. Viz též GOLDINGAY John: The message of Isaiah 40-55. A literary-theological commentary, London/New York: T&T Clark International, 2005, 466: upozorňuje na souvislost s Mich 6,9-16; Mich 6,13a obsahuje obě dvě slova ve vazbě pf. hi. s infc. hi.: הַחֲלִיתִי הַכּוֹתֶהָ. Oba kořeny vedle sebe se vyskytují také v Iz 53,4.

192⁸¹Tak ČEP, srov. LXX: κύριος βούλεται καθαρῖσαι αὐτὸν τῆς πληγῆς.

193⁸²Podobný dvojí význam má i kořen ענה. Oba kořeny se vyskytují vedle sebe v blízkém kontextu v Iz 53,4: zdrcený Bohem a ubitý (וּמַעַנְדָּהּ וּמַלְהִים נִכְפָּה) nebo pokořený. Význam *Bůh ho pokořil* přikládá verši 54,10 REUBEN Jacob, cit. in: The fifty-third chapter of Isaiah: op. cit., 62.

194⁸³Srov. Babylonský talmud, in: The fifty-third chapter of Isaiah: op. cit., 8, ad Iz 54,10.

195⁸⁴Srov. KOOLE Jan L.: Isaiah III., sv. 2, část 3: Isaiah 49-55 (= Historical Commentary on the Old Testament, Leuven: Peters, 1988, 256.

196⁸⁵Výraz znamená pokutu za vinu, viz např. Lev 5,6-7, kde je v tomtéž verši zmíněn i beránek. GOLDINGAY: The message...: op. cit., 487. Srov. GAON R. Saadia: op. cit., in: ALOBAIDI, op. cit., 60-61; komentář jedné z vůdčích osobností židovské diaspory z 10. století, který vidí v služebníkovi některého proroka, nejspíše Jeremiáše: *Bůh tím, že ho nechal trpět a snášet nemoci, chtěl ... atd.*

(Iz 53,10), to má podle autora tři důvody: za prvé, *aby jeho duše si přisvojila vinu* (Iz 53,10), aby tak vzal vinu na sebe. Tím si měl osvojit pohled na hříšníky jako na hříšníky, aby je napomenul, kázal jim a přivedl je zpátky na správnou cestu bez falešného odsuzování. Za druhé, aby viděl své potomstvo dlouho žít. Za třetí, aby se Boží vůle zdařila v jeho ruce (Iz 53,10), aby úspěšně vykonal poslání, které mu Bůh svěřil.

197⁸⁶ Přimlouval se **יְפַנֵּי** hi. Tak překládá např. Babylonský talmud s odkazem na Jer 7,16. Cit. in: The fifty-third chapter of Isaiah: op. cit., 9.

198⁸⁷ Srov. FREEDMAN-WILLOUGHBY: **נָשָׂא** *nāšā'*: op. cit., 34-35.

199⁸⁸ Srov. výrazy u Ezechiela 43,20.26; 45,15.17.20, viz též 16,63. Dále Iz 27,9; Jer 33,8; 50,20.

200⁸⁹ Srov. Mich 6,8, Oz 6,6, Mal 3,14.17 a Iz 57,1-2.

201⁹⁰ Verše, jež mluví o povýšení služebníka, se často střídají s těmi, jež popisují jeho ponížení. Toto střídání rušilo některé exegety natolik, že se snažili obojí od sebe oddělit, jako by text hovořil o dvou různých objektech. Srov. YERUHAM Salmon ben: ALOBAIDI: op. cit., 105 a jeho princip výkladu: když se oddělí pozitivní význam, připisovaný mesiášovi, od negativního, který se týká praotců Izraele, „komentář se ti stane harmonickým a bezbolestným.“ Princip však pokulhává, protože autor je nucen připisovat některé pasáže v singuláru praotcům (plurál).

202⁹¹ BLENKINSOPP: op. cit., 405: „Na různých místech Iz 40 - 66, nejen v tzv. Písniích o služebníkově, se tedy vyskytují narážky na prorockou osobu nebo skupinu (prophetic individual or individuals), z nichž by bylo rozumné vyvodit, že - vzhledem k tomu, že neexistují pozitivní důkazy v opačném smyslu - materiál v těchto kapitolách pochází od jednoho a téhož prorockého hnutí či skupiny a jeho (jejích) představitelů během poměrně dlouhého časového období.“

203⁹² Srov. Iz 60,10.

204⁹³ Sijón a Jeruzalém byly 4× a 5× výslovně zmíněny v kapitolách 40 - 50 a znovu 7× a 5× v části 51,1 - - 52,12, a pak až zase v kap. 59 a 62, srov. GOLDINGAY: The message of Isaiah 40-55, op. cit., 417.

205⁹² Srov. výraz *neutěšená*, **לֹא נִחְמָה**, který vyjadřuje opuštěnost města v bezprostředně následujícím kontextu (Iz 54,11). Výraz připomíná jméno Ozeášovy dcery.

206⁹³ Slova lze seřadit do významových dvojic v pořadí, v němž jsou uvedena v textu: neprovdaná - tvůj manžel; vdova (ohrožení života) - tvůj stvořitel (dárce života); opuštěná - tvůj *gól*, zavržená (tj. zapuzená manželka) - tvůj Bůh (ten, který je věrný smlouvě se svým lidem).

207⁹⁴ První výraz znamená potopu, druhý hněv. Obě slova naznačují totalnost, ale i krátkost Božího hněvu (přelití poháru nebo záblesk hněvu). Podle BHS se zdá, že ve výslovnosti došlo asimilací k přesmyčce, takže výsledný dojem působí zvukomalebně nebo dokonce hravě : krátký hněv *šecef* **שֶׁפֶץ** **קֶצֶף** (původně podle BHS snad mělo být *šefec kecef* **שֶׁפֶץ** **קֶצֶף**; jiní navrhuji **בִּשְׁפָץ** **בִּשְׁפָץ**). Srov. BHS, pozn. *ad loc*).

208⁹⁵ Výraz se zde objevuje vůbec poprvé v kapitolách 40-55, s výjimkou v. 40,6, kde je krátkodobost lidského závazku porovnávána se stálostí Božího slova. GOLDINGAY: The message of Isaiah 40-55, 531. Uvedení slova **קָדַר** až zde souvisí podle autora s tím, že Deuteroizaiáš v kap. 54-55 vrcholí.

209⁹⁸Srov. SPIECKERMANN Hermann: God's Steadfast Love. Towards a New Conception of Old Testament Theology, in: *Biblica* 81 (2000) 305-327.

210¹Viz BOLIN: op. cit., 125.

211²Srov. Jer 2,2; 8,6; 9,24; 31,9.19; Oz 6,4-6; 12,6; Jl 2,13-14; Zach 7,9; Mich 6,8.

212³Trest mívá podobu válečných hrůz, např.: Jer 6,23; 13,14; 21,7; 22,23; 51,3; Iz 1,24; 9,16; 13,18; 28,18; 30,14; Ez 5,11-13; 7,4.9; 8,18; 9,5.10; 24,14; Zach 11,6; viz též Jer 16,5.13; Ez 24,21.

213⁴Srov. Iz 9,18-19; 47,11; Oz 10,13; Jer 4,22-28.

214⁵Srov. Jer 12,15; 26,3.13; 36,3; 42,10-12; Jon 3,10; 4,2; Zach 8,14-15; v záporném smyslu Oz 13,14.

215⁶Srov. Jer 30,18; 33,11.26; Iz 14,1; Ez 36,21; 39,25; Zach 1,12-13.16-17; 10,6.

216⁷Srov. Oz 11,7-9; Jer 5,7; 15,5-7; 31,21.

217⁸Např. Hab 1,13; 3,2.

218⁹Srov. Oz 1 - 3; 11,4; Jon 4,11; Mich 7,18-20; Jer 31,16; Iz 12,1; 40,1; 41,8; 43,3-4; 49,13-15; 51,3.12; 52,9-10; 57,18; 60,10; 66,10-13; Jl 2,18; Mal 1,2; 3,17.

219¹⁰Srov. Oz 4,1; 9,10-14; Ez 7,2-9; 16; Iz 47,6; Hab 1,17. Národy: Am 1 - 2; Iz 13,19; Jer 50,35-42.

220¹¹Např. Am 5,15; 7,2; Jl 2,17; Iz 22,14; 33,2; srov. Zach 12,10; viz též Oz 12,5 a Jer 26,19.

221¹²Srov. Iz 63,7-19; Hab 3,2.

222¹³Srov. Jer 31, 2-3; Ez 16,63; 20,17.

223¹⁴Viz Iz 54,7-11. Srov. Oz 11,4.

224¹⁵Srov. Jer 31,31-34; viz též Jer 30,17; 33,6-8; 50,20; Iz 16,5; 33,24; 55,3; 54,10.

225¹⁶Srov. 1 Král 18.

226¹⁷Ex 33,22. Srov. předcházející Mojžíšův pokus o nápravu zla a následný útěk z Egypta.

227¹⁸1 Král 19,12.

228¹⁹Srov. Mich 7,18-19; Jer 9,24; Jon 2,8; srov. Dt 6,4.

229²⁰Srov. אֵלֵינוּ רָחֵם v Ex 34,6 par. a רָחֵם v Oz 2,3; viz též Oz 14,4.

230²¹Viz např. Jer 15,1-5; bolest je tak veliká, že útěcha není možná: Jer 16,5-7; 31,15; Iz 22,4; 51,12-19; srov. Nah 3,7.

231²²Srov. Jer 18,8-10; 32,18; Iz 55,7; Ez 4,5-10; 14,21-23; 16,52-58; 18,19-20; 44,10-13.

232²³Srov. Iz 45,14 - 46,13.

233²⁴Srov. Iz 49,22; Ez 28,25-26.

234²⁵Pád Egypta (cedru) do podsvětí potěší jiné stromy v podsvětí, Ez 31,16; faraó se potěší údělem Asýrie, Ez 32,31. Na Boží pokyn národy ponесou na rukou syny a dcery Izraele do jeho země, Iz 49, 10.22-26.

235²⁶Srov. Jer 1,5; Iz 6,7 aj.

236²⁷Viz Jon 3,9 מִי־יִוְרֶעַ יָשׁוּב וְנָחַם; 3,13; 4,2.10-11.

237²⁸Viz Jon 4,1.4.9.10. Je ti líto חָסַד־סִבָּה skočce, a já bych neměl se slitovat אֲחַדֶּנּוּ nad Ninive?

238²⁹Srov. GOLDINGAY: The message of Isaiah 40-55, op. cit.: 467. Autorovo schéma je podrobnější.

239³⁰Je zajímavé, že i mnohé židovské komentáře vidí v trpícím spravedlivém mesiáše, např. ELI Yefet ben, cit. in: ALOBAIDI: op. cit., 127. Autor ze židovské diaspory z 10. století vysvětluje utrpení mesiáše jako zástupné, ale jen v částečném smyslu; Izraele podle něj musí nést svůj díl trestu, aby mohla být uchována smlouva mezi Bohem a jeho lidem; mesiáš podle Eliho bude zástupně trpět jen tu část trestu, kterou by nemohl unést sám Izrael.