

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

Katolická teologická fakulta

Katedra biblických věd

Bc. Bonaventura Ondřej Čapek, ofm

# **VÝMĚNA SRDCÍ**

**Srovnání Jer 31,31-34 a Ez 36,23-28**

Diplomová práce

Vedoucí práce: Doc. Josef Hřebík, ThD.

PRAHA 2009

Rád bych poděkoval P. Josefu Hřebíkovi za laskavé vedení práce, dále Kateřině Holanové, Edith Daně Lhotové a Markétě Bendové za pomoc s německým jazykem a Benediktě Blance Vojtáškové a mojí mámě za korekturu.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval a samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

V Praze dne .....

## Obsah

<b>ÚVOD .....</b>	<b>5</b>
<b>VÝZNAM SLOVA „SDRCE“ V SZ .....</b>	<b>7</b>
<b>לֵב</b> ve vlastním smyslu .....	7
<b>לֵב</b> v přeneseném smyslu.....	9
<b>לֵב</b> jako sídlo zpupnosti a zatvrzelosti.....	11
<b>„Srdce“ v současném českém jazyce .....</b>	<b>14</b>
<b>Shrnutí .....</b>	<b>17</b>
<b>NOVÁ SMLOUVA – EXEGEZE JER 31,31-34 .....</b>	<b>18</b>
Kontext.....	18
Text a překlad .....	20
Textová kritika.....	21
Komentář .....	22
Výklad.....	25
<b>NOVÉ SRDCE A NOVÝ DUCH – EXEGEZE EZ 36,23-28 .....</b>	<b>28</b>
Kontext.....	28
Text a překlad .....	30
Textová kritika.....	31
Komentář .....	31
Srovnání Ez 36,26-28 s textem Ez 11,19-20 .....	34
Výklad.....	35
<b>LITERÁRNÍ ZÁVISLOST EZECHIELA NA JEREMIÁŠOVI.....</b>	<b>39</b>
Historie bádání.....	39
Některá shodná témata.....	41
Závěr .....	44

<b>SROVNÁNÍ ÚRYVKŮ JER 31, 31-34 S EZ 36, 23-28.....</b>	<b>46</b>
Porovnání textů .....	46
Závěr .....	51
<b>POROVNÁNÍ VÝLEDKŮ PRÁCE S FORMULCÍ PAPEŽSKÉ BIBLICKÉ KOMISE .....</b>	<b>52</b>
<b>ZÁVĚR .....</b>	<b>54</b>
<b>SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY .....</b>	<b>56</b>
Prameny .....	56
Literatura.....	57
<b>SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK.....</b>	<b>59</b>
Slovníky a komentáře .....	59
Verze a překlady písma.....	59
Jiné zkratky .....	59
<b>SUMMARY .....</b>	<b>61</b>
Keywords: .....	61

## Úvod

Každá část Písma svatého je inspirována Bohem a nelze je rozdělit na pasáže, které k nám stále promlouvají a které jsou již překonané a nadbytečné. Přesto však se různé části Písma od sebe zásadně liší v inspirativnosti, kde na jedné straně musí čtenář vynaložit veliké úsilí, aby strávil nekonečné rodokmeny (1 Král 1–10), či podrobné předpisy dávno zaniklého ritu (např. Ex 25) a na druhé straně slova a příběhy, které mnozí důvěrně znají a jsou stěžejní pro jejich život (Ex 20,2-17; Dt 6,4-9; Jan 3,16; aj.). Mezi tyto druhé patří i texty ze Starého Zákona o výměně srdcí – Jer 31,31-34 a Ez 36,23-28, jejichž klíčové výpovědi zní: „*Dám jim svůj zákon do jejich nitra a na jejich srdce jim ho napíšu.*“ (Jer 31,33) a „*Odstráním srdce kamenné z vašeho těla a dám vám srdce z masa.*“ (Ez 36,26). Třebaže oba úryvky používají jiná slova, jsou si na první pohled velice podobné a snadno se jeden za druhý zamění. V obou textech jsou stěžejními témata „smlouvy“ a „srdce“. Vzhledem k tomu, že na téma smlouvy vyšla v nedávné době kniha v českém jazyce<sup>1</sup>, bude se naše práce více soustředit na teologicky chudší, zato spirituálně neméně významné téma „srdce“.

Naše práce bude pochopitelně vycházet zásadně z originálního znění Písma (hebrejšтина, u Jeremiáše částečně i řečtina) a předložíme také vlastní překlad. Pro analýzu slova „srdce“ bylo užito zejména TDOT, dále vlastní práce s Písmem a také bylo užito Českého národního korpusu, který pomohl ozřejmit význam slova „srdce“ v českém jazyce a tak dobře uchopit vlastní předporozumění se kterým k hebrejskému výrazu přistupujeme.

Pro exegeze čerpala tato práce zejména ze standartních komentářů – JNBC, WBC, AB a v neposlední řadě rovněž z výše zmíněné knihy *Od Abraháma k nové smlouvě*. Při výkladu Ezechielova textu bylo užito i srovnání s pohádkou Wilhelma Hauffa z 19. století. Jde, pravda, o nestandardní posutp, avšak tato pohádka tak výstižně ozřejmuje předporozumění moderního Evropana, se kterým přistupuje k textu Ez 36,26, že jí zde byl dán určitý prostor. Pro srovnání prorockých knih Jeremiáše a Ezechiela, jmenovitě úryvků Jer 31,31-

---

<sup>1</sup> LADISLAV TICHÝ, PETR CHALUPA, PETR MAREČEK, GABRIELA IVANA VLKOVÁ, STANISLAV PACNER: *Od Abraháma k nové smlouvě*, Olomouc 2007.

34; Ez 36,23-28 byla nepostradatelnou pomůckou monografie Dietera Viewegera<sup>2</sup>. V neposlední řadě byl pro vznik této práce zásadní software Bibleworks 5.0.

Práce si tak kladla za cíl zjistit smysl textů, upřesnit způsob, jakým jsou provázané a poukázat na jejich význam, který se výraznou měrou projevil až v novozákonní době.

---

<sup>2</sup> VIEWEGER DIETER: *Die literarischen Beziehungen zwischen den Büchern Jeremia und Ezechiel*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1993

## Význam slova „srdce“ v SZ

Jedno z hlavních témat, které pojednávají oba úryvky, je – jak o tom ostatně svědčí i název práce samé – obnova srdcí. U Jeremiáše Hospodin zaslubuje, že na srdce napíše zákon (Jer 31,33) a ústy Ezechielovými dokonce slibuje jejich výměnu, odnětí srdcí kamenných a vložení srdcí z masa (Ez 36,26). Abychom těmto lakonickým, ale přece jen obsahově nesmírně bohatým obratům mohli dobře rozumět, je naprosto nezbytné, abychom provedli analýzu slova לֵב *srdce* a zejména se pak pokusili porozumět tomu, co se myslí stěžejními obraty כתב על-לב *psát na srdce* a לֵב הָאֲבֶן/בָּשָׂר *kamenné/masité srdce*.

Co se týká užití slova לֵב „srdce“ ve SZ, není možné aspirovat na to, že by tato práce mohla nějak přesáhnout poznatky uvedené v dobrých slovnících ke SZ. Z tohoto důvodu jsem zvolil TDOT<sup>3</sup>, který budu ve zbytku kapitoly citovat, či parafrázovat. Druhá věc je, jak se chápe slovo srdce v dnešním českém jazyce. Ke zkoumání této problematiky jsem použil Český národní korpus<sup>4</sup>, ale zároveň jsem provedl mnoho intuitivních úvah, které směřují k velmi jemným nuancím významu slova srdce a proto se nedají pozitivními metodami snadno prokázat. Avšak, kdykoliv to bude možné, budu se snažit své úvahy doložit.

### לֵב ve vlastním smyslu

V takřka všech semitských jazycích nalzáme pro „srdce“ výrazy, které jsou si etymologicky příbuzné a mají obdobné sémantické pole. V hebrejštině SZ nalzáme pro srdce výrazy dva: לֵב *leb* (601×) a לֶבָב *lebab* (257×)<sup>5</sup>. I když různé biblické knihy, či tradice (J, E, P) zpravidla preferují jeden z výrazů, jejich význam je v podstatě totožný, jak lze dobře doložit na 1 Sam 6,6: „Proč jste tak neoblomní v srdci (לֵב), jako byli neoblomní (לֶבָב) Egyptané a faraó?“. Tyto výrazy tedy budeme pro naši potřebu dále užívat jako zcela záměnné.

Jako základní význam slova לֵב se někdy nesprávně považuje přesně to, co je „srdce“ v češtině ve svém anatomickém významu, tedy svalový orgán, který zajišťuje proudění

<sup>3</sup> FABRY HEINZ-JOSEF: לֵב *leb*, in: TDOT VII.

<sup>4</sup> <http://ucnk.ff.cuni.cz/> [27.3.2009].

<sup>5</sup> Spočteno pomocí Bibleworks 5.0. Jde o 5 resp. o 7 výskytů více, než kolik uvádí TDOT, ale v daném případě lze mít za to, že databáze Bibleworks přináší spolehlivější údaj.

krevního oběhu. Jisté je, že vskutku základní význam slova לֵב je část těla, ovšem v mnohem vágnějším smyslu, než jak se s tím setkáváme v evropských jazycích. Jak bychom si jinak mohli představit, že Jóab vrazil Abšalomovi do srdce tři oštěpy, a ten zůstal ještě živý? (srov. 2 Sam 18,14) Skutečnost, že 1 Sam 25,37 mluví o tom, že Nabalovi zemřelo srdce, přičemž sám Nabal zemřel až o deset dní později, bychom mohli přisuzovat snad neúplným lékařským znalostem a představám starověku, ale pravděpodobněji jde již o neurčitost samotných výrazových prostředků tehdejšího jazyka, než o nesprávné vyjádření. V Oz 13,8 סָגְרוּ לְבָבָם uzavření jejich srdcí se vztahuje pravděpodobně na hrudní koš a Ex 28,29 přikazuje Áronovi nosit náprsník na srdci (ačkoliv zcela zřejmě ho má nosit na hrudi). Je tedy vidět, že לֵב popisuje spíše vnitřní oblast hrudi, než konkrétní orgán a nahrazuje tak v hebrejštině chybějící slovo pro „hrud“. Při popisu emocí za pomoci slova לֵב, se pak setkáme s tím, že ono „buší“ (סָחַרְחָרָה – Žl 38,11), lze jistě ztotožnit se srdcem chápaným anatomicky, avšak to, že „se svírá“ (לֵבִי – Jer 4,19) a „je zemdlené“ (רָוַי – Iz 1,5) nevynucuje lokalizaci לֵב přímo do srdečního orgánu.

Se slovem לֵב v jeho základním významu se setkáváme ještě u „srdce stromu“, na kterém visel Abšalom (2 Sam 18,14), a u „srdce Leviatana“ (Job 41, 16nn), které je tvrdé jako kámen, a proto jeho břicho nelze prorazit šípy a oštěpy. Při analýze významu „kamenných srdcí“ u Ezechiela se k tomuto vyjádření o Leviatanově kamenném srdci ještě podrobněji vrátíme. Dále „lví srdce“ slouží za metaforu pro odvahu (2 Sam 17,10) a nakonec je dobré zmínit, že širé moře<sup>7</sup> i nitro nebe jsou také vyjádřeny slovem לֵב. Vcelku tedy lze shrnout, že slovo לֵב značí „pevný bod, jakýsi středobod, jádro něčeho, co to něco zcela utváří a může to zastupovat.“<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Jde o vzácnou slovesnou formu p'al'al od slovesného kořene סָחַר. Srov. JOÜON PAUL, MURAOKA T.: *A Grammar of Biblical Hebrew, Part One: Syntax, Part Two: Morphology*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1993, §59d, s. 169.

<sup>7</sup> u Ezechiela velice často.

<sup>8</sup> Meyenfeldt, 221 (citován v TDOT, לֵב, sub nota 157).



## לב v přeneseném smyslu

לב se v SZ vyskytuje v drtivé většině v přeneseném smyslu a figuruje takto v celé řadě významů. Co je pak pozoruhodné, užívá se ve veliké většině srovnatelně s tím, jak se užívá „srdce“ v českém jazyku. Jistě jde tu i o literární vliv Písma svatého na náš jazyk a vyjadřování, ale rovněž je znatelné, že „srdce“ má tak hluboký význam a symboliku, že i jeho figurativní užití je pochopitelné napříč kulturami.

לב tedy podle TDOT, kromě svého primárního významu, znamená také:

1. *Lidskou identitu.* Často je zaměnitelné s נַפְשׁ *duše*.
2. *Sídlo vitality.* לב bývá posíleno (Sd 19,5), obveseleno (104,15), rozechvěno (Žl 104,15), může se roztékat jako vosk (Žl 22,15), nebo být zlomeno (Jer 23,9) atd.
3. *Sídlo citů.* To, že mají city svoje sídlo v srdci, má svůj původ patrně ve změnách tlukotu srdce při prožívání určitých emocí. Srdce buší (Žl 38,11), chřadne (Žl 73,26), svírá se (Jer 4,19), bolí (Př14,13), je chvějící se (Dt 28,65) apod. Tato fyzická stránka je však překročena a srdce se stává sídlem emocí vůbec. Písmo pak mluví o zoufalství (Kaz 2, 20), bolesti (Iz 65,14; Jer 48,41), radosti (Žl 19,9; 104, 15; Př 15,30; Jer 15,16; aj.), o strachu (Dt 28, 67; Žl 119,161), lásce (Dt 6,5; Sd 16,15; aj.), nenávisti (Lv 19,17; Žl 105,25) a mnoha dalších.
4. *Sídlo poznání, paměti, moudrosti i pošetilosti.* Poznání v לב předchází a uvádí v pohyb poznání smyslů (Dt 29,3; Kaz 7,22), ale také hraje svoji roli v uchovávání a třídění toho, co bylo smyslově poznáno (Př 22,17; Kaz 7,2). Někdy se užívá pro zesílení významu nějakého poznání, že má být vepsáno do srdce, případně k srdci přivázáno (Dt 6,6; Př 3,3; 6,21; 7,3), či má být v srdci uchováváno (Joz 14,7; Jer 51,50).  
Srdce jako sídlo paměti pak umožňuje začlenit jednotlivé vjemy do širší oblasti zkušenosti. Obrat שִׁים עַל-לֵב vzít si k srdci má podobnou významovou oblast, jako זָכַר *pamatovat si*, jak je doloženo v paralelních konstrukcích (47,7; 57,11; 65,17; Jer 3,16; 17,1n; 44,21; 51,50).  
Srdce jako sídlo moudrosti či pošetilosti najdeme předešlím v mudroslovné literatuře (Př 2,10; Sir 45,26; ale také např. 1Kr 10,24; pošetilé srdce se vyskytuje například v Oz 7,2; Jer 12,11; Sir 16,23 aj.)
5. *Sídlo vůle.* לב je jednak centrem, které po následném poznání také člověka puďí k určitému činu (Jer 20,9; Nu 24,13 – ČEP překládá מְלַבֵּי „z vlastní vůle“)

Například dát něco ze srdce, znamená dát to dobrovolně (Ex 25,2; 2 Král 12,5; 2 Kron 29,31; aj.) Často se v srdci také děje rozhodování a plánování (1 Král 8,17.18; Neh 5,7).

6. *Náboženská a etická oblast.* Texty, které pojednávají o náboženské a etické oblasti vztahu mezi lidskými bytostmi a člověkem, často užívají slovo **לֵב**. Jednak jde o srdce jakožto oblast Boží působnosti, zde se vše se odvíjí od skutečnosti, že Hospodin stvořil srdce všech a rozumí jejich skutkům (Žl 33,15). Hospodin tak soudí srdce všech, proniká vnější zdání (1 Sam 16,7) a zkoumá „srdce i ledví“ (**בַּחַן לְבָבוֹת וּכְלִיּוֹת**) – Žl 7,10; aj.). Ponižuje i utvrzuje srdce (**פָּנַע** – Žl 107,12; **פָּוַן** – Žl 10,17) a dává do něj úmysly (**נָתַן בְּלֵב**) – Neh 2,12; 7,5). Pro naši úvahu je klíčové, že Hospodin do srdce vpisuje zákon (**כָּתַב עַל־לֵב**) – Jer 31,33) a že lidu vyměňuje srdce za nové: odnímá kamenné a dosazuje na jeho místo masité (Ez 36,26).

Srdce také zaujímá oblast svědomí, pro něž nemá hebrejšтина zvláštní slovo. Izrael byl neustále veden k tomu, aby své srdce uzpůsoboval Božímu slovu (Dt 6,6; 30,14.17). Zejména deuteronomistická historie mluví o *tlukotu srdce* jako reakci na špatný skutek (**לֵב־דָּוָר**)<sup>9</sup> – 1 Sam 24,6; aj.). Jób zase chce vytrvat ve spravedlnosti, aby ho srdce nehanělo (Job 27,6).

Dále je srdce sídlem ctností i neřestí. Neřesti jsou pojednány zvláště v následujícím oddíle (zpujnost a zatvrzelost), protože jde o klíčové charakteristiky, které může srdce nabývat a které budou podle Jeremiáše a Ezechiela překonány. Sídlí v něm však celá etická oblast člověka, tedy i ctnosti. Jde jednak o **יִשְׂרָיִלֵב** *přímé srdce*.

Žalmisté se započítávají mezi ty, kdo mají přímé srdce, aby doložili, proč mají být vyslyšeni (Žl 7,11; 11,2; aj.). Dalším důležitým pojmem je čistota srdce, což znamená nepřítomnost lsti a celistvost úkonů. Je vyjádřenavíce výrazy, **תָּם־לֵב** *bezúhonnost srdce* (Gn 20,5.6; 1 Král 9,4) **כָּבַס לֵב** *omýt srdce* (Jer 4,14); mezi kterými je pro nás významný především termín **טָהוֹר** *čistý* (Žl 51,12; Př 22,11). Ačkoliv jde o termín levitární, značící čistotu rituální, přece není nikde po rituálu očišťování srdce ani stopy. Srdce čisté je dar Boží a na straně člověka je k tomu

---

<sup>9</sup> Dosl. *uhodilo srdce Davidovo*. HALOT ale překládá tento výskyt *regert, remorse* (HALOT, נָכַד, 645). ČEP má zcela v tomto duchu: „[David si] dělal výčitky“.

nutný „pouze“ kající postoj.<sup>10</sup> Tento kající postoj je opět vyjádřen pomocí slova srdce: **לֵב-נִשְׁבֵּר** dosl. *rozbité srdce*. Zejména je pak pro nás nosná deuteronomistická linie, která koření v Dt 6,5 a na kterou později navazují Jeremiáš s Ezechielem. Požadavek milovat Hospodina **בְּכָל-לֵבְבְךָ** *celým svým srdcem* se pak prolíná napříč celou dtr literaturou (Joz 22,5; 1 Sam 7,3; 12,20.24; 1 Král 14,8; 15,14; 2 Král 10,31; 23,3; 2 Kron 15,12.15.17; 19,3; 22,9; 34,31; Iz 38,3; aj.). Hospodin naklání srdce lidu, aby bylo schopné chodit po jeho cestách a dodržovat všechna jeho práva a přikázání (1 Král 8, 58). V biblické teologii je to tedy srdce, kde se v člověku odehrává nejhlubší rovina vztahu lidu s Hospodinem. Za povšimnutí stojí to, že srdce takto funguje nejen pro jednotlivce, ale i pro celý národ, který jako by měl kolektivní srdce (srov. Ez 11,19).

## **לֵב jako sídlo zpupnosti a zatvrzelosti**

**לֵב** je pak také sídlem zpupnosti, což bývá vyjádřeno celou řadou výrazů: **גִּדְלֵ לֵבָב** *velikášské srdce* (Iz 9,8; 10,12); **לֵב גָּבַהּ** *povyšovat srdce* (Žl 131,1: „Hospodine mé srdce se nevypíná“<sup>11</sup>; Př 18,2; Ez 28,2 aj.); **רִחַב-לֵב** *zpupné srdce* (Př 21,4; Žl 101,5: „pyšného očima a nadutého srdcem, toho nesnesu“ ). Mezi projevy zpupnosti lze řadit často i samotné rozmlouvání v srdci. **אָמַר בְּלֵב** *řici si v srdci* již samo o sobě totiž v mnohých případech zpupnost signalizuje<sup>12</sup> (srov. Gn 27,41; Žl 10,6.11.13; 35,25; 74,5 Iz 14,13; 47,8 Abd 3; Sof 1,12; 2,15). Je ovšem dobré upozornit, že všechny uvedené výrazy fungují obvykle i v pozitivním smyslu. Tedy například v 2 Kr 17,6 Hospodin povýšil Jošafatovo srdce, což zde znamená, že mu dodal sebevědomí, že jej podpořil. Obdobně spojení **בְּלֵב אָמַר**, jakkoliv je často spojeno se zpupností, mnohdy prostě vyjadřuje hlubokou vnitřní

---

<sup>10</sup> to že jde o dar dosvědčuje i sloveso **בָּרָא** v Žl 51,12, které je vyhrazeno stovřitelé činnosti. srov. VLKOVÁ GABRIELA IVANA: *Nové srdce a nový duch* (Ez 36,16-38), in: LADISLAV TICHÝ, PETR CHALUPA, PETR MAREČEK, GABRIELA IVANA VLKOVÁ, STANISLAV PACNER: *Od Abraháma k nové smlouvě*, Olomouc 2007, 91.

<sup>11</sup> Dovolil jsem si zde citovat dosud nekompletní ČKP, protože předpokládám, že čtenář této práce jej má hluboce vžitý denní modlitbou církve.

<sup>12</sup> Srov. G. BERTRAMA: *Hochmut und verwandte Begriffe im griechischen und hebräischen AT*, na nějž se odvolává TDOT.

úvahy bez jakéhokoliv hodnocení postoje toho, kdo ve svém srdci mluví (zejm. Kaz 2,1.15, nebo těžko hodnotit negativně Abrahámův údiv v Gn 17,17), nebo Jeremiáš používá naopak „nemluvení v srdci“ jako výraz zpupnosti (Jer 5,24). Jasným signálem pak, že obrat **לִבְךָ בְּלִבְךָ** může být užit i pozitivně je verš, ve kterém Hospodin sám mluví ve svém srdci (Gn 8,21). O něco rozsáhlejší úvahu bych chtěl provést nad výrazem **לִבְךָ רַחֵב** *zpupné srdce*. Již na první pohled zaujme, že primární význam adjektiva **רַחֵב** je „široký“, „prostorný“ a tudíž doslovný překlad by měl znít „široké srdce“, nikoliv „zpupné srdce“, čili bychom mechanickým překladem podle prvního významu obdrželi bezmála protiklad toho, co se myslí v originálu. V českém jazyce se totiž *šířkou* srdce chápe prostor k přijetí druhých, zatímco originální jazyk pravděpodobně myslí spíše na široké ego, které zabírá mnoho místa, tedy význam odpovídá „rozpínavému srdci“. V této souvislosti je ovšem pozoruhodný verš „Poběžím po cestě tvých předpisů, neboť mi rozšiřuješ srdce.“ (Žl 119,32). **לִבִּי תִרְחֵב** *rozšiřuješ mi srdce* by gramaticky mělo značit totéž, jako „ty způsobuješ moje srdce **רַחֵב**“, ale můžeme bez jakýchkoliv pochyb předpokládat, že žalmista nemá na mysli to, že by jej Hospodin činil zpupným. Přichází tedy potíž, jak tento verš interpretovat. Jde totiž o jediný výskyt slovesa **רַחֵב**, které má za předmět srdce, což otevírá široký prostor pro nejrůznější návrhy a výklady. Tak například Pípal **לִבְךָ רַחֵב** překládá „dodat důvěru“,<sup>13</sup> avšak není úplně zřejmé, jak k takovému překladu dojít; ČEP pak čte „dal jsi mému srdci volnost“ (srov. BBE, NIV), což je svým způsobem inteligentní řešení, protože se zde uchovává myšlenka prostornosti a zároveň jde o spojení, které dává dobrý smysl. Dalo by se chápat jako uvedení člověka, zahloubaného do svých problémů a bolístek, do mnohem širší perspektivy, jako určité uvolnění ztročujících klapků na očích a umožnění člověku spatřit věci ze zorného úhlu samého Stvořitele. Dále Viktor Fischl překládá „mou mysl jsi rozšířil“<sup>14</sup>, podobně jako mnohé překlady do cizích jazyků mluví o rozšíření vědomí, či dokonce otevření ducha (NRS, TOB, překlad ve WBC, aj.), což také není špatná myšlenka, protože, (jak jsme již ukázali), **לִבְךָ** reprezentuje rovněž noetické centrum osobnosti. Sám bych se ovšem přikláněl k většinové verzi „rozšiřuješ srdce“ (ČKP, BKR, srov. LXX, VUL, KJV, aj. lhostejno, zda v minulém, přítomném, či budoucím čase). Moje preference se zakládá jednak na primárním významu slovesa, které i při mechanickém převedení do českého jazyka, dává celému obratu „rozšiřovat srdce“

<sup>13</sup> PÍPAL BLAHOŠLAV: *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, Kalich, Praha 1997, heslo **רַחֵב** s.161.

<sup>14</sup> FISCHL VIKTOR, *Kniha žalmů*, Melantrich Praha 1998, 167.

celkem přijatelnou formu. Je sice pravda, že tento obrat nemá příliš jasný význam, neboť v českém jazyce se rovněž *rozšiřování srdcí* nevyskytuje příliš často,<sup>15</sup> ale myslím, že to není tak na škodu věci, protože originál se vyjadřuje obdobně nezřetelně a takováto nejasnost poskytuje více prostoru pro čtenářovu fantazii. Nechci v žádném případě propagovat pseudometodu, že nejasné se má překládat nejasným, ale domnívám se, že nezřetelnost překladu není v tomto případě na škodu pochopitelnosti a nejen dává prostor pro bohatší duchovní výklad. A takovýto výklad pomocí slovesa *rozšiřovat* je již zakořeněn v západní církvi díky tradici Vulgáty<sup>16</sup>. Rozšířením srdce bych tedy rozuměl jeho uschopnění k přijetí lidí i událostí. A to i takových, které člověk původně nečekal, nebo dokonce ani nechtěl, avšak takových, ke kterým ho vede *stezka Hospodinových předpisů*.

לֵב také v hebrejštině figuruje v obrazech vyjadřujících zatvrzelost. To bývá vyjádřeno zejména výrazy כָּבֵד לֵב dosl. „těžké srdce“ a חֲזָק־לֵב dosl. „silné srdce“, které převládají v exodu, při popisu srdce faraónova. Pak קָשָׁה *zatvrdit* (Ex 7,3;Dt 2,30; Žl 95,8; Př 28,14), קָשָׁה v hif'ilu: *zatvrdit* (Iz 63,17), dále jde o אָמַץ v pi'elu: *posílit*, שָׂמַץ v hif'ilu: *obalit tukem* (Iz 6,10), (ב)שָׁרְרוּת לֵבם *zatvrzelost srdce* (Dt 29,18; Jer 3,17; 7,24; 9,13; 13,10; 16,12; 18,12; 23,17) a מִגִּנְת־לֵב *zavilé srdce* (Pláč 3,65). Zatvrzelost se také projevuje zatvrzelou *šjí* (עֲרִף Dt 10,16, aj.), tváří (Jer 5,3) a čelem (Ez 3,7), dále neobřezanými rty (Ex 6,12.30) a ušima (Jer 6,10).

Asi nejbarvitěji se setkáme se zatvrzelým srdcem v osobě faraóna z příběhu exodu. První, co zde zaujme, je fakt, že o faraónově zatvrzelém srdci mluví všechny prameny (J,E,P) a dále je pozoruhodné, že zatvrzování má téměř vždy svého aktéra – buď farao zatvrzuje své srdce sám (Ex 8,11.28; 9,7.34) nebo mu ho zatvrzuje Hospodin (Ex 9,12; 10,20.27). Druhá varianta pak bývá zdrojem diskusí o tom, kde byla faraónova svoboda, pokud to byl sám Hospodin, který mu srdce zatvrdil. Vůbec největší potíž v tomto směru může způsobit Ex 14,4, kde Hospodin zatvrzuje faraónovo srdce proto, aby Egyptané poznali, že „já jsem

<sup>15</sup> Podle dotazu na korpusy SYN2000, SYN2005 a SYN2006pub jsem našel pouze 3 výskyty rozšiřování srdcí, což při desetitisících výskytů slova „srdce“ i slova „rozšiřovat“ opravdu není mnoho. Velice zajímavá je pak citace z SYN2000: „A to je právě ono zrání, které člověku **rozšiřuje srdce**. Když už dovede být dobrý i k nepřátelům“, Lidové noviny 112/1999.

<sup>16</sup> „*dilatasti cor meum*“ shodně iuxta LXX i iuxta Hebr.; Srov. sv. BENEDIKT Z NURSIE: *Řehole Benediktova*, Benediktinské arciepiškopství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, Praha 1998, s. 11: „Když se pak pokrokem v řeholním životě a ve víře *rozšíří srdce*, *běžíme cestou Božích příkázání* z nevýslovně sladké lásky.“

Hospodin“. V celém exodu pak má zatvrzelé faraónovo srdce ten význam, že faraón se protíví evidentní skutečnosti. Dostává jasná znamení, že Hospodin poslal Mojžíše a Árona, a tváří v tvář tomuto faktu nedbá na slova, která mu Hospodinovým jménem říkají a nehodlá ustoupit od svých plánů a od své politiky, třebaže se to pro něj stává s každou další ranou více nevýhodným.

Zatvrzelé srdce vykazují sice jednak Hospodinovi nepřátelé (faraón, Sichon – Dt 2,30, Kananejští králové – Joz 11,20), ale také jím trpí sami Izraelité. Nejprůzračnější je pro to Žl 95,8 („Nezatvrzujte svá srdce jako v Meribě, jako tehdy v Masse na poušti“, kde jde opět o odporování Hospodinovu hlasu tváří v tvář evidentním znamením o jeho vládě – „zkoušeli mě, ač viděli mé činy“; „když dnes uslyšíte jeho hlas, nezatvrzujte svá srdce“ srov. Žl 81,13).

Prorocká tradice pak chápe zatvrzelost srdce již jako Hospodinův rozsudek nad Izraelem. V Iz 6,10 je to dokonce prorok, který má z Hospodinova pokynu zatvrdit lidu srdce. Zatvrzelost znamená také odmítnutí pokání (Jer 5,23; 18,12; Ez 8,4; 3,7), které jde ruku v ruce s klamáním se modlářstvím (Jer 9,13; 13,10). Typické nářky proroků nad zatvrzelostí lidu jsou zachyceny např. v Jer 16,2; 23,17; Iz 44,18. Pro naše další úvahy pak je zejména významná zatvrzelost srdce jako sociální necitlivost (Dt 15,7n – „Nezatvrzuj své srdce a nezavírej svou ruku před svým chudým bratrem, ale ochotně mu svou ruku otevři a velkodušně mu půjč.“ ; Žl 73,7; Zach 7,12). Podobně naopak Sir 7,35.

### **„Srdce“ v současném českém jazyce**

Jak jsme viděli výše, hebrejský výraz לב se z velké části kryje s českým *srdcem*, a proto pokládám za účelné popsat některé významné rozdíly mezi těmito dvěma výrazy. Zprvé je velice zajímavé všimnout si frekvence užití slova *srdce*.

Korpus	Popis	Počet výskytů na 100 000 slov
ORAL2008	Mluvené slovo v současnosti	6,6
SYN2005	Reprezentativní korpus současných textů	21,5
SYN2006pub	Korpus současné publicistiky	9,0
diakorp	Diachronní korpus – průřez 7 staletími ČJ	128
Písmo SZ		142,4 <sup>17</sup>

<sup>17</sup> Počet slov byl převzat z King James Version Bible. Nebyl vzat z hebrejského znění, jehož počet slov je výrazně nižší, než u evropských jazyků (zejména díky zájmeným suffixům a spojky waw) a frekvence výskytu by byla ještě vyšší.

Jak je vidět z uvedené tabulky, v současném jazyku se slovo „srdce“ vyskytuje o řád méně často, než v textech Písma svatého<sup>18</sup>. Také zde jde o veliký posun v obraznosti. Zatímco Písmo používá לֵב v primárním významu, tedy ve významu biologickém jen několikrát (přibližně 10×), v českém jazyku je takto užito nepoměrně častěji<sup>19</sup>. Dále je celkem pozoruhodné, že lemma „srdce“ je rozloženo v korpusech poměrně rovnoměrně.

Jisté je, že slovo *srdce* se užívá v takřka stejném spektru významů, jako לֵב v Písmu. Proto se v dalším budeme zabývat jen rozdíly mezi oběma jazyky nebo takovými shodami, které jsou nějakým způsobem signifikantní.

Asi nejmarkantnější rozdíl mezi לֵב a „srdcem“ spočívá v tom, že *srdce* se považuje za oblast emocí a citů, přičemž v zásadě absentuje volní a rozumová složka, která bývá spíše přisuzována *hlavě*, příp. *mozku*. Naproti tomu hebrejský výraz ראש *hlava* se pro uvedené významové pole vůbec neužívá. Pro Evropana je pak velice typický antagonismus *hlava-srdce*, či *rozum-srdce*. Snad každý katolík slyšel na kázání, či při exerciciích formulaci, která působí již téměř jako klišé: „Jsou to věci, které víme teoreticky, máme je v hlavě, ale jde o to je také mít v srdci.“<sup>20</sup> Mezi klasiky tohoto antagonismu se jistě řadí zejména Blaise Pascal se svým výrokem: „Srdce má své důvody, o kterých rozum vůbec neví.“<sup>21</sup> Pokusil jsem se provést analýzu vět v SYN2005, které mají vedle sebe slovo „srdce“ a jedno slovo z trojice „mozek“, „hlava“, „rozum“. Z velké části převládají obraty, kde jsou tato slova kladena paralelně, jako například „oba měli v srdci nenávisť a hlavu plnou vraždy“<sup>22</sup> a vůbec nejčastěji takto figurují ve spojení se souřadnými spojkami „a“ nebo „i“ v tom smyslu, že popisují celou osobnost z více hledisek.<sup>23</sup> I když se tyto výrazy používají

---

<sup>18</sup> Častý výskyt v diachronním korpusu není způsoben jen náboženskou literaturou středověku, ale také patetickou literaturou 19. století.

<sup>19</sup> v SYN2005 při náhodném výběru 100 výskytů lemmatu „srdce“ bylo plných 20 ve smyslu srdce jako orgánu. (Nepočítaje obraty typu „srdce mi bušilo“, které sice platí i v literárním smyslu, ale jejich účelem je popis emocí.)

<sup>20</sup> Obrat je například doložen výrokem: „To znamená, že kázání začíná v hlavě. Poté se zvednu, jdu do kaple a tam pokleknou, protože co se zrodilo v hlavě, to je třeba přenést do srdce.“ Z knihy Joachima Meisnera, *Dívat se srdcem*, cituje [http://www.vira.cz/knihovna/index3.php?sel\\_kap=416](http://www.vira.cz/knihovna/index3.php?sel_kap=416) [4.3.2009],

<sup>21</sup> PASCAL BLAISE: *Myšlenky*, Odeon, Praha 1973, 58 (Myšlenka LXIX). Hned následující myšlenka je pro naši práci též inspirující: „Boha cítí srdce, a nikoliv rozum. V tom je právě víra: Bůh citelný srdci, ne rozumu.“

<sup>22</sup> SAKI: *Léčba neklidem*, Odeon, Praha převzato ze SYN2005

<sup>23</sup> například „čím víc bude horlivých a **rozumem i srdcem** vzdělaných vlastenců v zemi, tím spíš dosáhne vlast svého vytouženého cíle“ Kováč Dušan, *Dějiny Slovenska*, NLN, Praha, převzato ze SYN2005

nejčastěji paralelně, přece jen v nich bývá zřetelně oddělená funkce – srdce je sídlem emotivní stránky a druhý výraz (hlava-rozum-mozek) slouží pro stránku intelektuální. Jako nejsilnější doklad tohoto oddělení nám ale pochopitelně poslouží obraty, kde srdce stojí v antagonismu proti některému z trojice „rozum“, „hlava“, „mozek“. V následující tabulce je pak popsána frekvence výskytů takovýchto výrazů<sup>24</sup>:

Dvojice (počet výskytů )	srdce – hlava (341)	srdce – mozek (143)	srdce – rozum (138)
Nezařazené	17 %	17 %	22 %
Orgány	9 %	40 %	8 %
Paralelismy	61 %	36 %	36 %
Antagonismy	13 %	7 %	34 %

Snažil jsem se určit zda srdce je položeno vůči druhému slovu v paralelní vazbě, nebo antagonistické vazbě. Často se ale mínily těmito slovy orgány nebo se obrat takovéto kategorii vymykal a nebylo ho možné zařadit. Pro naši úvahu jsou však nejrelevantnější antagonistické výroky, z nichž některé pro ilustraci cituji: „Je to pravda , rozumově to víme všichni , ale vědět něco **rozumem** je jiné než vědět to **srdcem** , naprosto jiné.“<sup>25</sup> „dobré, upřímné, **rozumem nezkažené srdce**“<sup>26</sup> „Amerika chce **mozek, ne srdce**, city, problémy. S tím jděte do háje.“<sup>27</sup>

Smyslem této úvahy je ukázat, že hebrejské **בִּלְבָב** pokrývá značnou oblast, která je v češtině vyhrazena hlavě, rozumu a mozku – tedy oblast kognitivní a volní. Představme si, že by faraón v příběhu o vyjití Izraele nezatvrzoval v překladu *srdce*, ale *hlavu*. Při této substituci by dané verše najednou dostaly lehce posunutý a zároveň jasněji ohraničený význam. Těžko říci, zda význam věrnější, ovšem, podle mého názoru, by rozhodně nebyl o moc dále od významu zamýšleného svatopisci, než překlad *srdce*. Představme si, namátkou, verš Ex 8,15 v tomto znění: „Věštcí řekli faraónovi: »Je to prst Boží.« Faraón si však **postavil hlavu** a neposlechl je, jak Hospodin předpověděl.“ V této úvaze je totiž zvláště důležité to, že *zatvrzelé* **בִּלְבָב**, jak jsme ukázali v předchozí analýze, je spojeno s neposlušností Bohu, což je nectnost, která je v češtině charakteristická pro *rozum* bez naslouchání *srdci*. Zatímco *dělat něco ze srdce*, v zásadě předpokládá čistotu úmyslu a

<sup>24</sup> Vyhledávání pro „rozum“ proběhlo pomocí dotazu ([lemma = "rozum"] [0,5] [lemma = "srdce"]) | ([lemma = "srdce"] [0,5] [lemma = "rozum"]) a odstraněním řádek konkordance, kde „rozum“ a „srdce“ se vyskytly vedle sebe náhodně, bez vnitřní souvislosti. Pro „mozek“ a „hlava“ proběhla práce analogicky.

<sup>25</sup> TAMAROVÁ SUSSANA: *Běž kam tě srdce povede*, Mladá Fronta, Praha; převzato ze SYN2005.

<sup>26</sup> TOLSTOJ LEV NIKOLAJEVIČ: *Tři podoby lásky*, Vyšehrad, Praha, převzato ze SYN2005.

<sup>27</sup> LIEHM, A.J.: *Příběhy Miloše Formana*, Mladá Fronta, Praha; převzato ze SYN2005.



spojení s Bohem. Rozdíl v pojetí hebrejštiny pak vynikne zejména v Jeremiášově a Ezechielově polemice proti falešným prorokům, kterým vytýkají, že prorokují *podle svého srdce* – מִלְּבָבָם.<sup>28</sup> Můžeme opět zvážit, zda by nebyl vzhledem k našemu kulturnímu vnímání vhodnější překlad, který například nabízí JB: „prorokují z vlastní hlavy“<sup>29</sup>.

## **Shrnutí**

Slovo לֵב je tedy jedním z centrálních biblických pojmů, který sice označuje takřka všechno to, co v češtině *srdce*, ale jeho sémantické pole je také nezanedbatelně širší. Z hlediska fyziologického označuje nejen srdeční orgán, ale také celou hrud'. V přeneseném smyslu pak funguje nejen jako sídlo citů a vitality, ale také jako sídlo rozumu, vůle a plánování, čímž přejímá značnou oblast, která je v češtině vyhrazena *hlavě*. Mimoto se v Písmu srdce často vyznačuje tvrdostí a zpupností (zejména vůči Bohu), což se obvykle projeví tím, že člověk neustoupí od svých úmyslů a postojů tváří v tvář přesvědčivým faktům, že by tyto úmysly a postoje měl změnit.

---

<sup>28</sup> Srov. Jer 14,14; Ez 13,2.

<sup>29</sup> JB překládá takto v Ez 13,2 francouzské „prophétisent de leur propre chef“. Jeruzalémská bible XIV. Svazek, Krystal OP, 2005, s.18; La Bible de Jérusalem, Les Éditions du Cerf, 1973, s.1256

## Nová smlouva – exegeze Jer 31,31-34

Jeremiášovo proroctví o *nové smlouvě* je jedním z klíčových úryvků SZ. Jde totiž o jediný výskyt výrazu **בְּרִית הַשְּׁבִיט** *nová smlouva* v celém Písmu Starého zákona a je natolik významný pro křesťanskou tradici, že dal jméno samému Novému zákonu<sup>30</sup>.

### Kontext

V knize proroka Jeremiáše je vcelku dobře patrná její struktura, takže ji lze snadno rozdělit následujícím způsobem<sup>31</sup>:

1. Výroky proti Judsku (1,1 - 25,38)
2. O Jeremiášově činnosti a utrpení (26,1 - 45,5)
3. Výroky proti národům (46,1 - 51,64)
4. Dějepisný dodatek (52,1 - 52,34)

Pro uvedenou strukturu mluví nejen odlišnost témat a mluvnické signály, ale také odlišnost mezi MT a LXX. Jak známo, LXX je oproti MT výrazně kratší a klade kapitoly v dosti odlišném pořadí (naš úryvek se v LXX nachází v 38. kapitole), což působí různé nesnáze, ale na druhou stranu to usnadňuje identifikovat jednotlivé celky, které poté redaktoři prorockých výroků různým způsobem uspořádali. I když kniha Jeremiášova je dosti chmurná a plná utrpení (Talmud dokonce říká, že „celá kniha Jeremiášova mluví o zkáze“<sup>32</sup>), přece jen náš úryvek spadá do těch několika málo kapitol, které právem bývají označovány jako *knihy obnovy (příp. útěchy)*<sup>33</sup> (kk. 30-33). Ona obnova tkví především v naději na *návrat* – **שְׁבוּת** (30,18; 31,23; 32,44; 33,7.11.26) a rozhodně se jí nedá upřít veliká literární síla. Ohromující je tu zejména kontrast, kdy po celou dobu Jeremiáš tepe zpupný a nevěrný vyvolený lid, avšak ve chvíli, kdy je lid skutečně zlomen, začne mu Hospodin Jeremiášovými ústy zvěstovat něžné poselství záchrany. Stále však tyto kapitoly

---

<sup>30</sup> „Nový zákon“ je proto termín poněkud nešťastný. V řečtině má totiž η διαθηκη význam spíše „smlouvy“, nebo „odkazu“ a překlad „zákon“ je malinko zavádějící (srov. lat. *Novum Testamentum*, a jeho odvozeniny do většiny jazyků - angl., něm., fr., pol., atd.; rusky pak Новый Завет), ale jde o dlouhou tradici, kterou těžko měnit.

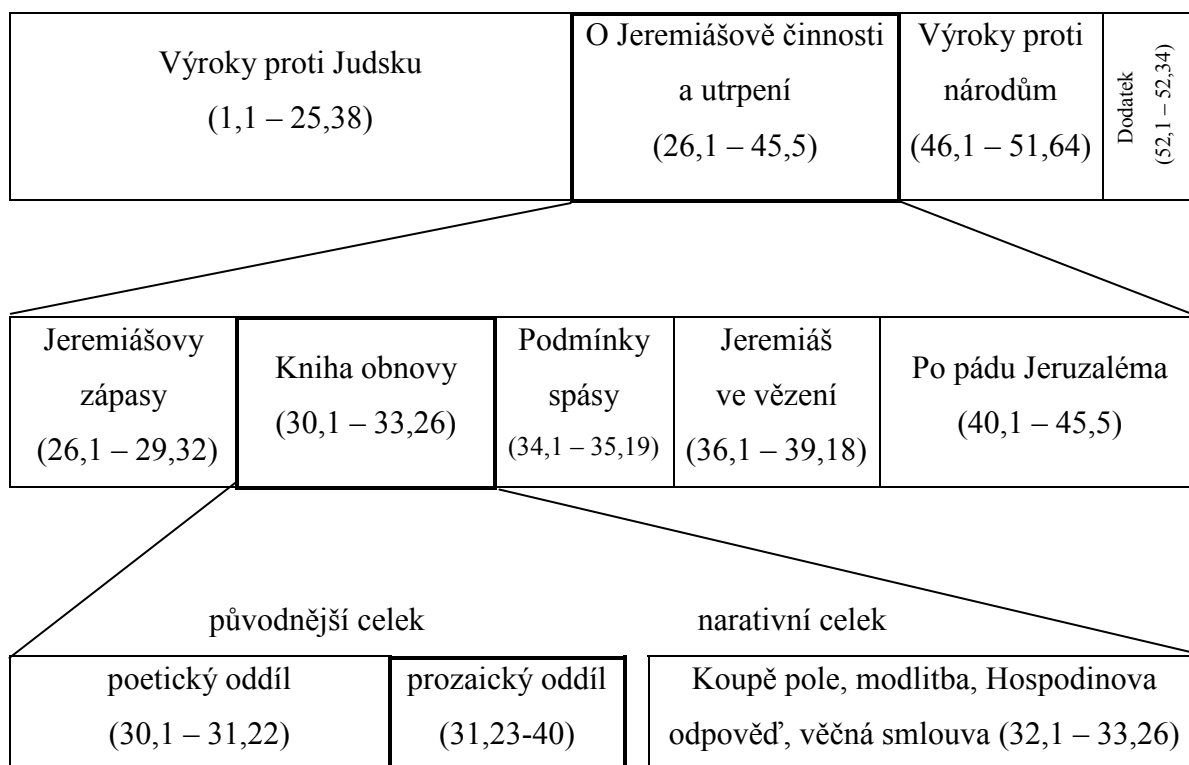
<sup>31</sup> Srov. VSZ IV., 861-862, srov. COURTIER GUY P.: *Jeremiah*, NJBC, 268-269.

<sup>32</sup> *Bava Batra* 14b, citováno podle <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Talmud/bavabatra1.html> [9.3.2009]

<sup>33</sup> Srov. PACNER STANISLAV: *Nová smlouva (Jer 31,31-34)*, in: LADISLAV TICHÝ, PETR CHALUPA, PETR MAREČEK, GABRIELA IVANA VLKOVÁ, STANISLAV PACNER: *Od Abraháma k nové smlouvě*, Olomouc 2007, 33; LUNDBOM JACK R.: *Jeremiah 21-36*, Doubleday, New York 2004, 368.

kladou řadu otázek. Zejména není zcela jasné komu a za jakých okolností je obnova zvěstována. Nabízí se tu v podstatě tři řešení. Buď se „Izraelem“ v textu rozumí celý vyvolený lid, tedy Izrael a Juda, pak ale vzniká problém, odkud by se měl Juda vracet, protože ten ještě nežije v exilu. Tato neshoda vede spíše k druhému řešení a to, že by básně obnovy Izraele a Judy sepsal Jeremiáš v Mispě po roce 587<sup>34</sup>. Existuje ale řada důvodů, které vedou k domněnce, že Jeremiáš sepsal svá proroctví ještě v počátcích své prorocké služby pro Izraele jakožto pro severní království. Teprve později by pak redaktoři z dtr okruhu rozšířili zaslíbení i na Judu.<sup>35</sup> Posledně uvedené řešení nachází své zastánce i v tvůrcích kritického aparátu BHS<sup>36</sup>. Všechna zmíněná řešení mají své dobré zdůvodnění a není v kompetenci této práce se k některému z nich přiklánět. Co však žádnou větší pochybnost nebudí, je dělení „knihy obnovy“ na dva větší celky – původnější kk. 30-31 a pravděpodobně pozdější kk. 32-33.

#### Kniha proroka Jeremiáše



První z těchto celků je pak sbírkou prorockých výroků, převážně v poetické formě, zatímco druhý celek je spíše narativní, či jsou Hospodinovy výroky alespoň zasazeny do narativního rámce. Pro toto dělení také mluví formální rozdělení nadpisem, který je pro

<sup>34</sup> Do Misy se po pádu Jeruzaléma na krátký čas přesouvá politické středisko Judska. Jeremiáš tam působí, než se kvůli nestabilním poměrům dostane do Egypta, kde po něm mizí stopy (Jer 40,6 – 45,5).

<sup>35</sup> Srov. COURTIER GUY P.: *Jeremiah*, in: NJBC, 288.

<sup>36</sup> Například slovo *Juda* ve vv. 30,3.4 považuje za dodatky, třebaže pro takové určení nená oporu ve verzích.

oba celky shodný **הַדְּבָרִ ׀ אֲשֶׁר הָיָה אֶל־יְרֵמְיָהוּ מֵאֵת יְהוָה** Slovo, které se stalo k Jeremiášovi od Hospodina (30,1; 32,1).<sup>37</sup>

První z uvedených celků lze opět rozčlenit na dva oddíly – poetický (30,1 - 31,22) a prozaický (31,23-40). Protože postupná analýza struktury textu by snad mohla činit problémy naší představivosti, vkládám grafický přehled našeho dosavadního rozboru.

Zaslíbení nové smlouvy, které je předmětem našeho zkoumání, je pak bezpochyby centrální výpovědí prozaického oddílu (31,23-40). Samozřejmě, že ono zaslíbení je jedním z ústředních témat celé Jeremiášovy knihy a nejen této – lze ho považovat za klimax celé prorocké literatury a z křesťanského hlediska snad dokonce za vyvrcholení celého SZ<sup>38</sup>, ale z hlediska struktury textu zřetelně vystupuje jako ústřední až v rámci tohoto prozaického oddílu 31,23-40. Tento má patrnou koncentrickou strukturu<sup>39</sup>:

	Klíčový výraz	
A. znovuvybudování svatého města (31,23-26)	(hora) svatá	הַקֹּדֶשׁ
B. Izrael a Juda oset semenem, zodpovědnost (31,27-30)	semeno	זֶרַע
C. nová smlouva s Izraelem a Judou (31,31-34)	nová smlouva	בְּרִית חֲדָשָׁה
B'. zachování semene Izraele a Judy (31,35-37)	semeno	זֶרַע
A'. znovuvybudování svatého města (31,38-40)	svaté (pro Hospodina)	קֹדֶשׁ

## Text a překlad

Hle, přicházejí dny, výrok Hospodinův,

(kdy) uzavřu s domem Izraelovým

a s domem Judovým novou smlouvu.

Ne jako smlouvu,

kterou jsem uzavřel s jejich otci

v den kdy jsem je uchopil za ruku,

<sup>31</sup> הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם־יְהוָה

וְכָרַתִּי אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל

וְאֶת־בֵּית יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה:

<sup>32</sup> לֹא כַּבְרִית

אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־אֲבוֹתָם

בְּיוֹם הַחֲזִיקֵי בְיָדָם

<sup>37</sup> PACNER STANISLAV: *op. cit.*, 35.

<sup>38</sup> COURTIER GUY P.: *Jeremiah*, NJBC, 289; Martini dokonce tvrdí, že jde o „nejdůležitější pasáž celého Starého Zákona“. MARTINI C. MARIA: *Una voce profetica nella città*, Centro Ambrosiano, Casale Monferrato 1993, 160.

<sup>39</sup> PACNER STANISLAV: *op. cit.*, 36.

abych je vyvedl ze země egyptské.  
 Jenže oni moji smlouvu porušili, ačkoliv já  
 jsem byl jejich pánem, výrok Hospodinův.  
 Neboť toto (*bude*) smlouva, kterou  
 uzavřu s domem Izraelovým  
 po těch dnech, výrok Hospodinův:  
 Dám jim svůj zákon do jejich nitra  
 a na jejich srdce jim ho napíšu.  
 A budu jim Bohem  
 a oni mi budou lidem  
 A již nebude nikdo učit  
 svého bližního ani nikdo svého bratra:  
 „Poznej Hospodina!“ Vždyť všichni  
 mě budou znát od malého až po velkého,  
 výrok Hospodinův. Odpustím totiž  
 jejich hřích a na jejich vinu již nevzpomenu.

לְהוֹצִיאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם  
 אֲשֶׁר־הִמָּה הִפְרוּ אֶת־בְּרִיתִי וְאֲנֹכִי  
 בַּעֲלֹתִי בָם נְאֻם־יְהוָה:  
 כִּי זֹאת הַבְּרִית אֲשֶׁר<sup>33</sup>  
 אֶכְרַת אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל  
 אַחֲרַי הַיָּמִים הֵהֵם נְאֻם־יְהוָה  
 נָתַתִּי אֶת־תּוֹרָתִי בְּקִרְבָּם  
 וְעַל־לִבָּם אֶכְתָּבָנָה  
 וְהָיִיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים  
 וְהָמָּה יְהִי־לִי לְעָם:  
 וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד אִישׁ<sup>34</sup>  
 אֶת־רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת־אָחִיו לֵאמֹר  
 דַּעַן אֶת־יְהוָה כִּי־כֹלָם  
 יֵדְעוּ אוֹתִי לְמִקְטָנָם וְעַד־גְּדוֹלָם  
 נְאֻם־יְהוָה כִּי אֶסְלַח  
 לְעֵוֹנָם וְלַחַטָּאתָם לֹא אֶזְכַּר־עוֹד: ס

## Textová kritika

Text Jer 31,31-34 nepřináší žádné výrazné textové problémy, ale přece jen několik slov je zde diskutabilních.

v. 31: není jasné, zda považovat וְאֶת־בֵּית יְהוּדָה *a s domem Judovým* za vsuvku. Jde o otázku, které jsme se dotkli již při hledání adresátů „knihy obnovy“. Pro to, že by šlo o vsuvku, mluví formulace ve v. 33, kde již o judském domu není zmínky. Na druhou stranu není varianta bez domu judského ve v. 31 dosvědčena v žádném rukopisu ani verzi.

v. 32: בַּעֲלֹתִי *byl jsem Pánem (manželem)* se někdy opravuje na נֶעֱלַתִּי *zhnusil jsem si*. Uvedená oprava má svoji oporu v LXX – ἠμέλησα αὐτῶν (aor. ἀμελέω τίνας, *přestat si všimnat někoho*<sup>40</sup>), přičemž máme doloženo, že výraz בַּעֲלֹתִי v Jer 3,14 byl přeložen

<sup>40</sup> Srov. ZERWICK MAX, SJ: *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1993<sup>4</sup>, 671; jde o výklad k Žid 8,9 (který je víceméně citátem Jer<sup>LXX</sup> 38,32).

κατακυριεύσω. Uvedené čtení podporuje i syrská pešita, ale MT je na druhou stranu podepřen VUL (ego dominatus sum eorum) a Aquillou (ἐκυριεύσα).<sup>41</sup>

v. 33a: Některé rukopisy mají אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל *se syny Izraele*, místo אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל *s domem Izraelovým*. Opět narážíme na otázku, komu je zaslíbení vlastně adresováno. Varianta v rukopisech by se vyjadřovala šířeji – zaslíbení by v tomto pojetí platilo i Judovi, zatímco MT by, ačkoliv ne zcela jednoznačně, dával zaslíbení pouze severnímu království Izraele.

v. 33b: Určitou obtíž vytváří svojí gramatickou formou נִתְּתִי *dal jsem*. Máme sice před sebou perfektum, ale přesto jde o příslib do budoucnosti, který je navíc paralelní k imperfektnímu אֶכְתָּבָנָה *napišu*. Tento problém řeší četné rukopisy<sup>42</sup> tak, že kladou před sloveso konsekutivní waw, čímž mu sice dávají formu ekvivalentní s imperfektní, ale proti takové úpravě stojí LXX a VUL, které na jiných místech konsekutivní waw stereotypně překládají καὶ resp. *et*. Uspokojivé řešení nabízí určení našeho tvaru, jako prorockého perfekta, s nímž se setkáváme i na jiných místech (Iz 10,28: „Dítě se nám narodí יִלֵּד, syn nám bude dán נִתָּן“), kde se v prorockém výroku klade perfektum pro výrok do budoucnosti. Snad je tato forma volena proto, že prorockví je natolik jisté, že již můžeme mluvit jakoby v minulém čase, tedy v perfektu<sup>43</sup>.

## Komentář

V.31: הַיָּמִים בָּאִים – *hle přicházejí dny* je častý jeremiášovský obrat s určitým eschatologickým nádechem. Často se pojí se změnou (Tófetu se bude říkat údolí vraždění, 7,32; 19,6; přijde nový exodus, 16,14; 30,3), a to jak k horšímu, tak i k lepšímu. Každopádně se vždy jedná o zaslíbení Hospodinova zásahu (nejjadrněji 33,14), i když často nenápadného a postupného – že prostě „v těch dnech“ se bude konstatovat, že je něco jinak.

נִאֲמַרְיָהוּ – *výrok Hospodinův*. Obrat se v Jeremiášovi opakuje velice často (178×)<sup>44</sup> a slouží jako stvrzení, že jde skutečně o Boží slovo, jako určité razítko. Velice zajímavá by

<sup>41</sup> Srov. NORMAN H. SMITH, *Notes on the Hebrew Text of Jeremiah*, The Epworth Press, London 1945, 31.

<sup>42</sup> Srov. BHS, kritický aparát Jer 31,33<sup>b</sup>.

<sup>43</sup> Srov. JOÜON PAUL, MURAOKA T.: *A Grammar of Biblical Hebrew, Part Three: Syntax*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1993, §112 h, s. 363.

<sup>44</sup> PACNER STANISLAV: op. cit., 42.

byla diskuse, zda Jeremiáš pronášel proroctví ve vytržení a נִאֲמַיְהוָה bylo signálem, že jde o extatickou formu řeči.

וְכָרַתִּי – *uzavřu*. Sloveso כָּרַת *uzavřít smlouvu* znamená v prvotním významu „sekat“ a jeho užití pro právní akt je pravděpodobně převzato z rituálu uzavírání smluv, kterého jsme svědky mj. u Hospodinovy smlouvy s Abramem (Gn 15,10.17-18; viz také Jer 34,18). Účastníci smlouvy rozetnou zvířata napolovic a procházejí mezi jejich půlkami a tento rituál slouží jako dnešní podpis.

אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בֵּית יְהוּדָה – *s domem Izraelovým a s domem Judovým*. Vyznačuje druhou smluvní stranu (první je אֲנֹכִי *já*, tj. Hospodin).

בְּרִית חֲדָשָׁה – *Jak bylo již řečeno hned v úvodu exegeze, nová smlouva* je SZ hapax, ale má svoje obdoby, zejména v בְּרִית עוֹלָם *věčné smlouvě* (Jer 32,40; 50,5).

V.32 – לֹא כַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־אֲבוֹתָם – *ne jako smlouvu, kterou jsem uzavřel s jejich otci*. אֲבוֹתָם *jejich otcové* se vztahuje na generaci exodu, jak je vyjádřeno v dalším pokračování verše. Tato formulace nápadně připomíná prolog k obnově smlouvy před vstupem do zaslíbené země Dt 5,3: לֹא אֶת־אֲבֹתֵינוּ כָּרַת יְהוָה אֶת־הַבְּרִית הַזֹּאת *Ne s vašimi otci uzavřel Hospodin tuto smlouvu*. Podobnost těchto úryvků spočívá i v tom, že oba dva se negativně vymezují vůči téže smlouvě, vůči smlouvě sinajské.

אֲשֶׁר־הִקְפּוּ הַפְּרוּ אֶת־בְּרִיתִי – *jenže oni moji smlouvu porušili*. Zde vyvstává určitý problém, jak chápat ono porušení, zda jako úplné zrušení, které má za následek neplatnost,<sup>45</sup> nebo jen takové narušení povinností a práv, které lze ještě sanovat, jak o to jinde prosí Jeremiáš (Jer 14, 21).

וְאֲנֹכִי בַעַלְתִּי בָם – *ačkoliv já jsem byl jejich pánem*. Sloveso בָּעַל *má význam vládnout nad*, ale také *sezdat se*<sup>46</sup>. V zásadě chce Hospodin asi říci to, že od smlouvy neodstoupil, ale jde o poměrně nestandardní formulaci, což signalizuje, že se zde skrývá v podtextu další význam: činí se totiž nářžka hned na dvě další skutečnosti zároveň. Jednak se tu připomíná vztah Hospodina jako manžela Izraele (obraz přejatý od Ozeáše; srov. zejm. Oz

---

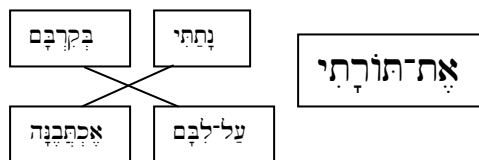
<sup>45</sup> Takový výklad by například potvrzoval 1 Král 15,19, kde judský král Ása naléhá na aramejského krále Ben-Hadada, aby vypověděl svoji smlouvu (פָּרַר בְּרִית) s izraelským králem Baešou.

<sup>46</sup> Srov. HALOT „בָּעַל“, 127.

2,18), na druhé straně se tu naráží na jméno pohanského boha **בַּעַל** *Baala*, ke kterému Izrael často od Hospodina odpadal.

V. 33 – **וְעַל-לִבָּם אֶכְתָּבָנָה** – *dám jim svůj zákon do nitra a na jejich srdce ho napíšu*. Jedná se zde o

chiasmus:



**וְעַל-לִבָּם אֶכְתָּבָנָה** – *do srdce jim ho napíšu*. Je samozřejmé, že oba výrazy z dvojice **לב**

– **קִרְבֵּי** jsou zde myšleny ve figurativním významu. To snad ani není třeba dokládat. Ale zároveň je dobré si uvědomit, že právě tak mají oba výrazy svůj fyzický, řekněme přímo anatomický význam, což staví celý obrat na pevnou bázi konkrétní imaginace. Samozřejmě si nikdo nemyslí, že by Hospodin popsal srdce nějakým černidlem, podobně, jako se fixem popisují pacienti po exitu, nebo že by Hospodin dával Izraelitům do nitra svitek tóry (podobně jako v Ez 2,8 - 3,3 nebo ve Zj 10, 8-9), ale jde o tak jednoduchý a zároveň výmluvný obraz, že dodává celé výpovědi neobyčejnou dynamiku.

Představa o psaní do srdce se vyskytuje i jinde v Písmu (např. Př 3,3; 7,3), ale jde o originální Jeremiášovu kreaci (srov 17,1).<sup>47</sup> Vzhledem k tomu, že tento úkon je položen jako paralelismus ke vkládání zákona do nitra, jistě nebude chybou, pokud budeme chápat *srdce* v jeho celém spektru významů – tedy jako střed osobnosti, která zastupuje osobnost samu – srdce ve všech oblastech uvedených v předešlé kapitole, tedy především ve významu náboženském a etickém. Rozhodně nezůstane v pozadí ani význam citový, volní a vitální. Zasažen bude prostě celý člověk. A pro naše kulturní prostředí je zde až nečekaně významná složka paměti a rozumu, takže vložení do nitra a vepsání do srdce znamená rovněž i důrazné zapamatování a uvědomování si Božích nároků<sup>48</sup>. LXX tuto složku vyjádří již v první polovině chiasmu, když přeloží **קִרְבֵּי** jako *διάνοια*. Zkrátka počínání člověka ve vztahu k Bohu se přemění podle Božího zákona a stane se člověku vlastní.

V. 34 – **יִדְעוּ כִּי-כֹלָם יִדְעוּ** [...] *poznej ..., vždyť všichni budou znát*. Sloveso **יִדְעוּ** *znát*, zahrnuje v biblické mluvě nejen intelektuální poznání, ale také silnou vztahovost. Můžeme jen vzpomenout na začátek knihy Izaiáše (Iz 1,3: „mne Izrael nezná“), kde je

<sup>47</sup> Srov. COURTIER GUY P.: *Jeremiah*, 290.

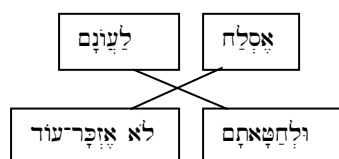
<sup>48</sup> Případný experimentální překlad se substitucí hlavy za srdce by asi vyzněl komicky: „vtluču vám tóru do hlavy“, či „zapíšu vám zákon za uši!“, ale originál tento aspekt do určité míry zahrnuje.



jasné, že Izrael o Hospodinu ví, ale vytýká se mu těmito slovy nedostatečný vztah. Jistě není bez zajímavosti, že sloveso יָדַע také značí pohlavní spojení (např. Gn 4,1; nebo 1 Král 1,4).

Po uzavření nové smlouvy budou znát Hospodina všichni, takže pozbudou významu všichni prostředníci, jako Mojžíš, proroci, levité a kněží.<sup>49</sup>

אָסַלְחָ לְעֹנָם וְלֹחַטְאָתָם לֹא אֶזְכְּרֶנּוּ – *odpustím jejich hřích a na jejich vinu již nevzpomenu*. Opět se setkáváme s typickým chiasmem. Můžeme ho jistě vnímat jako napěťový protipól oproti chiasmu minulému. Zatímco tam je Izraelitovi dán zákon, zde je vzat hřích. Máme tedy před sebou dva účinky smlouvy, jeden pozitivní a druhý negativní.



Tento proces vyznačený oběma chiasmy, uzavření smlouvy a odpuštění hříchů, můžeme chápat jako inverzi Jer 11,10, kde Hospodin naopak usvědčuje lid z hříchu a konstatuje porušení smlouvy.

## Výklad

Jistě by bylo zajímavé, leč pravděpodobně bezvýsledné, zkoušet vyzkoumat, zda novost smlouvy zahrnuje zrušení té staré, sinajské, anebo, zda stará smlouva beze všeho platí dál. Samo slovo נִדְרָךְ *nový* nám odpověď nedá, protože se užívá jak ve smyslu naprosté novosti, která je v nesmiřitelném kontrastu s něčím starým (Iz 65,17), tak i ve smyslu určité svěžesti, jak je to dobře patrné na často opakované výzvě: zpívejte Hospodinu píseň novou (Žl 33,3; 96,1; 98,1; 144,9; 149,1; Iz 42, 10). Právě tak ale nenajdeme jednoznačnou odpověď pomocí teologického bádání. Opět dojdeme k rozporným proudům, kde na jedné straně stojí křesťanská pozice reprezentovaná pojetím listu Židům<sup>50</sup> a na druhé straně máme pozici judaistickou, která vidí Tóru a smlouvu jako neměnnou.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Srov. COURTIER GUY P.: *Jeremiah*, NJBC, 290.

<sup>50</sup> Žid 8,13 po citaci Jer 31,31-34 dodává: „Když Bůh mluví o nové smlouvě, říká tím, že první je zastaralá. Co je zastaralé a vetché, blíží se zániku.“

<sup>51</sup> „Ibn Nachiáš vysvětluje, že Tóra se musí zdát vždy novou a svěží. Starou a nudnou se může zdát z jediného důvodu a to ze zlé náklonnosti, která působí to zdání. Nicméně v budoucnosti, až bude zlá náklonnost zničena, stane se vskutku [neustále] »Novou Tórou«.“, *Prophets/Neviim: Jeremiah, Vol. Two*, Judaica Press, 254, citováno podle [http://www.asknoah.org/HTML/new\\_covenant.html](http://www.asknoah.org/HTML/new_covenant.html) [14.3.2009]; tradice je to biblická, sorv. Sd 2,1.

Mohli bychom se dále ptát, co je na této smlouvě nové, oproti té sinajské. Má shodné smluvní strany: Hospodin – Izrael, shodný požadavek: život podle Zákona, který se zde nijak nepřeformulovává a uzavírá se z Hospodinovy iniciativy, právě tak jako sinajská. Novost smlouvy zde spočívá v interiorizaci zákona. Nová smlouva již nebude vyryta na deskách zákona, v nedotknutelné arše ve velesvatyni, ale na deskách srdcí každého člověka. Zákon se mu stane integrální součástí osobnosti a není zde již třeba hrozit arzenálem trestů, kterými byl vyzbrojen rozhněvaný Hospodin mojžíšovské tradice,<sup>52</sup> protože všichni budou Hospodina znát.<sup>53</sup>

Velice podnětné je též srovnání tohoto verše s 2 Král 23,3: Král uzavírá s Hospodinem smlouvu (בְּכָל-לֵב) že budou z celého srdce (בְּכָל-לֵב) zachovávat slova smlouvy, která jsou napsána na svitku (עַל-הַסֵּפֶר). Jak se zdá, Jeremiáš čerpá ze zážitku Jošiášovy reformy a z ní bere představu, jak bude vypadat ideální smlouva po oněch dnech. Zajímavé je, jak dochází k „měknutí“ materiálu, na kterém je smlouva sepsána. Sinajská byla vytesána do kamene, Jošiášova napsána na svitku a nová smlouva bude napsána do srdcí.

Nová smlouva je také zvláštní z hlediska Boží pedagogiky. Hospodin ustanovil pro Izraele zákon k jeho dobru (Dt 6,1n), ale Izrael ho odmítal (Jer 5,3) a jednal podle své svévole, jeremiášovsky řečeno, podle svého zlého a zarputilého srdce (Jer 3,17; 7,24; aj.). Nepomáhaly žádné přísliby (Jer 3,22), žádné tresty (Jer 5,3), nepomáhalo napominání (Jer 7, 25n.; 25,4-7), ani nejkřutější pohružky (Jer 19; 26,4-9). Lidsky viděno, šlo o bezvýchodnou situaci milujícího Boha, který se snaží přivést lid ke spáse, ale ten na Boha nedbá a neustále porušuje smlouvu. Tento konflikt věrného Boha a nevěrného lidu se prolíná celou knihou Jeremiáše a snad nejjadrněji je vyjádřen alegorií o smilné ženě (3,1-10). Zdálo by se, že ať Bůh udělá cokoli, lid se nezmění. Příkladům neuvěří, na pohružky nedbá, nad tresty se rozčílí a z odměn jim jen ztuční srdce. A v tomto bodě Bůh, provede něco nečekaného, co ukazuje na jeho moc. Ohlásí novou smlouvu: lid bude zachovávat zákon, bude znát Hospodina a budou mu odpuštěny hříchy. Jak to ale chce udělat, aby to nevyznělo jako směšné gesto, další marný pokus spasit lid, který se jen nevděčně obrátí k Hospodinu zády?

---

<sup>52</sup> Srov. Dt 28,15-69. Zde se líčí taková plejáda trestů za porušení zákona, že i kdyby je člověk nebral vážně, zaujmou již přinejmenším svojí invencí a budí dojem, že jde o vyčerpávající výčet toho, čeho se starověký člověk mohl děsit.

<sup>53</sup> Srov. VSZ IV., 343

Dostali jsme se do bodu, na který SZ nemá odpověď a proto opusťme pole, na kterém je možno vést ještě dialog s Židy, a podívejme se, jak je tento problém zodpovězen v Novém zákoně (nové smlouvě): Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný (Jan 3,16). Tato perspektiva, tento akt Boží lásky, otřásá falešnou sebejistotou vzpurného lidu a otvírá ho ke vztahu k Bohu. Mnoho z Ježíšova učení pak v sobě skýtá naplnění příslibů vyřčených Jeremiášem. Nová smlouva je tak uzavřena v Kristově krvi (1Kor 11,25), je to „smlouva nová“ (Lk 22,20 / Jer 31,31), která není jen prostým obnovením smlouvy sinajské, ale je postavena na novém základě, totiž na osobním sebeobětování Kristově (srov. Žid 6,14-15 / srov. Jer 31,32). Zákon je nyní hluboce interiorizován (srov. Mt 5,21-30; Mk 7,15, kde se namísto rituální čistoty dává přednost čistotě nitra, Pavlova teologie ospravedlnění; /Jer 31,33), všichni poznají Hospodina a nebude muset bratr bratra vyučovat (Mt 23,8 /Jer 31,34a) dochází k odpuštění hříchů (srov. Mk 2,5.10; Jan 20,23; /Jer 31,34b). Adresáty nové smlouvy u Jeremiáše byli Izrael a Juda, avšak podle křesťanského učení jsou jí účastny všechny národy. Dochází zde ke značné extenzi účastníků smlouvy, ale to je zcela v souladu se základy křesťanského učení, které pokládá křesťany za nový vyvolený lid Boží<sup>54</sup>.

A nakonec, zaslíbení, že již nebude učit bližní bližního: „poznej Hospodina“ můžeme chápat ve smyslu eschatologickém, kde skutečně každý bude bezprostředně znát Hospodina a nebude třeba žádného vyučování. Pokud bychom chtěli jeho naplnění chápat již v Nové smlouvě uzavřené Ježíšem, potom je nutné rozumět učitelské službě kněží, kazatelů a katechtů jako zprostředkovatelské službě, kterou vykonává jediný učitel – Kristus.

---

<sup>54</sup> Srov. zejména náhled knihy Skutků apoštolů (zejm. Sk 15,14; 28,28), nebo Řím 11, kde Pavel mluví o Izraeli jako o ušlechtilé olivě, jejíž větve byly zlámány a na ně naroubována oliva planá, tj. pohané. O souvislosti vyvolení Izraele a nového vyvoleného lidu – církve; Že takto církev sebe sama chápe je explicitně vyjádřeno v konstituci LG, kde v čl. 2 čteme: „Proto si vyvolil izraelský národ za svůj lid, uzavřel s ním smlouvu [...]. Toto všechno však byla pouze příprava a předobraz dokonalé úmluvy, která měla být uzavřena v Kristu, a úplnějšího zjevení, které mělo být uskutečněno samým vtěleným Božím slovem. [cituje se Jer 31,31-34]. Tuto smlouvu uzavřel Kristus ve své krvi (1Kor 11,25), a povolal ze Židů i z pohanů lid, který by ne podle těla, nýbrž v Duchu vytvořil jednotu a byl novým Božím lidem.“

## Nové srdce a nový duch – exegeze Ez 36,23-28

Prvním úkolem této exegeze bude vhodně vymezit text. Není třeba předstírat, že námi vybraný úsek není ohraničen uměle a těžko bychom hledali kritérium, proč nevybrat o verš více či o verš méně. První větší celek, který náš text obsahuje a který je zároveň jasně vymezen, je prorocký výrok Ez 36,22-32. Jeho hranice vyznačují nadpisek na jeho začátku: **וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר** *stalo se ke mně slovo Hospodinovo* a nadpisek výroku následujícího (v.33): **כֹּה אָמַר יְהוָה אֲדַנִּי יְהוָה** *tak praví Pán Hospodin*. Celý tento prorocký výrok je ale pro naše účely příliš rozsáhlý a pro porovnávání s Jer 31,31-34 se jeví jako nejvhodnější právě text Ez 36,23-28. Vzhledem k absenci formálních znaků je toto námi zvolené ohraničení snad poněkud násilné a kromě toho je námi vyňatý text ve skutečnosti organicky zasazen do svého kontextu (ut infra). Nicméně vazba textu na Jer 31,31-34 kulminuje ve vv. 26-27 a s rostoucí vzdáleností plynule slábné. Proto nesmíme chápat vv. 23-28 jako pevně ohraničený text a vždy musíme mít na paměti jak kontext, tak i skutečnost, že samy verše 23-25.28 jsou svým způsobem blízkým kontextem onoho jádra ve vv. 26-27.

### Kontext

Talmud se o Ezechielovi vyjadřuje velice výstižně, když říká: „Ezechiel na začátku mluví o zkáze a na konci o útěše.“<sup>55</sup> Tím začátkem bychom mohli rozumět knihu od 1. do 32. kapitoly a od 33. kapitoly dále najdeme onen konec, který mluví o útěše. Historickým zlomem mezi oběma částmi je pochopitelně zničení chrámu a následná deportace v roce 587, které se v první polovině ohlašují a v druhé polovině hojí. Druhá polovina knihy se pak zřetelně dělí na další dvě části: na proroctví o obnově (33,1 - 39,29) a na popis nového chrámu a nového kultu (40,1 - 48,35).<sup>56</sup> A přistoupíme-li opět k dalšímu dělení, pak v rámci proroctví o obnově nalezneme úryvek o Boží svatosti a obnově Izraele (36,16-38). Výroky o Boží svatosti a obnově Izraele se pak rozpadají na čtyři prorocké výroky, které jsou vymezeny uvozující větou Hospodinovy přímé řeči (například **כֹּה אָמַר יְהוָה אֲדַנִּי יְהוָה** *tak praví Panovník Hospodin* apod.) ve verších 16.22.33.37.

Pro lepší přehlednost opět uvádím diagram<sup>57</sup>:

<sup>55</sup> *Bava Batra* 14b, citováno podle <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Talmud/bavabatra1.html> [9.3.2009].

<sup>56</sup> Srov. BOADT LAWRENCE: *Ezekiel*, NJBC, 324.

<sup>57</sup> Struktura převzata z BOADT LAWRENCE: *Ezekiel*, NJBC 309-310.

## Knih proroa Ezechiela

Zkáza (1,1 – 32,32)	Obnova (33,1 – 48,35)	
	Proroctví o obnově (33,1 – 39,29)	Nový chrám a nový kult (40,1 – 48,35)

Prorok obdrží druhé poslání (33,1- 33)	Dobrá pastýř a ovce (34,1 - 31)	Hory Izraelské (35,1-36,15)	Boží svatost a obnova Izraele (36,16-38)	Obnova lidu Izraele (37,1 – 28)	Alegorické vidění Goga (38,1-39,29)
---	---------------------------------------	-----------------------------------	---	---------------------------------------	---

I. výrok (vv. 17-21) hovoří o nečistotě Izraele (טְמֵאָה; v.17, טָמֵא pi'el; vv.17.18) a jeho následném rozptýlení mezi národy. A dále mluví o znesvěcení (חֲלָל; v.20) Božího jména. Série výčitek a rozsudků je korunována bezelstným konstatováním pohanů, které jen podtrhuje tragičnost situace: „Tohle je lid Hospodinův, ale z jeho země odešli.“. Hospodin pak pojme lítost pro toto znesvěcení (v. 21). Souhrnně řečeno: první výrok hovoří o nepřijemné situaci, do které se Izrael dostal Hospodinovým rozsudkem pro svoji nečistotu. Mohli bychom tedy mluvit o připomenutí obžaloby a vykonání rozsudku.

II. výrok (22-32) je pak Hospodinovým překonáním této nepřijemné situace, tedy omilostněním<sup>58</sup>. Mezi I. a II. výrokem lze najít četné vztahy (protiklady), jak dokládá následující tabulka:

<b>I. výrok - zkáza a znesvěcení (vv.17-21)</b>	<b>II. výrok - obnovení a posvěcení (vv.22-32)</b>
Rozptýlení mezi národy (v.19)	Shromáždění ze země, bydlení v zaslíbené zemi (v.24.28)
Země poskvrněna <b>cestou</b> a skutky <b>lidu</b> (v.17)	<b>Lid bude chodit</b> v Hospodinových nařízeních a řádech (v. 27)
Boží jméno znesvěceno (v. 20)	Boží jméno posvěceno (v. 23)

<sup>58</sup> Srov. VLKOVÁ GABRIELA IVANA: *op.cit.*, 71.

Bůh vylil svůj hněv kvůli modlám a prolité krvi (v.20)	Bůh pokropí svůj lid a očistí od model (v. 25)
Nečistota před Hospodinem (v. 17)	Omytí a odstranění nečistoty (v. 25)

Asi nejvýrazněji je tato struktura zřetelná z porovnání veršů 19a a 24a, které jsou si fakticky vzájemnou inverzí: „Rozptýlil jsem je mezi pronárody, jsou roztroušeni po zemích.“ × „Vezmu vás z pronárodů, shromáždím vás ze všech zemí.“<sup>59</sup>

Poslední dva výroky (33-36 a 37-38) pak můžeme chápat jako rozvinutí toho, co bylo řečeno v II. výroku. Nejprve III. výrok (33-36) navazuje na zaslíbení ve v. 25 „v ten den, kdy vás očistím“ a dojde k obratu v konstatování cizích národů: „Tato zpustošená země je jako Eden“ a tak už z výčtu symptomů zkázy a znesvěcení z I. výroku (17-21) nezůstává nic nezodpovězeno. IV. výrok (37-38) se už pak na předchozí text neodvolává a řeší zde dosud nevyřešený populační problém: „rozmnožím je jako ovce“, jehož řešení bylo zaslíbeno již v minulém oddílu knihy (srov. Ez 36,11n.).

## Text a překlad

Posvětim své veliké jméno

znesvěcené mezi pronárody,

které jste znesvětili uprostřed nich.

A poznají národy, že já jsem Hospodin,

výrok Pána Hospodina, když se posvětim

na vás před jejich očima.

Vezmu vás z pronárodů,

shromáždím vás ze všech zemí

a přivedu vás do vaší země.

Pokropím vás očištnou vodou

a budete čistí od všech vašich nečistot

a ode všech vašich hnusných model

očistím vás.

Dám vám nové srdce

a nového ducha dám do vašeho nitra.

וְקִדְשֵׁתִי אֶת־שְׁמִי הַגָּדוֹל <sup>23</sup>

הַמְחֻלָּל בְּגוֹיִם

אֲשֶׁר חִלְלִתֶם בְּתוֹכָם

וְיָדְעוּ הַגּוֹיִם כִּי־אֲנִי יְהוָה

נֶאֱמַר אֲדַנֶּי יְהוָה בְּהַקְדָּשִׁי

בְּכֶם לְעֵינֵיהֶם:

וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם מִן־הַגּוֹיִם <sup>24</sup>

וְקִבְצֹתִי אֶתְכֶם מִכָּל־הָאָרְצוֹת

וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל־אֲדַמְתְּכֶם:

וְזִרְקֹתִי עֲלֵיכֶם מַיִם טְהוֹרִים <sup>25</sup>

וְטַהַרְתֶּם מִכָּל טְמֵאוֹתֵיכֶם

וּמִכָּל־גִּלּוּלֵיכֶם

אֲשֶׁהֲרֶה אֶתְכֶם:

וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ <sup>26</sup>

וְרוּחַ חָדָשׁ אֶתֶן בְּקִרְבְּכֶם

<sup>59</sup> Srov. GREENBERG MOSHE: *Ezekiel 21-37*, Doubleday New York, London, Toronto, Sydney, Auckland 2004, 730.

Odstráním srdce kamenné z vašeho těla  
a dám vám srdce z masa.  
A svého ducha dám do vašeho nitra  
a způsobím, že budete zachovávat má nařízení  
a mé příkazy budete střežit a jednat podle nich.  
Usadím vás v zemi, kterou  
jsem dal vašim otcům  
a budete mým lidem  
a já budu vaším Bohem.

וְהִסְרֹתִי אֶת־לֵב הָאֶבֶן מִבְּשָׂרְכֶם  
וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר׃  
וְאֶת־רוּחִי אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם<sup>27</sup>  
וְעָשִׂיתִי אֶת אֲשֶׁר־בְּחַקֵּי תִלְכוּ  
וּמִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וְעָשִׂיתֶם׃  
וַיִּשְׁבַּתֶּם בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר<sup>28</sup>  
נָתַתִּי לְאֲבֹתֵיכֶם  
וְהִייתֶם לִי לְעָם  
וְאֲנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לֵאלֹהִים׃

### Textová kritika

Jako v mnoha jiných úsecích knihy, je i zde jasné, že původní proroctví bylo vystaveno řadě úprav. Pokud bychom ale chtěli prozkoumat jejich postup, dostáváme se do nesnáze, potože celý úsek vv.23b-38 chybí na nejstarším rukopisu LXX, papýru 967. Současná verze řeckého textu je poznamenána prvky, které jsou netypické pro překlad kapitol 26 – 39 a jde o jasné pozdější rozšíření kratšího textu. Významná je také neezechielovská hebrejščina, zejména **אֲנֹכִי** *já* (v.28), delší forma zájmena **אֲנִי**, *skutek* (v.31) namísto **עָלִילָה** užitého ve vv.17.19, atd. Můžeme tedy uzavřít, že s největší pravděpodobností stojíme před redakční vsuvkou<sup>60</sup>.

Rovněž **נָאֻם אֲדָנִי יְהוָה** *výrok Pána Hospodina* ve v. 23 je možná vsuvka. Chybí ve dvou manuskriptech a ve vatikánském kodexu LXX.

### Komentář

V. 23 – **וְקִדַּשְׁתִּי אֶת־שְׁמִי הַגָּדוֹל** – *Posvětim své veliké jméno*. Veliké jméno znamená obecně slávu. Sváté jméno se v SZ vždy pojí s Hospodinem. Obě témata pak bývají často spojena s chrámem. (1 Král, 8,42; 1 Kron 29,16; aj.)

**וַיִּדְעוּ הַגּוֹיִם כִּי־אֲנִי יְהוָה** – *a poznají národy, že já jsem Hospodin*. Tento obrat („poznat, že já jsem Hospodin“) se objevuje v Ezechielově knize 71×, tedy zahrnuje více než polovinu výskytů v celém Starém zákoně. Jeho smysl je asi takový, že Hospodin nějakým nečekaným způsobem zasáhne do dějin a všichni budou moci z tohoto jednání

<sup>60</sup> Srov. ALLEN LESLIE C.: *Ezekiel 20-48*, Nashville 1990, 178.

poznat, že je to *Hospodin*, kdo zasáhl. Užívá se jak pro katastrofy (např. egyptské rány Ex 7,17; 8,18 etc.) tak i pro zaslíbení (Iz 45,3). Pozoruhodné je, že u Ezechiela lze Hospodina poznat z jeho zásahu i ze zvrácení tohoto zásahu. Ze skolení mečem (6,7) i z oživení (37,5n), z rozptýlení Izraele mezi národy (12,15; 30, 26) i z jeho shromáždění do země (20, 42), ze zpusťování země (33,29) i z její obnovy (28,26), z pobití lidu (25,7; 26,6) i z jeho rozmnožení (Ez 34,29n).

**נָאִם יְהוָה** – *výrok Hospodinův*. Objevuje se v Ezechielově knize 85×, což je sice polovina výskytů proti Jeremiášovi, ale stále jde o čtvrtinu všech výskytů v SZ. Více viz komentář k Jer 31,31.

V.24 – Jak bylo již řečeno v pojednání o kontextu, první polovina verše je inverzí 19a. Jde tu o zaslíbení návratu z vyhnaní po roce 587.

V. 25 – **מַיִם טְהוֹרִים** – *očistná voda*. Je to jediný výskyt v Písmu. Samozřejmě i jinde se užívá voda k očištění, ale ne tímto výrazem. Zde jde dosl. o „vodu čistou“, zatímco jinde se užívá buď **מַיִם נְדָה** (dosl. voda nečistoty, Nm 19,9.13.20) nebo **מַיִם חַטָּאת** (dosl. voda hříchu, Nm 8,7).<sup>61</sup> Přičemž „voda nečistoty“ se musí chápat jako voda nečistotu odstraňující a analogicky tomu je i s „vodou hříchu“<sup>62</sup>. Kultické očišťování pomocí omytí vodou má pak symboliku, které se rozumí napříč kulturami a náboženstvími. Za zmínku stojí význam Gangy pro hinduisty<sup>63</sup> nebo povinné omývání muslimů před modlitbou, tzv. *tahára*.<sup>64</sup> Snad jen pro úplnost je dobré zmínit křesťanský křest, jehož předobrazem je i toto proroctví<sup>65</sup>. Ve Starém Zákoně pak myšlenka vody způsobující očištění je přítomna velice silně na mnoha místech. Kromě zmíněných jde zejména o omývání obřadníků při dni smíření (Lv 16,24.28), o omývání mezi stanem k setkávání a oltářem (Ex 30,18-21) a při kultických nečistotách (Lv 11,40; 15,5nn; aj.)<sup>66</sup> a omytí od hříchu je také silně přítomno v zázračném uzdravení Námána (2 Král 5,14) a mimo další pozoruhodné paralely s naším úryvkem v sobě chová také Iz 1,16: **רְחֹצוּ הַזָּפוֹ הַסִּירוּ רַע מֵעַלְלֵיכֶם** – *omyjte se, očistěte se, odstraňte zlo ze svých skutků!* V souvislosti s kropením lidu v katolické liturgii

<sup>61</sup> Srov. VLKOVÁ GABRIELA IVANA: op. cit., 84.

<sup>62</sup> „Aby byli čisti, vykonej s nimi toto: pokrop je **מַיִם חַטָּאת**“ Nu 8,7

<sup>63</sup> Bliší informace například na: Ganga in Hinduism. (2009, 13.3.). In *Wikipedia, The Free Encyclopedia* [20.3.2009], z [http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Ganga\\_in\\_Hinduism&oldid=277026727](http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Ganga_in_Hinduism&oldid=277026727).

<sup>64</sup> Více viz KROPÁČEK LUBOŠ: *Duchovní cesty islámu*, Vyšehrad, Praha 2003<sup>3</sup>, 93-95

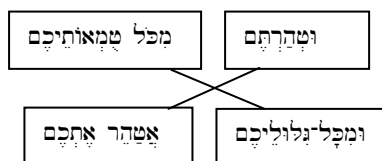
<sup>65</sup> Tento úryvek je jedním z doporučených pro čtení při křestní liturgii. (srov. např. *Křestní obřady*, ČBK, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 1999<sup>2</sup>, 88.)

<sup>66</sup> Srov. NBS: voda.



nelze nezpomenout Žl 51,9 a u samotného proroka Ezechiela nacházíme úryvek, v němž hraje hlavní roli voda prýšící z chrámu a přinášející život a uzdravení (Ez 47,1nn).

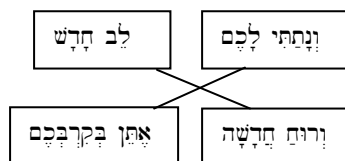
v. 25b má chiastickou strukturu:



טמאותיכם – *vašich nečistot*. Jde o řešení neblahé situace z vv. 17-18, tj. nečistotami se zde myslí svévole Izraele, jejich zlé skutky a prolitá krev.

גלוליכם – *vašich hnusných model*. Slovo גלולים je opět typicky ezechielovský výraz (39× v knize Ezechiel, 9× jinde). Slovo silně evokuje kořen גלל *válet se* a také podstatné jméno גלל *výkaly*<sup>67</sup>. Je jasné, že se takové označení vyjadřovalo prorokův hluboký despekt k modlám, který bezpochyby citele model musel zle urážet. Na paralelním místě Ez 11,18.21 se užívá namísto tohoto výrazu שקוץ *ohava*, častý dtr výraz pro označení modly.

Ve v. 26a se opět setkáváme s chiasmem:



Jeho význam je pak postupně rozveden ve v. 26b-27.

לב חדש – *nové srdce*. Je v singuláru. Lze vykládat לב i ve smyslu kolektivním i ve smyslu jednotlivců.

רוח – *duch*. U proroka Ezechiela je duch zásadně spojen s prudkou akcí – duch Hospodinův Ezechiela zdvihá (Ez 2,2; 3,12), přenáší na veliké vzdálenosti (11,1), poroučí mu prorokovat (11,5.24; 21,7). V mnoha verších je duch Hospodinův řídicím principem tvorstva, podobně, jako v člověku vůle: co chce, to se také děje (Ez 1,12.20); zatímco lidský duch je svévolný (Ez 13,3; 20,32). Snad nejmocněji se projevuje duch v následující kapitole (k. 37) – ve vidění o vyschlých kostech izraelských. Tato kapitola může i sloužit jako interpretační klíč k tomu, co se myslí darováním ducha: sjednocení izraelských kmenů, návrat do zaslíbené země a život vyvoleného národa podle příkázání. Jednoduše řečeno, restaurace poměrů do situace, která je adekvátní s Boží vůlí, tj. s jeho duchem.

<sup>67</sup> Srov. JB, poznámka k Ez 6,4. JB říká, že je to přímo Ezechielův novotvar, ale tomu odporuje výskyt tohoto slova na místech, která jsou pravděpodobně starší, než Ezechielova kniha (Dt 29,16; 1 Král 15,12; Jer 50,2).

וְהִסְרֹתֶי – *odstráním*. Jde o slovo, které se, rovněž v hif'ilu, používá také u manipulace s orgány obětních zvířat (Lv 3,4.10.15 aj.), což by mluvilo ve prospěch toho, že zde je לֵב skutečně myšleno ve smyslu orgánu. Často se také toto slovo používá ve smyslu odstranění nepravého božstva (1 Sam 7,4; 2 Král 32,12; aj.)

לֵב הָאֲבֹן – *kamenné srdce*. Jak bylo již řečeno v pojednání o לֵב, SZ srdce často vidí jako sídlo pýchy, zpupnosti a svévole. Jestliže je SZ v porovnání s evropským uvažováním k srdci takto skeptický, pak ještě s ostřejším kontrastem se setkáme u Ezechiela, který ho vidí naprosto černě. Pro něj je קָשָׁה, חֲזָק *tvrdé*, זָנָה *smilné*, je sídlem model, je גְבוּהָ *domyšlivé*, jde za mrzkým ziskem a v neposlední řadě je kamenné (zde). To je víceméně konstatování faktu, který má být překonán Božím zaslíbením. Jen v menšině případů užívá Ezechiel srdce v neutrálním tónu a jako sídlo ctností ho neshledá ani jednou. Nutno podotknout, že podobně negativně vidí srdce i Jeremiáš.

לֵב בָּשָׂר – *srdce z masa*. Jedná se o slovní hříčku do češtiny nepřeložitelnou, založenou na dvojitě významu slova בָּשָׂר 1. *maso* 2. *tělo*: „odejmu z vašeho těla (בָּשָׂר) srdce kamenné a dám vám srdce z masa (opět בָּשָׂר).“

V.27 – בְּחֻקֵי תִלְכוּ וּבְמִשְׁפָּטֵי תִשְׁמְרוּ וְעִשִּׂיתֶם: – *Budete zachovávat má nařízení a mé příkazy budete střežit a jednat podle nich*. Odpovídá jazyku Lv 26,3: „Jestliže budete zachovávat má nařízení a mé směrnice budete střežit“, který po kladném splnění této podmínky zaslubuje zdar zemědělství. Takové zaslíbení přichází i zde (v. 30)<sup>68</sup>.

V.28 – וְהִייתֶם לִי לְעָם וְאֶנְכִי אֶהְיֶה לָכֶם לְאֱלֹהִים: – *budete mým lidem a já budu vaším Bohem*. Jde o typickou formuli smlouvy. Srov. zejm. Dt 29,11n. Ve 2 Sam 7 se také nemluví o smlouvě explicitně, ale má smluvní náležitosti a obsahuje také tuto formuli smlouvy (2 Sam 7,14.24)<sup>69</sup>.

### **Srovnání Ez 36,26-28 s textem Ez 11,19-20**

Pro naši studii a dobré pochopení vzniku textu Ez 36,23-28 je nezbytné nahlédnout do Ez 11,19-20, který nese tolik podobností, že jde nepopíratelně o texty na sobě závislé. Ez

<sup>68</sup> Srov. GREENBERG MOSHE: *op. cit.*, 731.

<sup>69</sup> Srov. CHALUPA PETR: *Aktualizace smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin*, in: LADISLAV TICHÝ, PETR CHALUPA, PETR MAREČEK, GABRIELA IVANA VLKOVÁ, STANISLAV PACNER: *Od Abraháma k nové smlouvě*, Olomouc 2007, 25.

11,19-20 můžeme pravděpodobně považovat za původnější,<sup>70</sup> pro což mluví i důvody uvedené v textové kritice. Sám text zní: „Dám jim jedno srdce a nového ducha dám do jejich nitra. Odstráním srdce kamenné z jejich těla a dám jim srdce z masa. Proto budou zachovávat má nařízení a mé příkazy budou střežit a budou podle nich jednat. Oni budou mým lidem a já budu jejich Bohem.“

Rozdíly mezi texty jsou minimální, ale přece jen hodné pozornosti. Jednak jde o rozdíl v čísle: 2.pl/3.pl (jedinou výjimku v Ez 11,19: **בְּקֶרְבְּכֶם** do vašeho nitra opravují četné rukopisy i verze na 3.pl: **בְּקֶרְבָּם** do jejich nitra)<sup>71</sup>.

Dále srdce, které Hospodin dává v původnějším textu není **שֶׁרָץ** nové, ale **אֶחָד** jedno. Takové určení srdce by znamenalo patrně jednomyslnost lidu<sup>72</sup>, ale čtení LXX **καὶ δώσω αὐτοῖς καρδίαν ἑτέραν** dám jim srdce jiné naznačuje, že by v původním textu mohlo stát **לֵב אֶחָד** srdce jiné<sup>73</sup>.

Nový text pak přidává **וְאֶת־רוּחִי אֶתֵּן בְּקֶרְבְּכֶם** svého ducha jim dám do nitra, což opět implikuje ideu, že jde o text odvozený<sup>74</sup>. Stejně tak tomu je s rozšířením textu o **לְאַבְתֵּיכֶם** **אֲשֶׁר נָתַתִּי בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי** a usadím vás v zemi, kterou jsem dal vašim otcům.

Kromě těchto odchylek jde jen o několik nevýznamných úprav (jako například fluktuace akuzativního znaku **אֶת**, což je změna takřka nepatrná.) Za zmínku stojí snad jen přeměna z **וְאֲנִי** a já na archaičtější formu **וְאֲנֹכִי** a já (více viz výše: textová kritika).

## Výklad

Ve verších 23-27 je také zajímavé, že plná iniciativa spočívá na Bohu. Národ je zde ve funkci zcela pasivní. Lid bude zachovávat Boží příkazy, ale nikoliv z vlastního rozhodnutí, či z vlastní moci, ale z působení Hospodinova, který tak nečiní kvůli lidu, ale kvůli sobě (v.22). I z gramatického hlediska je Hospodin subjektem celé série akcí: **וְקִדְשֵׁתִי** posvětim, **וְלָקַחְתִּי** vezmu, **וְקִבַּצְתִּי** shromáždím, **וְהִבֵּאתִי** přivedu, **וְזָרַקְתִּי** pokropím, **וְאֶטְהַר** očistím, **וְנָתַתִּי** resp. **אֶתֵּן** dám (4×), **וְהִסְרֹתִי** odstráním, **וְעָשִׂיתִי** způsobím. Proti

<sup>70</sup> Srov. VIEWEGER DIETER: *op. cit.*, 97-98

<sup>71</sup> Srov. kritický aparát BHK

<sup>72</sup> VLKOVÁ GABRIELA IVANA: *op. cit.*, 92, pozn 74.

<sup>73</sup> Srov. ibidem; krit. aparát BHK.

<sup>74</sup> podle textově-kritické zásady *lectio brevior praeferenda est*.

tomu stojí pět sloves připisovaných lidu. První jde proti Boží akci: **הִלַּלְתֶּם** *znesvětili jste* a ostatní čtyři stejně působí Hospodin (poslední tři výslovně spadají pod rámec uvození **וְעָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר-** *a způsobím, že ...*) a jejich forma 2. os. pl. je čistě gramatická, nikoliv logická: **וַטַּהַרְתֶּם** *budete čisti*, **תִּלְכוּ** *budete zachovávat* (dosl. *chodit*) a **וְעִשְׂתֶּם** *budete střežit a konat*. Nejde však o zcela samozřejmou koncepci. Například v Ez 18,31 stojí: **וַעֲשׂוּ לָכֶם לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה** *učinite si nové srdce a nového ducha*. Je zřejmé, jaké důsledky má takový postoj pasivity pro spiritualitu.<sup>75</sup>

Nejvýraznější pozornost si však zde zaslouží „transplantace“ srdce kamenného za srdce z masa. Opět se dostáváme do oblasti, která přímo dráždí lidskou obrazotvornost. Jak jsme již uvedli v komentáři, můžeme na obrazové rovině uvažovat o výměně srdce jako orgánu. První transplantace srdce ve fyzickém slova smyslu sice proběhla až v roce 1967,<sup>76</sup> ale to nic nemění na tom, že obraz výměny srdce je dobře srozumitelný snad každému, kdo byl přítomen alespoň vyvrhávání vnitřností poraženého zvířete. V zajímavém vztahu k tomuto zaslíbení je také slavnost pohřbu faraónů, kterým byl namísto srdce vkládán kámen.<sup>77</sup> Obraz je tedy snad zřejmý, ale daleko zásadnější bude objasnit, co zobrazuje. Již v pojednání o srdci jsme se zmínili o tom, že srdce znamená střed člověka, jeho nitro, a že srdce kamenné jde v jedné linii s oněmi mnoha výrazy užitými pro zpupné a zatvrzelé srdce, které se nechce podvolit Bohu. Velice krásný výklad výrazu „kamenné srdce“ provedl Wilhelm Hauff (1802-1827), student bohosloví v Tübingen,<sup>78</sup> ve své pohádce *Chladné srdce*.<sup>79</sup> Snad je třeba na tomto místě obhájit, proč pro exegezi používám tak nezvyklý zdroj, jako je pohádka. Je to z toho důvodu, že jiné literární druhy při výkladu obrazu musí nutně volit mezi obrazem a zobrazovaným. Jít jen po rovině obrazu by zde jistě bylo scestné, vždyť každému čtenáři je jasné, že Ezechiel nemluví o žádné

---

<sup>75</sup> Typickým místem doporučujícím pasivitu na duchovní cestě je: „Neboť, chce-li dělat něco podle svého, podle tvořivé schopnosti svého nitra, bude narušovat a ztrácet dary, které Bůh vtiskuje a ukládá do duše právě prostřednictvím onoho pokoje a nicdělán; přesně tak, jakoby nějaký malíř maloval nebo líčil tvář, a ta se hýbala ve snaze něco dělat, nedovolila by malíři pracovat a narušila by to, co bylo uděláno.“ JAN OD KŘÍŽE: *Temná noc*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní vydří 1995, 75 (I, 10, 5).

<sup>76</sup> informace z: *Srdce - historie transplantace*, [http://www.kst.cz/web/?page\\_id=2103](http://www.kst.cz/web/?page_id=2103) [24.4.2009].

<sup>77</sup> TDOT, 425.

<sup>78</sup> více viz *Hauff Wilhelm*, in: *Ottův slovník naučný, Desátý díl „Gens-Hedwigia“*, J. Otto, Praha 1896, 957-958. Neodolám abych se nepodělil s trochou krystalicky čisté obrozenecké češtiny: „...studoval v Tubinkách bohosloví (1820)“.

<sup>79</sup> VILÉM HAUFF: *Chladné srdce*, F. Topič, Praha 1911.

transplantaci ve fyzickém slova smyslu, že svým obrazem chce naopak něco naznačit. Pokud se ale vydáme jen po rovině zobrazovaného a ztratíme ze zřetele obraz, utečeme do abstraktních úvah, z nichž vyprchá náboj ukrytý v obraze. Pohádka je tak jedním z mála literárních útvarů, který dokáže přemostit zobrazované s obrazem, jít dál po stopách metafory, vytvořit z ní dokonce celý příběh, ale ve skutečnosti vypovídat o vyšší rovině, o rovině zobrazovaného. A pohádka Chladné srdce je z těch kvalitnějších, které obě tyto roviny přemostí a její příběh na jedné straně má svojí vnitřní konzistenci a na straně druhé rozvádí symboliku kamenného srdce.

Pohádka má komplikovanější děj, jehož první polovinu můžeme bez újmy přeskočit. V druhé polovině pak hlavní hrdina, chudý uhlířský synek Petr Munk, zaprodá svoje srdce ďábelskému Michlu Holand'anovi, který mu odejme jeho srdce a dá mu místo něj srdce kamenné. Petr Munk se sice díky tomu stane nejbohatším mužem v širém okolí, ale přestane mít schopnost kohokoliv milovat, nad kýmkoliv se slitovat a z čehokoliv se radovat. Plasticky jsou popsány jeho sociální bezcitnost, se kterou odírá chudáky<sup>80</sup>, jeho nelitostný vztah k jeho ženě a dokonce jeho bezcitnost k matce, jimž oběma nakonec přivodí smrt.<sup>81</sup> Když své výměny srdce později lituje a rozhodne se pro riskantní výpravu za znovuzískáním svého srdce z masa, pak je čtenář svědkem nepřesvědčivého „happy endu“ s prvoplánovým mravním naučením. Ale oné první výměně, onomu Ezechielovi naruby nelze upřít nejen literární hodnotu, ale rovněž se musí přiznat, že jde o hluboký exkurz do významu sousloví „kamenné srdce“ a vysloveně tak sahá na nerv evropskému předporozumění tomuto obrazu.

Nutno podotknout, že biblické chápání *kamenného srdce*, se přece jen o něco liší. Kromě linie o zatvrzelých srdcích si můžeme při výkladu významu pomoci kamenným srdcem Leviatanovým (Job 41,16nn), které nelze probodnout šípy a oštěpy. Jednak je pro nás významné, že je kamenné srdce spojováno s Leviatanem, symbolem chaosu a odporu k Bohu,<sup>82</sup> a rovněž si musíme všimnout oné nezranitelnosti srdce, která by odpovídala necitlivosti kamenného srdce, jak jsme ji viděli u Petra Munka.

---

<sup>80</sup> Špatné srdce se projevuje sociální necitlivostí i ve SZ. Srov. s kapitolou 23 v přeneseném smyslu

<sup>81</sup> Kromě uvedených účinků je mistrně i popsána psychologie se kterou se člověk svého masitého srdce zřiká: „[Michl:] »a pak ty urážky na cti, neštěstí, nač měl by se pořádný chlap pro takové věci trápit? Cítils to snad v hlavě, když tě posledně kdosi nazval podvodníkem a špatným chlapem? Bolelo tě to snad v žaludku, když přišel úředník, aby tě vyhodil z domu? Co, řekni jen, co tě při tom bolelo?« »Srdce,« pravil Petr tiskna ruce na bušení se zachvívající prsa; neboť mu bylo, jako by srdce jeho strachem zmítalo se sem a tam.“, ibidem, 46.

<sup>82</sup> Srov. VSZ III., 39.

Dále nám může význam kamenného srdce objasnit blízký kontext Ez 36,26: výměna srdcí je zde totiž osou, kolem které se točí proměna od v. 17, kde je lid obžalován z toho, že chodil po svých cestách a veršem 27b: „Učiním, že budete zachovávat (dosl. chodit) má nařízení a mé příkazy budete střežit a podle nich jednat.“ Verš 27b můžeme beze všeho považovat za vysvětlivku toho, co znamená dostat srdce z masa a nového ducha<sup>83</sup>. Tedy jde přímo o uschopnění lidu konat Boží vůli. Jak jsme již viděli ve výkladu k Žl 119, 32, široké srdce způsobuje chození po Božích cestách, zatímco, jak je vidět zde, kamenné způsobuje bloudění po cestách svých.

Dále bychom měli uvážit srdce ve smyslu vitálního centra. Kamenné srdce je takové, které nedává život, je z anorganické hmoty, zatímco srdce z masa v tomto smyslu velice příhodně figuruje jako paralela k novému duchu, který, jak je krásně patrné z následující kapitoly, funguje jako oživující princip (Ez 37,8-10).

Opět najdeme veliký rozdíl mezi pojetím naším a pojetím biblické kultury, pokud zvážíme kamenné a masité srdce jako noetické centrum osobnosti. Mohli bychom jej vykládat více způsoby – zajisté jako zatvrzelost a paličatost, ale možná jde i o rigiditu a nepružnost, neochotu měnit svoje zaběhané způsoby.

---

<sup>83</sup> Tato vazba je ještě mnohem patrnější v Ez 11,19-20: „...dám jim srdce z masa, aby zachovávali...“.

## Literární závislost Ezechiela na Jeremiášovi<sup>84</sup>

Již při letmé četbě prorockých knih Jeremiáše a Ezechiela si každý čtenář zákonitě všimne celé řady podobností obou knih, které jsou výrazně těsnější, než u kterékoliv jiné dvojice proroků. Mezi četnými analogiemi můžeme jmenovat alespoň rétoriku deuteronomistického stylu, hojné užívání symbolických úkonů, nepochopení a osamocení proroka, lamentace nad zatvrzelostí lidu, ohlášení zničení Jeruzaléma a také naopak ohlášení spásy lidu. Kromě toho jsou obě knihy provázány i řadou formálních znaků, jako je například citace téhož přísloví (Jer 31,29; Ez 18,2), hojné užívání sousloví **נְאֻם־יְהוָה** výrok *Hospodinův*, aj. Je proto dobré zjistit, jakým způsobem jsou texty obou knih závislé, abychom mohli dobře posoudit závislost našich úryvků o výměně srdcí.

### Historie bádání

Jakým způsobem k takovým podobnostem došlo je otázka, která byla otevřena až v druhé polovině 19. století. Prvním a nejjednodušším způsobem, jak vysvětlit vzájemné podobnosti byla *teze o přímé literární závislosti textu Ezechiela na Jeremiášovi*. Víceméně se mělo za to, že Ezechiel Jeremiáše znal, slýchal ho kázat a poté z něj při tvorbě své knihy také vycházel. Tato teorie se objevovala v různých variantách (Ezechielovy řeči připojil nějaký pomocník podobný Baruchovi, Ezechiel považoval Jeremiášovu knihu již za posvátnou knihu, atp.) a byla dokládána řadou citátů<sup>85</sup>, ale má svoje úskalí. Především oba proroci nevykazují srovnatelnou terminologii. Myšlenková, nikoliv však doslovná podobnost by ukazovala na to, že Ezechiel nečerpal z psaného podání Jeremiáše, ale čerpal ze vzpomínek a podle smyslu. Případně je možné, že by Ezechiel byl ovlivněn i ústním podáním v babylonském exilu.

Další způsob jak vysvětlit podobnosti v podání Jeremiáše a Ezechiela je *teze o stejnorodém ovlivnění jeremiášovských a ezechielovských textů společným prostředím a dějinným pozadím*. Podle této teorie, zastávané Smendem, von Orellim<sup>86</sup> a Heintrichem<sup>87</sup>, Ezechiel

---

<sup>84</sup> Tato kapitola je víceméně založena na knize VIEWEGER DIETER: *Die literarischen Beziehungen zwischen den Büchern Jeremia und Ezechiel*, Petr Lang, Frankfurt am Main - Berlin - Bern - New York - Paris - Wien 1993; jde o 26. svazek řady *Beiträg zur Erforschung den Alten Testaments und des Antiken Judentums*. Je dobré podotknout, že problematiky vztahu obou knih se dotýká také výlučně německá literatura.

<sup>85</sup> Smend našel 62 výpůjček Ezechiela od Jeremiáše a o jejich počtu tvrdil, že „by se snadno daly zdvojnásobit“, SMEND RUDOLPH: *Der Prophet Ezechiel*, Leipzig 1880<sup>2</sup> (KEH), citováno podle Viewegra.

<sup>86</sup> ORELLI KONRAD VON: *Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten*, Nördlingen 1888, (KK A 4,2), podle Viewegera.

žil v Palestině a babylonský rámeček je dodán redaktorem. Pak Jeremiáš i Ezechiel mluvili na stejném místě, ke stejným posluchačům, kteří byli tísněni stejnými problémy, proto musela být stejná i jejich řeč. Odchyly mezi oběma proroky jsou pak způsobeny svébytným vystupováním proroka Ezechiela. Teorie naráží ale na své hranice tam, kde se v Ezechielovi vyskytují místa terminologicky obdobná a mnohem spíše by se dala vysvětlit přímou závistí.<sup>88</sup> Ačkoliv tato teorie není příliš nosná, přece jen posouvá bádání výrazně dále.

Další možnost vysvětlení vzájemných závislostí v sobě nese *Teze o mnohočetné tradičnědějinné provázanosti mezi prorockými spisy Jeremiáše a Ezechiela*. Rozhodujícím spisem v tomto směru byla monografie Georga Fohrera: „Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel“<sup>89</sup>, kde Fohrer vyšetřil 30 párů textů v knihách Jeremiáše a Ezechiela a na základě jejich srovnání došel k závěru, že nemůže být řeč o tom, že by Ezechiel užíval knihu proroka Jeremiáše, kterou by měl před sebou. Ezechiel podle něj znal Jeremiáše, slyšel ho kázat a četl záznamy jeho proroctví. Ale další shody v tématech lze vysvětlit společnou dějinnou situací a prostředím. V podobném duchu mluví i W. Miller<sup>90</sup>, který vysvětluje závislost Ezechiela na Jeremiášovi takto: Ezechiel četl s horlivostí přinejmenším spis Baruchova svitku, možná ještě několik málo dalších jeremiášovských textů. Tu a tam by závislost mohla být produktem toho, co Ezechiel od Jeremiáše slyšel. U ostatních textů je třeba především myslet na náhodné mluvnické jevy společné doby a poslání. Podobně i Walther Zimmerli<sup>91</sup> poté, co odmítl vymezení porovnávaného materiálu na prozaické řeči a po zvážení formulací, které se dají vysvětlit obecným jazykovým území té doby, dospívá k závěru, že Ezechiel Jeremiášovo kázání znal.

Poslední významnou teorií, jak vysvětlit závislost mezi knihami Ezechiela a Jeremiáše je *Teze o obdobně zaměřeném přepracování spisů Jeremiáše a Ezechiela redaktory s deuteronomistickým zaměřením*. Jejím představitelem je například Sigfried Herrmann, který se výslovně přiklání k domněnce, že obě prorocké knihy byly redakčně přepracovány. Uvnitř obou spisů se totiž setkáme s očekáváním spásy běžným pro deuteronomistickou literaturu. Také upozorňuje, že témata, která jsou u Jeremiáše pojetá

---

<sup>87</sup> HEINRICH VOLKMAR: *Ezechielprobleme*, Gießen 1933 (BZAW 61), podle Viewegera.

<sup>88</sup> Jer 18,18; Ez 7,26b; Jer 18,21; Ez 35,5; Jer 15,20; Ez 3,8n; aj.

<sup>89</sup> FOHRER GEORG: *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, Berlin 1952 (BZAW 72); k tématu také více v IDEM, GALLING KURT: *Ezechiel*, Tübingen 1955 (HAT 1,13); obojí dle Viewegera.

<sup>90</sup> MILLER JOHN WOLF: *Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht mit besonderer Berücksichtigung der Prosaden Jeremias*, Assen 1955 (GTB 28), citováno podle Viewegera.

<sup>91</sup> Zimmerli Walther: *Ezechiel*, Neukirchen-Vluyn 1969 (BK. AT 13,1.2), citováno podle Viewegera.



systematicky (nová smlouva, nové srdce, David, návrat ze špatných cest) jsou ta, ve kterých se oba spisy stýkají. Winfried Thiel se pak věnoval závislosti mezi knihami Jeremiáše a Ezechiela v rámci speciální práce „Řeč o smlouvě v prorockých knihách“<sup>92</sup>. Tvrdí, že „*poté byla v rámci redakčních prací do obou knih v širokém proudu zanesena teologie smlouvy, přičemž dtr redakce Jeremiáše zavedla pojem smlouvy v typicky dtr chápání. Tento pojem smlouvy byl zaveden »k vyjádření jejich interpretace katastrofy Izraele a Judy a zoufalé přítomné situace jakožto vlastní vinou zapříčiněného soudu Hospodinova« Naproti tomu spisovatelé ohlášení spásy v knize Ezechiel popisovali obrat ברייתו z pozdější tradičně dějinné pozice jako ohlášení spásy Hospodinovy.*“<sup>93</sup> Rüdiger Liwak pokračuje v této myšlence tak, že podle něj se podobnosti obou spisů dají vysvětlit příbuzností škol, které tyto spisy přepracovávaly. Tuto teorii Vieweger ale podrobuje těžké kritice a mluví o ní jako o aporii, protože tentýž autor na jiném místě tvrdí, že rovněž rozdíly mezi oběma spisy se dají vysvětlit tím, jak se tyto školy od sebe lišily. Vieweger se vůbec snaží prokázat, že „s nápadně rozsáhlým dtr zpracováním knihy Jer, navzdory dodnes zastávaným názorům, se nedá v žádném případě počítat“<sup>94</sup>, což je ale výsledek výrazně sporný.

### Některá shodná témata

Při zkoumání literární závislosti Ezechiela na Jeremiášovi by bylo na místě prošetřit některá konkrétní místa, u nichž je patrné, že jsou vzájemně podmíněná. Takových vzájemně odpovídajících si míst je v obou knihách celá řada. Jde například o přirovnání hříšného Izraele a Judy k nevěrným ženám (Jer 2,1-3.17-37; 3, 6-13; Ez 16,1-63), která pravděpodobně čerpají z tradice dřívějších proroků (Oz 1,2; Iz 1,21). Dále je nápadné vyjádření trestu trojicí výrazů **רָעַב** – **רָבַח** – **רָבַח** *meč – hlad – mor* (Jer 14,12; 21,7.9; 24,10; 27,8.13; 29,17.18; 32,24.36; 34,17; 38,2; 42,17; 42,22; 44,13; Ez 5,12.17; 6,11.12; 7,15; 12,16; 14,21). Další analogii můžeme spatřovat v tom, že Jeremiáš zůstává bez ženy (Jer 16,2) a Ezechielovi (Ez 24,15-18) žena zemře. Oba tyto rodinné stavy proroků slouží lidu jako znamení týkající se zničení Jeruzaléma (Jer 16,3-4; Ez 24,19-24). Dále je to například zvěstování shromáždění roptýleného Izraele s užitím slovesa **קָבַץ** (v pí' elu) –

---

<sup>92</sup> Thiel Winfried: *Die Rede vom „Bund“ in den Prophetenbüchern*, Berlin 1977, (Theologische Versuche 9), 11-36, podle Viewegera.

<sup>93</sup> VIEWEGER DIETER: *op. cit.*, 14.

<sup>94</sup> *ibidem.*, 167.

*shromáždit* (Jer 23,3; 29,14; 31,8.10; 32,37; 49,5; Ez 11,17; 20,34.41; 28,25; 34,13; 36,24; 37,21; 39,27), i když taková idea je roztroušena i jinde (Dt 30,4; Žl 106,43; Iz 54,7; aj.). Oblastí, které by zasloužily porovnání, je v obou knihách nesmírné množství. Bylo by však dobré prozkoumat některá témata podrobněji, abychom měli před očima, jak se tato shodují, či naopak liší a abychom si mohli udělat alespoň hrubý obraz o tom, čím mohou být tyto shody zapříčiněné. Jedním z takových témat, která se objevují v obou knihách, užívají stejné myšlenky i termíny je **střet s nepravými proroky** (Jer 2,8.26.30; 4,9; 5,13; 5,31; 6,13; 8,1.10; 13,13; 14,13-16; 20,6; 23,9-40; 27,9.14-18; 28,1-17; 29,8n.15-31; 37,19; Ez 13; 14,1-9; 22,25nn.). Jak je vidět z pouhého výčtu, tyto konflikty jsou mnohem více rozvedeny u Jeremiáše, než u Ezechiela. U Jeremiáše se navíc setkáváme s barvitými vyprávěními o jeho střetech a polemiku vede i ve svém dopise přesídlencům, zatímco Ezechiel nám podává pouze obecnou polemiku bez bližšího zařazení, ani se nedostává do přímého střetu s nepravým prorokem tváří v tvář. Velice často je s polemikou proti falešným prorokům spojena jejich smrt (Jer 2,30; 14,15n; Pašchúr: 20,6; Chananijáš: 28,16n.; Ez 14,9). Výraznými spojujícími tématy jsou dále falešné zvěstování pokoje (Jer 6,14; 8,11; Ez 13,10), falešné prorokování podle vlastního „srdce“<sup>95</sup> (Jer 14,15; Ez 13,2) a to, že proroci nejsou posláni (שָׁלַח) Hospodinem a proto je stihne trest (Jer 14,14nn.; 23,21.32n.; 29, 31n.; Ez 13,6n.). Téma střetu s nepravými proroky je velice rozšířeno v dtr literatuře i v jiných prorocích. Kromě dramatických vyprávění z 1 Král 13,11nn; 18; 22,6nn. a Am 7,12nn. je třeba zmínit ostrou teoretickou polemiku Izaiáše (Iz 9,14; 28,7-10; 29,10). Zdá se tedy, že by Ezechielova podobnost s Jeremiášem mohla být vysvětlena jak závislostí textů, tak společným kulturním a dějinným pozadím. Je však třeba si povšimnout toho, že vyprávění z 1 Král pocházejí z pera deuteronomistické školy a že teoretická polemika proti prorokům spojená s jejich trestem (nejčastěji trestem smrti) může ideologicky docela dobře pocházet z Dt 13,6 a tedy je zde na místě uvažovat o deuteronomistické úpravě.

Dalším z míst v knize Ezechiel, která vykazují těsnou příbuznost s knihou Jeremiáše je také **zpráva o povolání** (Jer 1, 2.4-10; Ez 1,3; 2,3 – 3,3). Po zasazení povolání do historického rámce (Jer 1,2; Ez 1,3) následuje ustanovení za proroka (Jer 1,5; Ez 2,3-5), dále přichází Hospodinova výzva prorokovi, aby se nebál odpůrců אֱלֹהֵי יִרְאָה (Jer 1,8; Ez 2,6) a vložení Hospodinova slova do Jeremiášových úst (Jer 1,9) je v Ezechielovi rozvinuto v bohatém obrazu pojídání Hospodinova svitku (Ez 2,8 – 3,3). Dále je zde společný sugestivní motiv ruky, která se k prorokovi vztahuje (Jer 1,9; Ez 2,9).

---

<sup>95</sup> Srov. shrnutí kapitoly význam „srdce“ v SZ.

Vehementně zdůrazňovaná nepodobnost mezi adresáty proroctví (Jeremiáš je podle Jer 1,5 poslán pro národy לְגוֹיִם נְבִיאָה, zatímco Ezechiel podle Ez 3,1.4 a zejm. Ez 3,5 je poslán k izraelskému domu) spíše naopak opět nasvědčuje závislosti obou textů. Zde je třeba konstatovat, že velikou měrou se na podobnosti obou textů podílí obecné pozadí<sup>96</sup>. Povolání proroka je totiž jednou z klasických forem SZ (Mojžíše: Ex 3; Gedeona: Sd 6,11-26; Samuela: 1 Sam 3; aj.), ale zejména si můžeme všimnout podobnosti obou našich textů se zprávou o povolání Izaiáše (Iz 6). Vykazuje mnohé podobnosti mezi našimi texty: historické zasazení (Iz 6,1), ustanovení za proroka (Iz 6,9), vztažení cherubovy/Hospodinovy ruky a motiv prorokových úst (Iz 6,6.7). Navíc s Jeremiášem sdílí pocit nehodnosti proroka (Iz 6,5; Jer 1,6) a následný Hospodinův zásah pro překonání této nehodnosti (Iz 6,6-7; Jer 1,7-8). S Ezechielem pak sdílí předchozí ohromující vidění Hospodinovy slávy (Iz 6,2-4; Ez 1,4-28) a motiv nenapravitelně zatvrzelého lidu (Iz 6,9-10; Ez 2,6-8). Závislost Ezechiela na Jeremiášovi můžeme však předpokládat i zde, protože výborně zapadá do schématu, jakým způsobem se objevují Jeremiášovy myšlenky v knize Ezechiel. Při izolovaném srovnání samotných zpráv o povolání bychom však pro takový závěr měli pramalou oporu a nebylo by jasné, zda Ezechielova zpráva vychází spíše z Jeremiáše, či z Izaiáše.

Dalším styčným bodem mezi knihami Jeremiáše a Ezechiela je vyhlášení **individuální odpovědnosti** v Jer 31,29n; Ez 18,2nn<sup>97</sup>. Jeremiáš zde cituje úsloví, které bylo pravděpodobně v Jeruzalémě (a snad i mezi exulanty) rozšířené a běžně používané: אָבוֹת אָכְלוּ בֶסֶר וְשָׂנִי בָנִים תִּקְהֶינָה *otcové jedli nezralé hrozny a zuby synů trnou*. U Ezechiela se toto úsloví cituje také, a to takřka do písmene stejně (liší se pouze ve fromě pf./impf. u slovesa אָכַל *jíst*). Pokud zvážíme dějinné okolnosti, za kterých mohlo toto úsloví zobecnět, pak je nasnadě že vzniklo krátce po tragédii zničení Jeruzaléma roku 586,<sup>98</sup> tedy autorem Jer 31,29n. nemohl být prorok Jeremiáš. Jde tedy zřejmě o dílo okruhu

<sup>96</sup> Vzdor Viewegerovi, který pokládá Jeremiášovu zprávu o povolání za sekundární legitimaci jeho božského poslání, kterou do do knihy vložili až jeho žáci. Srov. Vieweger, kap 4.1. Jedním z protiargumentů je úvaha nad různými charismatickými postavami u nichž je známa zpráva o povolání. Zvážíme-li např. povolání sv. Pavla, sv. Franiška z Assisi, Chiary Lubichové, nebo sv. Pia z Pietrelciny, pak je třeba říci, že je to naopak jejich povolání které obvykle stojí pevně v profilu jejich osobnosti a jde přitom o jejich vlastní historické svědectví. Navíc je třeba poukázat na to, že Jeremiášova pravost byla v době redakce spisu již dostatečně prokázána jeho proroctvím o zkáze Jeruzaléma a o návratu lidu po sedmdesáti letech a proto nebyl důvod dostatečně „vylepšovat“ jeho povolání.

<sup>97</sup> Srov. VIEWEGER DIETER: *op. cit.*, kap. 4.2 (76-84).

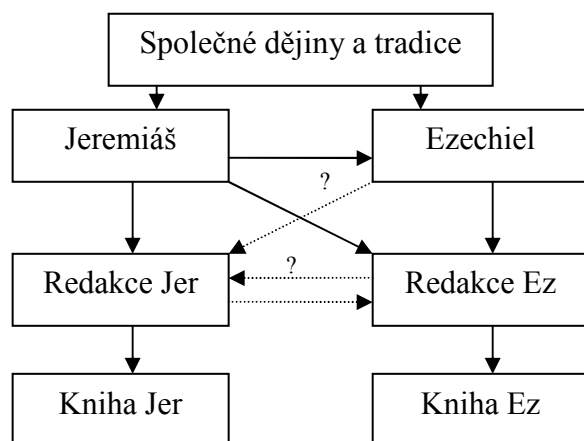
<sup>98</sup> Srov. LUNDBOM JACK R.: *op. cit.*, 463.

jeho žáků, o čemž svědčí i neslučitelnost takového pohledu s Jer 15,4, kde se zcela v deuteronomistickém duchu (srov. 2 Král 21,10-15; 23,26-27; 24,3-4) vyhláší zničení Jeruzaléma jako trest za hříchy krále Manaše (687 - 642 př. Kr.). Spornou otázkou zůstává, zda tyto spisovatele knihy Jeremiáše patřili k deuteronomistickému okruhu. Pro tuto variantu by například svědčila výpověď z Dt 24,16: „*Nebudou usmrcováni otcové za syny a synové nebudou usmrcováni za otce, každý bude usmrcen pro vlastní hřích.*“, nicméně proti stojí skutečnost, že v textu se odmítá zmíněná dtr koncepce trestání Jeruzaléma pro Manašeho hříchy.

Takto zpracovaný materiál pravděpodobně převzal Ezechiel a dále ho rozvedl, jak je pro něj typické (jiná rozvedení – např. oholení hlavy: Iz 7,20 – Ez 5,1nn.; nevěrné ženy: Jer 3,6-13 – Ez 23; Jer 6,14; 23,13-15.19-22.25-28.30n – Ez 13 atp.). Zůstává ve hře i eventualita, že by text byl ovlivněn obráceně, tedy, že by jeremiášovští redaktoři připojili Ezechielův výrok. Taková konstrukce se nezdá příliš pravděpodobná<sup>99</sup>, už jen proto, že reflexe úsloví je v Ezechielovi nepoměrně rozvinutější. Nicméně i tuto eventualitu je dobré zmínit pro to, abychom si dobře uvědomili, jaké způsoby ovlivňování textu je možno uvažovat. Rozbor tohoto úryvku je pro nás také přínosný proto, že se u Jeremiáše nachází v těsné blízkosti zaslíbení nové smlouvy (Jer 31,31-34).

## Závěr

Jak je vidět závislost Ezechiela na Jeremiášovi je velice spleť a mnohvrstevná.



Vztahy se sice odehrávají mezi „pouze“ čtyřmi subjekty: mezi proroky a okruhy jejich žáků, tedy jejich redaktory. Klademe-li si však otázku od koho pochází ta, či ona partie textu, kdo ji přejal, jak byla upravena, pak dostáváme celou řadu komplikovaných variant,

<sup>99</sup> LUNDBOM JACK R.: *op. cit.*, 459: „Verše 29-30 jsou častěji určeny jako pozdější, protože komentátoři (Duhm; Peake; Cornill; Volz; Rudolph; Hyatt; Holladay) vidí ve snižování přísloví o „kyselých hroznech“ závislost na Ezechielovi 18. To je, nicméně, přinejmenším nejisté.“

kteřé pŕipadají v úvahu. Pokud bychom chtěli navíc získat povědomí o tom, jakým způsobem se na formaci textů podílel deuteronomistický okruh a jak výsledné texty například upravila závěrečná redakce a navíc bychom měli zvážit odchylky zaviněné špatnou textovou tradicí, pak se ocitáme již před zcela nepřehlednou změti hypotéz a dohadů. Připočteme-li ke všemu ještě možnost, že některá místa, která se mohou jevit jako závislá, jsou si podobná pouze shodou okolností, pak je zřejmé, že vyslovit nějaké jednoznačné stanovisko je nad rámec této práce. S jistotou je možné formulovat snad jen několik tvrzení, která se mohou jevit až banálně: Výroky proroka Jeremiáš, jak byly vysloveny a v první fázi zachyceny, nejsou závislé na Ezechielovi. Je dokonce navíc možné, že ani celý výsledný text knihy Jeremiáše není závislý na Ezechielovi. Dále je zjevné, že text knihy Ezechiela je výrazně závislý jak na prorokovi Jeremiášovi, tak pravděpodobně i na nějaké fázi formace textu jeho knihy. Vzájemná závislost redakcí a jejich vztah k dtr okruhu je diskutabilní. Na druhou stranu by důkladná diskuse těchto otázek mohla snad přinést určité jednoznačné řešení, protože styčných bodů obou knih je k dispozici opravdu mnoho.<sup>100</sup>

Takovou práci se sice pokusil předvést Dieter Vieweger, avšak lze na ní mnoho zlepšit. Není správné, že svoji argumentaci nevede přímo k důvodům, proč určit nějakou textovou jednotku tak, či onak, ale často se odvolá na literaturu a spokojí se s tím, že si to tak některý z odborníků myslí. Avšak při úkolu, který si vytyčil, tedy při analýze všech styčných míst není možné zůstat na takové úrovni. Na místech však, kde dovede svoji agumentaci až k základům, často nebývá přesvědčivý a opírá se tak snad o intuici, či o nějakou blíže neurčenou metodiku. Zejména však je třeba mu vytknout, že nepracuje dostatečně s literární kritikou, která při dané problematice je jedním z mála objektivních záchytných bodů, přičemž právě konfrontace MT s LXX u Jeremiáše by mohla být velice plodná. Kritický rozbor dělá však výjimečně a tak dojde například k situaci, že zařadí „hlad, mor a meč“ z Jer 27,13 jako výrok pocházející od proroka Jeremiáše<sup>101</sup>, ačkoliv chybí v Jer<sup>LXX</sup> 34,13. Na druhou stranu je ovšem třeba přiznat, že i tak v monografii je vidět velké množství pečlivé práce a pro naši práci je příznivé, že oddíl o Jer 31,31-34; Ez 36,23-28 a souvisejících textech patří k těm kvalitnějším úsekům knihy.

---

<sup>100</sup> S obdobným problémem se potýkají vědci, když přenášejí rušený signál. Situace se řeší tak, že se daný signál pošle vícekrát, čímž se šumy vyruší a začne se vykreslovat přenášená informace. Lze mít za to, že při analýze velkého počtu styčných bodů by se daly eliminovat „šumy“ tj. vlivy špatné textové tradice, různosti přejímek a vyšlo by v patrnost kdo a jak s textem pracoval.

<sup>101</sup> VIEWEGER DIETER: *op. cit.*, 42 a 66. Přitom obecně se má za to, že text LXX, kde tato slova chybí, odráží původnější verzi knihy Jeremiáše.

## Srovnání úryvků Jer 31, 31-34 s Ez 36, 23-28

V této kapitole provedeme srovnání obou námi studovaných úryvků jednoduchou metodou. Projdeme Jeremiášův text slovo po slově, myšlenku po myšlence a budeme hledat, zda odpovídající slovo či myšlenku nalezneme také u v textu Ezechielově. Na závěr připojíme několik poznámek k pravděpodobné formaci obou textů.

### Porovnání textů

31a) הַיָּמִים בָּאִים הֵנָּה – *Hle, přicházejí dny*: Časové určení nemá v Ezechielovi obdobu. I když „přicházejí dny“ není ve skutečnosti žádné konkrétní ohraničení, přesto žádnou takovou indikaci časovosti u Ezechiela nenacházíme.

31b) נְאֻם יְהוָה – *výrok Hospodinův*: V Jer 31,31-34 se nalézají celkem 4×. V Ez 36,23 máme obdobný obrat: נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה – *výrok Pána Hospodina*, avšak textově ne zcela spolehlivě dosvědčen<sup>102</sup>. Výskyt těchto obrátů mj. prokazuje, že u obou textů jde o týž literární útvar, totiž o prorocký výrok.

31c) וְכִרְתִּי – *uzavřu*: כִּרַת se opakuje i v následujícím verši. V Ezechielovi nemá explicitní protipól.

31d) אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל – *s domem Izraelovým*: Zcela odpovídá Ez 36,22 – uvedení II. prorockého výroku. Adresátem je tedy v obou případech Izraelův dům. Sice jsme se tímto odkázali mimo hranice námi vymezeného textu Ez 36,23-28, ale tyto hranice jsme vytvořili poněkud uměle a v. 22 je bezpochyby v organické jednotě s naší textovou jednotkou.<sup>103</sup>

31e) וְאֶת־בֵּית יְהוּדָה – *a s domem Judovým*: V Ezechielovi není. Nutno připomenout, že se u Jeremiáše možná jedná o vsuvku.<sup>104</sup>

31f) בְּרִית – *smlouvu*: Zde vymezený Ezechielův text sice termín בְּרִית – *smlouva* neobsahuje, přesto bývá pokládán za stěžejní pro teologii smlouvy v rámci celého SZ<sup>105</sup>.

---

<sup>102</sup> Srov. výše - textová kritika Ez 36,23-28.

<sup>103</sup> Srov. problematiku vymezení zkoumaného textu na začátku kapitoly Nové srdce a nový duch – exegeze Ez 36,23-28.

<sup>104</sup> Srov. Textová kritika v kapitole Nová smlouva – exegeze Jer 31,31-34.

<sup>105</sup> Tato skutečnost se odráží například v tom, že dokument PBK: *Židovský svatý národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli* se při pojednání o tématu „smlouva“ odvolává právě na Ez 36, 26-27 (čl. 39) a v kolektivním díle *Od Abraháma k nové smlouvě* je celá jedna ze sedmi kapitol věnována Ez 36,16-38 (přičemž jen tři z kapitol jsou ze SZ). Je proto škoda, že PETR CHALUPA o tomto úryvku nepojednává

Idea smlouvy je zde totiž implicitně vyjádřena jednak obyváním země dané otcům (vv. 24,28), dále výhradní službou Hospodinu (v. 25), životem podle příkázání a nařízení (v. 27) a dokonce i formulí smlouvy (v.28). Můžeme bez váhání tvrdit, že „smlouva“ je pro oba texty zároveň klíčovým tématem i vzájemným pojítkem.

31g) **חֲדָשָׁה** – *novou*: Dalším zásadním pojítkem obou textů je „novost“ obou zaslíbení. Výskyt stejného termínu (u Ezechiela ve v. 26 dokonce dvakrát) je vzhledem k jeho vzácnosti ve SZ jistě signifikantní<sup>106</sup>. Navíc v obou textech je přítomno ostré vymezení se vůči „starému“: u Jeremiáše výrazy **לֹא כַבְרִית** – *ne jako smlouvu* (tj. ne jako starou smlouvu) a  $2\times$  **לֹא עוֹד** – *již ne* (tedy, ne jako za staré smlouvy). Třebaže Ezechiel neoznačuje „srdce kamenné“ výslovně jako staré, přece jen mu tento predikát musíme nevyhnutelně přisoudit. Pokud Hospodin říká: „dám vám srdce nové“, což se vysvětluje dvojicí úkonů „odstráním srdce kamenné z vašeho těla a dám vám srdce z masa“, pak s železnou logikou musíme uzavřít, že odstraní srdce staré.

32a) **לֹא כַבְרִית** – *ne jako smlouvu*: Viz 31g).

32b) **אֲשֶׁר כָּרַתִּי** – *kterou jsem uzavřel*: Nemá protějšek; viz 31c).

32c) **אֶת־אֲבוֹתָם** – *s jejich otci*: V Jeremiášovi jde o odkaz na generaci exodu a v Ezechielovi máme ve v. 28 také zmínku o otcích, kterým Hospodin dal zemi (**לְאַבְתֵּיכֶם** **הָאֶרֶץ**). Spojitost je tedy nabíledni. Odkaz na otce v obou případech dodává vážnost a posvátnost prorockým výrokům a jedná se navíc pravděpodobně o tu samou generaci otců. Rozdíl mezi oběma formulacemi – u Jeremiáše se s otci uzavřela smlouva, zatímco u Ezechiela je vzpomenut dar země – nemůžeme, ve smyslu toho, co bylo řečeno k 31f), považovat za nikterak závažné.

32d) **בַּיּוֹם** – *v den*: viz 31a).

32e) **הֶחֱזִיקִי בְיָדָם לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם** – *uchopil jsem je za ruku, abych je vyvedl ze země egyptské*: Má svůj dobrý odraz v Ez 36,24: **אֶתְכֶם מִכָּל־הָאֲרָצוֹת** **וְלִקְחָתִי אֶתְכֶם מִן־הַגּוֹיִם וְקִבַּצְתִּי** **אֶתְכֶם מִכָּל־הָאֲרָצוֹת** – *Vezmu vás z pronárodů, shromáždím vás ze všech zemí*. Jeremiáš sice odkazuje na exodus, který se uskutečnil již mnoho staletí

---

v kapitole „5.6 Kniha proroka Ezechiele“ ve své monografii *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin*.

<sup>106</sup> Adjektivum **חדש** se vyskytuje v celém SZ jen 53×. V knize Ezechielově jej nalezneme jen zde a ve verších očividně závislých (Ez 11,19; 18,31).

předtím, zatímco Ezechiel mluví o budoucím návratu, přesto jde konceptuálně o tentýž proces. Téma ruky však u Ezechiela chybí.

32f) אֲשֶׁר־הִקְמָה הִפְרוּ אֶת־בְּרִיתִי – *jenže oni moji smlouvu porušili*: V době sestavení textu Ezechielova prorockého výroku byla porušená smlouva již těžce doléhající realitou, neboť lid již postrádal veškerá její zaslíbení: lid byl rozptýlen mimo zemi, chrám byl zničen a davidovská dynastie padla. Smlouva byla zrušena pro hřích lidu, pro modloslužbu a pro prolitou krev. V Ez 36,23-28 sice není nic psáno o zrušení smlouvy, ale celý tento úsek je koncipován jako lék na situaci vykreslenou v Ez 36,17-21,<sup>107</sup> která obsahově velice dobře odpovídá porušené smlouvě.

32g) וְאַנֹכִי – *ačkoliv já*: Delší forma zájmena אֲנִי *já* se vyskytuje mimořádně<sup>108</sup> i v Ez 36,28. Tato shoda by mohla posloužit jako poměrně pádný argument pro prokázání textové závislosti obou úryvků.

32h) בָּעֲלֹתַי בָּם – *byl jsem jejich pánem*: Pokud se zaměříme na význam slova בָּעֲלֹתַי jako na *byl jsem manželem*, pak obdobnou myšlenku najdeme u Ezechiela až daleko od naší textové jednotky – v Ez 6,32. Pokud se zaměříme na בָּעֲלֹתַי jako na slovní hříčku s vlastním jménem בַּעַל *Baal*, pak jméno tohoto božstva se v knize Ezechielově nevyskytuje již vůbec.

32i) נְאֻם־יְהוָה – *výrok Hospodinův*: Viz 31b).

33a) כִּי זֹאת הַבְּרִית – *neboť toto (bude) smlouva*: Viz 31f).

33b) אֲשֶׁר אֶכְרַת – *kterou uzavřu*: Viz 31c).

33c) אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל – *s domem Izraelovým*: Viz 31d).

33d) אַחֲרֵי הַיָּמִים הָהֵם – *po těch dnech*: Viz 31a).

33e) נְאֻם־יְהוָה – *výrok Hospodinův*: Viz 31b).

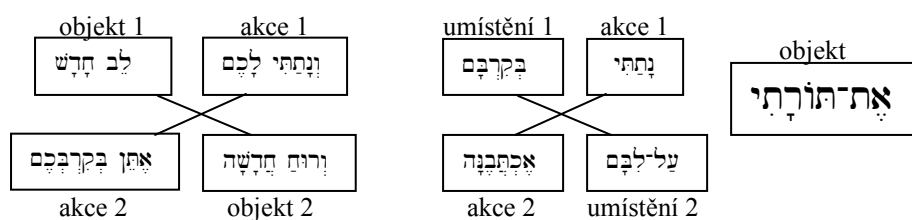
33f) Narážíme na první chiasmus. Jde o pozoruhodnou formální shodu, která spočívá v tom, že v obou textech se vyskytují právě dva chiasmy. Zaměříme se na první dvojici:

---

<sup>107</sup> Srov. výše – porovnávání I. a II. výroku (Ez 36,17-21 a Ez 36,22-32).

<sup>108</sup> Srov. Textová kritika v kapitole Nové srdce a nový duch – exegeze Ez 36,23-28.





Formálně si odpovídají pouze ve vnějších prvcích chiasmů – v akci. Jer: dám-napíšu; Ez: dám-dám. Naproti tomu vnitřní prvky chiasmu u Jeremiáše se vztahují k umístění: do nitra - na srdce, zatímco u Ezechiela k objektu, který bude dán: nové srdce - nového ducha, ale i tak si tyto odpovídají terminologicky.

נָתַתִּי – *dám*: slovo<sup>109</sup> vyskytující se v Ez 36,23-28 4× je základní akcí, kterou koná Hospodin. Je tak podtržena unipolarita smlouvy, kde Hospodin dává a lid pouze přijímá.

33g) אֶת־תּוֹרָתִי – *svůj zákon*: Má svůj protějšek u Ezechiela v termínu אֶת־רוּחִי – *svého ducha*. Jde o docela odvážnou úvahu, ke které vede skutečnost, že všechny ostatní termíny v chiasmech se dají spárovat celkem mechanicky. Formálně si obraty odpovídají dokonale skrze akuzativní znak אֶת a zájmenný suffix 1. os. sg. Otázka je, nakolik se תּוֹרָה *zákon* dá ztotožnit s רוּחַ *duchem*. Každopádně lze „zákon“, který je v Jeremiášově zaslíbení tak hluboce interiorizován, významově považovat za velice blízký „duchu“. Apoštol Pavel tak vidí zákon nové smlouvy jako zákon ducha, který klade silně kontrastně proti zákonu Mojžišovu (srov. 2 Kor 3, 3.6; Řím 8,2). Pro ztotožnění „zákona“ v Jer 31,33 s duchem v Ez 36,26n. najdeme oporu i v literatuře<sup>110</sup>.

33h) בְּקִרְבְּכֶם – *do jejich nitra*: Má svůj odraz v בְּקִרְבְּכֶם – *do vašeho nitra*. Shoda je zde tak zřetelná, že snad nevyžaduje dalšího komentáře.

<sup>109</sup> gramatické varianty (chybějící konsekutivní waw u Jeremiáše a imperfektní forma אֶתֵּן) jsou diskutovány již v příslušných pasážích exegeze.

<sup>110</sup> VIEWEGER DIETER: *op. cit.*, 88, pod poznámkou 434 se odkazuje na HAAG HERBERT: *Was lehrt die literarische Untersuchung des Ezechiel-Textes? Eine philologisch-theologische studie*, Diss., Freiburg/Schweiz 1943, s.45. Ten pokládá záměnu zákona, který vkládá Bůh u Jeremiáše do srdce, za ducha Božího u Ezechiela za „záměrný synonymický paralelismus“. K podobnému pojetí se přiklání i Vieweger sám.

33i) וְעַל-לְבָבָם – *a na jejich srdce*: Srdce, na kterém je zapsaná tóra, jak se o něm píše v knize proroka Jeremiáše dobře odpovídá novému srdci z masa, jak je podáno v knize Ezechielově.

33j) אֶכְתְּבֶנָה – *napišu*: Protějšek psaní zákona do srdce nacházíme u Ezechiela v dávání (נתן) nového srdce.

33k) וְהָיִיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים וְהָיָה יְהוָה לִי לְעָם – *a budu jim Bohem a oni mi budou lidem*: Formule smlouvy, která je velice podobně zachycena v Ez 36,28: וְהָיִיתֶם לִי לְעָם וְאֲנִי אֶהְיֶה לָכֶם לְאֱלֹהִים – *a budete mým lidem a já budu vaším Bohem*: Vzájemné odlišnosti (opačné pořadí smluvních stran, sloveso היה v odlišných gramatických tvarech) můžeme naprosto zanedbat jako marginální, neboť smysl výpovědi je naprosto totožný.

34a) וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד אִישׁ אֶת-רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת-אָחִיו לְאֵמֹר דַּעוּ אֶת-יְהוָה – *a již nebude nikdo učit svého bližního ani nikdo svého bratra: „Poznej Hospodina!”*: O výuce, bližních a bratrech není v Ez 36,23-28 ani řeč, ani tato myšlenka tam není přítomna implicitně. Jde tak o nejrozsáhlejší úsek, v Jer 31,31-34, který nenachází v Ez 36,23-26 svůj protějšek. Souvislost mezi texty tak nacházíme pouze v příkrém kontrastu mezi starými a novými pořádky, ale o tom jsme již mluvili ad 31g).

34b) כִּי-כֹלָם יֵדְעוּ אוֹתִי – *vždyť všichni mě budou znát*: Co do slov se velmi podobá Ez 36,23: וְיֵדְעוּ הַגּוֹיִם כִּי-אֲנִי יְהוָה – *a poznají národy, že já jsem Hospodin*, ovšem význam obou úseků je odlišný a neměli bychom propadnout lacinému závěru, že jde jednoznačně o odpovídající si obraty. Zatímco u Jeremiáše je patrně míněno jakési habituální poznání lidu, u Ezechiela je spíše míněn úžas pohanů nad Hospodinovým jednotlivým skutkem. Ale i tak je možné připustit, že se oba významy do jisté míry prolínají a že jsou snad na sobě i textově závislé.

34c) לְמִקְטָנָם וְעַד-גְּדוֹלָם – *od malého až po velkého*: V Ez 36,23-28 bez obdoby.

34d) נְאֻם-יְהוָה – *výrok Hospodinův*: viz 31b).

34e) Ocitáme se před druhým chiasmem, který myšlenkově odpovídá prvnímu chiasmu z Ez 36,23-28.



Tato vzájemná vazba je daleko přímočařejší, než vztah chiasmů, o kterých jsme pojednali ad 33f) Můžeme zcela mechanicky spárovat jednotlivé prvky chiasmů, jak jdou po sobě: וְטָהַרְתֶּם - אֶסְלַח – *odpustím - budete čisti*; מִכָּל טְמֵאוֹתֵיכֶם - לְעֹנָם – *jejich hřích - od všech vašich nečistot*; וּמִכָּל-גְּלוּלֵיכֶם - וּלְחַטָּאתָם - *a na jejich vinu - a ode všech vašich hnusných model*; לֹא אֶזְכֶּר-עוֹד - אֶטְהַר אֶתְכֶם - *již nevzpomenu - očistím vás*.

## Závěr

Jeremiášův výrok můžeme datovat do raně exilní doby, protože jeho hlavní náplní je zaslíbení porušené smlouvy. Porušenou smlouvou se tu ovšem rozumí zničený chrám, vyhnání ze země a konec davidovské dynastie. Odvozený Ezechielův výrok musíme datovat do doby ještě o mnoho pozdější (srov. textová kritika). Je dobré si uvědomit, že Jer 31,31-34 byl nejprve převzat do Ez 11,19-20,<sup>111</sup> přičemž je pravděpodobné, že tyto dva verše fungovaly jako vstupní brána jeremiášovské tradice pro ohlášení spásy Izraeli nejen v Ez 36,23-28, ale i v příbuzných Ezechielových textech o věčné smlouvě – Ez 16,60; 37, 26<sup>112</sup>.

Závěrem lze konstatovat, že se Ez 36,23-28 obsahuje četné přejímky z Jer 31,31-34 a tento text takřka celý vyčerpává, avšak také jej i dále rozvádí. Zajímavé je dále i to, že veliká většina výrazů a obrátů je nějakým způsobem převedena, takže text v knize Ezechielově činí dojem, jako by jeho pisatel z Jeremiáše opisoval, ale chtěl dát textu zároveň novou formu. S takovým postupem jsme se při zpracovávání Jeremiášových myšlenek do Ezechielova textu již vícekrát setkali v minulé kapitole (např. při vyhlášení individuální odpovědnosti).

---

<sup>111</sup> Srov. Srovnání Ez 36,26-28 s textem Ez 11,19-20

<sup>112</sup> Srov. VIEWEGER DIETER, *op.cit.*, 98; odvolává se na LEVIN CHRISTOF: *Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt*, Göttingen, 1985, 207n.

## Porovnání výsledků práce s formulcí Papežské biblické komise

Roku 2001 vydala Papežská biblická komise dokument „Židovský svatý národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli.“<sup>113</sup>, který si klade za cíl prozkoumat otázku, „jaké vztahy stanoví křesťanská Bible mezi křesťany a židovským národem.“ (č.1). Mezi jiným, pojednává dokument o základních tématech Písem židovského národa a jejich přijetí ve víře v Krista – o Božím zjevení, vyvolení Izraele, Zákonu, aj. Jedním z těchto témat je i smlouva (č. 37-42). Její historie se zde sleduje od Noema (Gn 9,8-17) a Abraháma (Gn 15,1-21; 17,1-26). Velmi pečlivě se probírá smlouva na Sinaji (Ex 19,4-8; aj.), smlouva v dtr knihách a na přelomu SZ a NZ stojí právě odstavec o nové smlouvě (č. 39), který se tématicky silně dotýká naší práce a proto jej prozkoumáme podrobněji a jeho formulaci zhodnotíme na základě výsledků této práce.

Odstavec č. 39 začíná: „*V době Jeremiášově se neschopnost Izraele zachovávat sinajskou smlouvu projevila tragickým způsobem, když přivodila dobytí Jeruzaléma a zničení chrámu.*“ Takové vidění velice dobře charakterizuje dtr pojetí dějin. Pravděpodobně byla hrůza dobytí Jeruzaléma a zničení chrámu tak šokující, že se zrušení smlouvy jeví jako nejlogičtější vysvětlení, proč Hospodin své svaté město a svůj pahorek neochránil. Takové vysvětlení ovšem klade otázku, proč Hospodin trestá Jeruzalém za hříchy krále Manaše až po takové době, ačkoliv mezitím proběhla reforma krále Jošiáše, během které se lid obrátil a chrám byl vyčištěn. Tyto pochybnosti nacházejí svoji ozvěnu v přísloví, které kolovalo mezi lidem: „*Otcové jedli nezralé hrozny a synům trnou zuby.*“ (Jer 31,29). Je tedy dobré si uvědomit, že ve skutečnosti to ani nebyla doba Jeremiášova, kdy lid nějak výrazně nezachovával smlouvu, ale spíše to byla doba Jeremiášova, kdy neschopnost lidu zachovávat smlouvu přivodila dobytí Jeruzaléma a zničení chrámu.

„*Tehdy se však ukázala Boží věrnost vůči jeho lidu příslibem »nové smlouvy«,[...].*“ Data Jer 31,31-34 do raně poexilní doby plně odpovídá našemu pojetí<sup>114</sup>.

S dalšími vyjádřeními komise o „zvnitřnění“, napsání zákona do srdcí, vzájemné sounáležitosti jednotlivců s Hospodinem a odpuštění hříchů nelze jinak, než souhlasit.

Následující odstavček pak zaujme naši pozornost nejvíce, protože se týká právě srovnání Jer 31,31-34 s Ez 36,26-27, tedy více méně tématem této práce:

---

<sup>113</sup> Commission Pontifical Biblique: *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Libreria Editrice Vaticana 2001; k dispozici na [www.vatican.va](http://www.vatican.va) [28.4.2009].

<sup>114</sup> Srov. výše – závěr kapitoly Srovnání úryvků Jer 31, 31-34 s Ez 36, 23-28.

*„Výraz »nová smlouva« se pak už dále ve Starém zákoně nevyskytuje, ovšem jeden výrok knihy Ezechielovy je zřetelným prodloužením výroku Jer 31,31-34, protože ohlašuje Izraelovu domu dar »nového srdce« a »nového ducha«, což bude Duch Boží, který zabezpečí poslušnost vůči Božímu zákonu. (pozn 137.: Ez 36,26-27; srov. 11,19-20; 16,60; 37,26).“*

To, že výraz „nová smlouva“ se jinde v SZ nevyskytuje je jasný fakt. Vidět Ez 36,26-27 jako zřetelné prodloužení výroku Jer 31,31-34 není zcela triviální úvaha, ale jak jsme ukázali v naší práci, tento náhled je naprosto správný a dokonce jen stěží zpochybnitelný. O asociaci „nové smlouvy“ s „novým srdcem“ a „novým duchem“ jsme již mluvili v kapitole Porovnání textů ad 31f) a o vztahu ducha a poslušnosti – viz komentář k Ez 32,26. Stejně tak volba souvisejících textů v pozn. 137 je provedena velice uváženě.

Nezbývá, než uzavřít, že text Papežské biblické komise je nesmírně kvalitně zpracovaný a je v něm pečlivě vážena každá věta. Připomíná miniaturu, jejíž preciznost oceníme až při velice podrobném zkoumání, jako jsme to učinili my nyní – s vahou celé této práce jsme se opřeli proti jedinému odstavečku dokumentu, který zcela obstál.

## Závěr

V práci jsme provedli zevrubnou analýzu a vzájemné porovnání dvou význačných úryvků SZ: zaslíbení nové smlouvy (Jer 31,31-34) a zaslíbení nového srdce a nového ducha (Ez 36,23-28). Oba úryvky spojují především témata „srdce“ a „smlouvy“.

Při zkoumání pojmu „srdce“, jak je užit ve Starém Zákoně, jsme dospěli k zjištění, že označuje reprezentativní střed, ať již střed národa, člověka, zvířete, nebo dokonce Hospodina. Srdce člověka ve SZ má význam jeho celé osobnosti, je sídlem jeho citů a svědomí, je oblastí ve které se děje komunikace s Bohem a naproti tomu, jak se užívá slovo „srdce“ v českém jazyce je i sídlem paměti, rozhodování a plánování. Srdce člověka bývá ve Starém zákoně často zpupné a zatvrzelé a to zejména v rámci prorockých knih Jeremiáše a Ezechiela. Z tohoto důvodu je obměna srdcí právě u těchto proroků tak silnou výpovědí – v jejich myšlenkovém světě jsou tóra vepsaná do srdce, resp. výměna kamenného srdce, radikální proměnou, doslova odražením se ode dna propasti lidské vzpurnosti a přechodem k novému životu podle Ducha Božího. Tato myšlenka nachází svoji ozvěnu i v rámci novozákonních spisů, zejména u sv. Pavla: *„Není však napsán inkoustem, ale Duchem živého Boha, ne na deskách kamenných, ale na (jiných) deskách: v lidských srdcích. [...] On nám také dal schopnost sloužit nové smlouvě, která (nespočívá) v liteře, ale v duchu.“* (2 Kor 3,3b.6a – ČKP).

Téma smlouvy (בְּרִית) je jedním z centrálních pojmů, které jdou napříč celým Starým Zákonem. Jeremiášův úryvek však mezi jinými SZ texty výrazně vyniká svým zaslíbením nové smlouvy a text Ezechielův jej následuje v těsné blízkosti – ačkoliv se v něm „smlouva“ nevyskytuje jako termín, přece je konceptuálně přítomna a je vyjádřena sugestivními obrazy: dary nového srdce a nového ducha. Ježíš Kristus naplňuje toto zaslíbení, když uzavírá „novou smlouvu“ ve své krvi (srov. Lk 22,20; 1 Kor 11,25).

Literární závislost mezi oběma úryvky je nepopiratelná a je zřejmé, že Ezechielův text vychází z Jeremiáše a téměř celý ho vyčerpává. Oba prorocké výroky mají stejná stěžejní témata a oba operují s obdobnou terminologií: לֵב *srdce*, קֶרֶב *nitro*, תָּן *dávat*, aj.; setkáváme se s obdobnou myšlenkovou strukturou: spojujícími jsou zejména proměna nitra a interiorizace Božích zákonů, ale také kontrast mezi starým a novým, odkaz na „otce“ a očištění od hříchů. Dále oba úryvky vykazují stejné formální a stylistické prostředky: v obou případech jde o Boží výrok, oba používají archaického zájmena אֲנִי *já*, oba jsou adresovány domu Izraelskému, v obou se setkáváme s dvěma chiasmy, které si významově odpovídají a oba výroky obsahují stvrzení formy Božího výroku: נְאֻם־יְהוָה *výrok*

*Hospodinův*. Původ takové závislosti lze ovšem objasnit jen stěží. Dospěli jsme jen k závěru, že ani jeden z úryvků nepochází od proroka samého, ale že jsou dílem pozdější redakční práce. Dále jsme přijali jako pravděpodobnou teorii, že ohlášení spásy skrze novou smlouvu našlo svůj vstup do Ezechielovy knihy nejprve skrze Ez 11,19-20. Další specifikace způsobu, jak Jeremiášův úryvek ovlivnil úryvek Ezechielův by byla velice nejistá. Mohla by snad pomoci důkladná analýza, která by srovnala celé knihy Jeremiáše a Ezechiela a vrhla více světla na otázku ohledně formace těchto knih, avšak jde o natolik spleťtíou problematiku, že dodnes v ní není jasno. Je dokonce vcelku možné, že stopy po takové formaci již zavlá čas a dnes již není možné rozkrýt, jakými cestami se ubíraly jednotlivé části obou knih.

V práci jsme na závěr konfrontovali výsledky bádání s formulací dokumentu Papežské biblické komise a museli jsme konstatovat, že dokument je nesmírně pečlivě a fundovaně sestaven. Nejen, že v dokumentu není nic, s čím bychom museli nesouhlasit, ale navíc je sepsán velice promyšleně, takže jeho hodnotu lze docenit až při nesmírně podrobném čtení. Je tedy vidět, že námi zkoumané úryvky – Jer 31,31-34 a Ez 36,23-28 – mají v sobě velikou teologickou hloubku a jejich platnost se nevyčerpává příchodem nové smlouvy v Ježíši Kristu, ale nesou v sobě nadčasové spirituální poselství o tom, že proměna srdce je možná. Jak proměna srdce lidu Izraele, tak jako proměna srdce našeho.

## Seznam použité literatury

### Prameny

*Bible Česká, svazek III. Isajáš – Knihy Machabejské*, HEJČL JAN, Praha 1925.

*Bible, Písmo svaté Starého a Nového Zákona včetně deuterokanonických knih*, Česká biblická společnost, Praha 1996<sup>7</sup>. (ČEP)

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ediderunt ELLIGER K. et RUDOLPH W., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990<sup>4</sup>.

*Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, recensuit WEBER ROBERTUS OSB & ALII, Stuttgart 1983<sup>3</sup>.

*Biblia Hebraica*, edidit RUD. KITTEL, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1962<sup>13</sup>.

*Český národní korpus – DIAKORP*, Ústav Českého národního korpusu FF UK, Praha 2005, dostupný z WWW: <<http://www.korpus.cz>>

*Český národní korpus – SYN2000*, Ústav Českého národního korpusu FF UK, Praha 2000, dostupný z WWW: <<http://www.korpus.cz>>

*Český národní korpus – SYN2005*, Ústav Českého národního korpusu FF UK, Praha 2005, dostupný z WWW: <<http://www.korpus.cz>>

*Český národní korpus – SYN2006PUB*, Ústav Českého národního korpusu FF UK, Praha 2006, dostupný z WWW: <<http://www.korpus.cz>>

*Denní modlitba církve II.*, Praha 1987.

*Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Praha, 1995.

*Jeruzalémská bible*, pracovní vydání, Krystal OP, 1992-2008

*Křestní obřady*, ČBK, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 1999<sup>2</sup>.

*La Bible de Jérusalem*, Les Éditions du Cerf, 1973.

*Nový Zákon*, sekretariát České liturgické komise, Praha, 1989.

*Septuaginta*, RAHLFS ALFRED (ED.), Stuttgart, 1979

*The New Jerusalem Bible*, Doubleday, New York, 1985.

SV. BENEDIKT Z NURSIE: *Řehole Benediktova*, Benediktinské arcidiákonství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, Praha 1998.

JAN OD KŘÍŽE: *Temná noc*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1995.

LISOWSKY GERHARD: *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1993.



## Literatura

Ottův slovník naučný, Desátý díl „Gens-Hedwigia“, J. Otto, Praha 1896.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie, <www.wikipedia.org > [1.5.2009].

ALLEN LESLIE C.: *Ezekiel 20-48*, Nashville 1990 (WBC 29).

BOADT LAWRENCE: *Ezekiel* (NJBC n.20).

COURTIER GUY P.: *Jeremiah* (NJBC n.18).

DILLARD B. RAYMOND, LONGMAN III. TREMPER: *Úvod do Starého zákona, Návrat domů*, Praha 2003.

DOUGLAS J.D. et alii: *Nový biblický slovník*, Návrat domů, Praha 1996.

LÉON-DUFOUR XAVIER: *Slovník biblické teologie*, Řím, 1991.

FABRY HEINZ-JOSEF: לֶבֶב *lēb*, in: BOTTERWECK JOHANNES G., RINGGREN HELMER, FABRY HEINZ-JOSEF (ED.): *Theological Dictionary of the Old Testament, Volume VII k<sup>e</sup>- \*lyš*, Michigan 1995.

GESENIUS WILLIAM, ROBINSON EDWARD, BROWN FRANCIS, DRIVER S.E., BRIGGS CHARLES A.: *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907. (HALOT)

GREENBERG MOSHE: *Ezekiel 21-37*, Doubleday New York, London, Toronto, Sydney, Auckland 2004 (AB 22B).

HILLERS D.R., *Covenant: The history of a biblical idea*, Baltimor 1969.

CHALUPA PETR: *Aktualizace smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin*, in: LADISLAV TICHÝ, PETR CHALUPA, PETR MAREČEK, GABRIELA IVANA VLKOVÁ, STANISLAV PACNER: *Od Abraháma k nové smlouvě*, Olomouc 2007.

CHALUPA PETR: *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin*, Olomouc 2008.

JOÜON PAUL, MURAOKA T.: *A Grammar of Biblical Hebrew, Part One: Syntax, Part Two: Morphology*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1993.

JOÜON PAUL, MURAOKA T.: *A Grammar of Biblical Hebrew, Part Three: Syntax*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1993.

KOEWN GERARD L., SCALISE PAMELA J., SMOTHERS THOMAS G.: *Jeremiah 26-52*, Nashville 1995 (WBC 27).

KROPÁČEK LUBOŠ: *Duchovní cesty islámu*, Vyšehrad, Praha 2003<sup>3</sup>.

LUNDBOM JACK R., *Jeremiah 21-36*, Doubleday, New York 2004 (AB 21B).

MARTINI C. MARIA: *Una voce profetica nella città*, Centro Ambrosiano, Casale Monferrato 1993, 160.

- MONTANARI FRANCO, *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino, 1995.
- PACNER STANISLAV: *Nová smlouva (Jer 31,31-34)*, in: LADISLAV TICHÝ, PETR CHALUPA, PETR MAREČEK, GABRIELA IVANA VLKOVÁ, STANISLAV PACNER: *Od Abraháma k nové smlouvě*, Olomouc 2007.
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 2004.
- SMITH NORMAN H., *Notes on the Hebrew Text of Jeremiah*, The Epworth Press, London 1945.
- Starozákonní překladatelská komise: *Výklady ke Starému Zákonu III.*, Kostelní Vydří 1998.
- Starozákonní překladatelská komise: *Výklady ke Starému Zákonu IV.*, Kostelní Vydří 1998.
- TKACIK ARNOLD J.: *Ezekiel*, in: BROWN, FITZMAYER, MURPHY: *The Jerome Biblical Commentary*, Geoffrey Chapman, London; Dublin; Melbourne, 1970
- VIEWEGER DIETER: *Die literarischen Beziehungen zwischen den Büchern Jeremia und Ezechiel*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1993 (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums; Bd. 26).
- VLKOVÁ GABRIELA IVANA: *Nové srdce a nový duch (Ez 36,16-38)*, in: LADISLAV TICHÝ, PETR CHALUPA, PETR MAREČEK, GABRIELA IVANA VLKOVÁ, STANISLAV PACNER: *Od Abraháma k nové smlouvě*, Olomouc 2007.
- WIDIMSKÝ FRANTIŠEK.: *Německo-český a česko-německý slovník*, Praha 1970.
- ZERWICK MAX, SJ: *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1993<sup>4</sup>.

## Seznam použitých zkratek

### Slovníky a komentáře

AB	The Anchor Bible
HALOT	Hebrew and English Lexicon of the Old Testament
TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament
NBS	Nový biblický slovník
NJBC	BROWN Raymund E., FITZMAYER Joseph A., MURPHY E. Roland, <i>The New Jerome Biblical Commentary</i> , Geoffrey Chapman, London 2000 <sup>2</sup>
VSZ	Výklady ke Starému Zákonu
WBC	Word Biblical Commentary

### Verze a překlady písma

BBE	The Bible in Basic English, podle Bibleworks
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BHK	Biblia Hebraica (KITTEL)
BKR	Bible kralická
ČKP	Český katolický překlad
ČEP	Český ekumenický překlad
JB	Jeruzalémská bible
Jer <sup>LXX</sup>	Septuagintní verze knihy proroka Jeremiáše
LXX	Septuaginta
MT	Masoretský text
VUL	Vulgáta
KJV	King James Version, podle Bibleworks
NIV	New International Version
NRS	New Revised Standart Version
TOB	Traduction Oecuménique de la Bible

### Jiné zkratky

dtr	deuteronomistický
k.	kapitola
kk.	kapitoly
LG	Lumen gentium, konstituce II. vatikánského koncilu.
n.	následující (sg.)

nn.	následující (pl.)
NZ	Nový Zákon
op. cit.	opus citatus
SYN2000	Synchronní korpus českého jazyka z roku 2000
SYN2005	Synchronní korpus českého jazyka z roku 2005
SYN2006pub	Synchronní korpus publicistických textů českého jazyka z roku 2006
SZ	Starý Zákon
v.	verš
vv.	verše
zkratky biblických knih podle ČKP	

## Summary

This paper compares two passages – Jer 31:31-34 and Eze 36:23-28 – which are very close to each other. Both are prophetic speeches to the house of Israel and their key themes are *covenant* and *renewal of heart*. First, the biblical term לֵב *heart* is analysed, then the exegesis of both passages is proceeded with the use of common dictionaries (TDOT, HALOT) and commentaries (AB, Jerome's Biblical Commentary, WBC). Then a comparison of the passages is made, considering also comparison of the whole books. Finally the paper confronts its outcome with the document of PBC: The Jewish People and their Sacred Scriptures in the Christian Bible, which treats this subject shortly.

### Keywords:

Jeremiah - Ezekiel - covenant - heart

celkem 122 848 znaků (=68,2 normostran).