

## PŘEDMLUVA

Podnětem k sepsání této studie byly časté duchovní rozhovory s lidmi, kteří za svůj hlavní životní a náboženský problém označovali ztrátu důvěry k blízkému člověku, nebo dokonce i k Bohu. Zdálo se tedy vhodné prozkoumat, co na toto téma říká Bible.

A již při zběžné rešerši se ukázalo, že se jedná o téma velmi nosné, ba přímo jedno z klíčových témat teologie Starého zákona. Protože však množství relevantních textů je obrovské a rozbor míst celého Starého zákona by vedl k vytvoření monumentálního díla, rozhodl jsem se omezit pozornost na rozbor textů Pentateuchu.

Vzhledem ke striktně vědecké povaze této studie nebylo možné zabývat se mnoha desítkami textů Pentateuchu, které téma důvěry obsahují pouze implicitně. Nutně by to totiž vedlo k určité subjektivnosti při posuzování charakteru textů. Studie proto vychází z analýzy všech verbálních i nominálních syntagmat hebrejského i řeckého textu celého Starého zákona označujících důvěru, tj. včetně vazeb, které se vyskytují pouze mimo Pentateuch nebo jen v mimokanonických knihách Septuaginty. Tato syntagmata jsou pak dále rozčleněna podle jednotlivých sloves a substantiv.

Úvodní přehled pak ústí do komplexní teologické analýzy biblické důvěry jako spolehnutí a pocitu bezpečí, bázně a předpokladu náboženské víry. Pro větší přehlednost je tato analýza po obecném úvodu vnitřně členěna podle jednotlivých sémantických kořenů a později podle svého subjektu a objektu. Pozornost se soustředí primárně na kořeny hebrejské a sekundárně na kořeny řecké. Jednotlivé kořeny jsou pak dále členěny podle významných biblických postav.

Východiskem důvěry Izraelity v Boha je především skutečnost, že jeho Bůh vyniká věrností a důvěryhodností a že spoléhání pouze na své síly se historicky ukázalo jako pošetilé.

Studie se neomezuje pouze na filologický nebo literárně–historický rozbor textu, nýbrž analyzuje také psychologická východiska důvěry, ať už se jedná o bazální důvěru v člověka, nebo ať se později jedná o uvědomělou důvěru v Boha.

V závěru práce je pak na způsob slovníkového hesla podán přehled nejdůležitějších teologických poznatků o tématu důvěry, které ze studie vyplynuly.

# OBSAH

Abstrakt	s. 4
Předmluva	s. 5
Obsah	s. 6
Seznam zkratk a symbolů	s. 9
1 ÚVOD	
1.1 Prolegomena	s. 10
1.2 Transliterace cizojazyčných citací	
1.2.1 Transliterace hebrejských a aramejských citací	s. 13
1.2.2 Transliterace syrských citací	s. 14
1.2.3 Transliterace řeckých citací	s. 14
1.2.4 Transliterace arabských citací	s. 14
1.2.5 Transliterace ugaritských citací	s. 15
1.2.6 Transliterace akkadských, sumerských citací	s. 15
1.3 Typické vazby biblických výrazů označujících důvěru	
1.3.1 Kmen »bṭḥ«	
1.3.1.1 »bṭḥ« jako sloveso	s. 16
1.3.1.2 »bṭḥ« jako substantivum	s. 17
1.3.2 »bṭḥ« přeloženo do řečtiny	
1.3.2.1 »bṭḥ« přeloženo jako »pepoithenai«	s. 18
1.3.2.2 »bṭḥ« přeloženo jako »elpizein«	s. 19
1.3.2.3 »bṭḥ« přeloženo jako »tharsein/tharrein«	s. 20
1.3.3 Kmen »'mn«	
1.3.3.1 Sloveso »'āman« v hif'ilu	s. 21
1.3.3.2 Substantivum »'emûnā <sup>h</sup> «	s. 21
1.3.4 Kmen »ksl«	
1.3.4.1 Substantivum »kesel« (II)	s. 22
1.3.4.2 Substantivum »kislā <sup>h</sup> «	s. 22
1.3.5 Kmen »ḥsh«	
1.3.5.1 Sloveso »ḥāsa <sup>h</sup> «	s. 23
1.3.5.2 Substantivum »maḥse <sup>h</sup> «	s. 23

1.4	Teologická analýza biblické důvěry	s. 24
1.4.1	Kořen »ksl«	s. 26
1.4.2	Kořen »ḥsh«	s. 28
1.4.3	Kořen »'mn«	s. 30
1.4.4	Kořen »bṭḥ«	s. 32
1.5	Psychologický exkurs: Co je to důvěra a odkud se bere	s. 39
1.6	Přehled všech explicitních výskytů důvěry v Pentateuchu	
1.6.1	Seznam výskytů podle kořenů	
1.6.1.1	Hebrejské kořeny	s. 43
1.6.1.2	Řecké kořeny	s. 44
1.6.2	Přehled explicitních textů o důvěře seřazených podle sémantické blízkosti	
1.6.2.1	Hebrejský kořen »bṭḥ« a jeho překlady	s. 45
1.6.2.2	Hebrejský kořen »'mn« a jeho překlady	s. 47
1.6.2.3	Hebrejský kořen »ḥsh« a jeho překlady	s. 50
1.6.2.4	Řecký kmen »elpiz-«	s. 51
1.6.2.5	Řecký kmen »tharr-«	s. 52
1.6.3	Překladové dvojice výrazů důvěry v Pentateuchu	s. 53
1.6.4	Subjekty výrazů důvěry/nedůvěry v Pentateuchu	s. 54
1.6.5	Objekty výrazů důvěry/nedůvěry v Pentateuchu	s. 55
2	ROZBOR TEXTŮ O DŮVĚŘE ŘAZENÝCH PODLE KOŘENŮ	
2.1	Důvěra vyvěrající z božské ctnosti VÍRY (heb. »'emūnāḥ«/řec. »pistis«)	
2.1.1	Důvěra Abraháмова	
2.1.1.1	Gn 15,6	s. 56
2.1.1.2	Gn 20,12	s. 63
2.1.2	Důvěra Jákobova	
2.1.2.1	Gn 45,26	s. 70
2.1.3	Důvěra k Mojžíšovi jakožto vůdci	
2.1.3.1	Ex 4,1a.5a.8.9a.31	s. 72
2.1.4	Důvěra lidu k Hospodinu prostřednictvím důvěry k Mojžíšovi	
2.1.4.1	Ex 14,31b	s. 78
2.1.4.2	Ex 19,9b-e	s. 82
2.1.5	Mojžíšova chybějící důvěra k Hospodinu	
2.1.5.1	Nu 11,12bc	s. 87
2.1.5.2	Nu 20,12b	s. 90

2.1.6	Důvěra lidu k Hospodinu	
2.1.6.1	Nu 14,11c	s. 96
2.1.6.2	Dt 1,32; 9,23cd	s. 103
2.1.6.3	Dt 28,66b	s. 106
2.2	Důvěra vyvěrající z božské ctnosti NADĚJE (řec. »elpis« / heb. »miqweh«)	
2.2.1	Gn 4,26	s. 112
2.2.2	Dt 24,15ab	s. 115
2.3	Důvěra jako absence strachu (řec. »tharsein« / heb. »'al + jr'«)	
2.3.1	Důvěra jednotlivce	
2.3.1.1	Gn 35,17	s. 116
2.3.2	Důvěra Izraelitů	
2.3.2.1	Ex 14,13a (13-14)	s. 125
2.3.2.2	Ex 20,20	s. 133
2.4	Důvěra jako zdroj bezpečí (řec. »peithein« v pf. / heb. »bṭḥ«)	
2.4.1	Lv 25,18-19	s. 136
2.4.2	Dt 28,52a	s. 140
2.4.3	Dt 33,12a; 28a	s. 143
2.5	Důvěra jako zdroj bezpečí (řec. »asphaleia« / heb. »bṭḥ«)	
2.5.1	Lv 26,5	s. 147
2.5.2	Dt 12,10b	s. 151
2.6	Důvěra jako zdroj bezpečí (řec. »asphalōs« / heb. »bṭḥ«)	
2.6.1	Gn 34,25	s. 154
2.7	Důvěra jako osobní důvěryhodnost (řec. »pistis« / heb. »'ēmūn«)	
2.7.1	Dt 32,20	s. 161
2.8	Důvěra jako mlčenlivá podřízenost (řec. »peithein« v pf. / heb. »ḥsh«)	
2.8.1	Dt 32,37	s. 165
3	BIBLICKÁ DŮVĚRA VE SVĚTĚ PENTATEUCHU: SOUHRN	s. 168
4	ZÁVĚR	s. 175
5	BIBLIOGRAFIE	s. 177
	Užité překlady Bible	s. 190
	Články v periodících	s. 191
6	REJSTŘÍK BIBLICKÝCH CITACÍ	s. 194
7	CURRICULUM VITAE	s. 200

## SEZNAM ZKRATEK A SYMBOLŮ

apod.	a podobně	pozn.	poznámka	n/nn	následující verš/verše
č.	číslo, čísla	r.	rok	aram.	aramejsky
et al.	et alii = a další	s.	strana, strany	heb.	hebrejsky
ed.	editor	sl.	sloupec	řec.	řecky
mj.	mimo jiné	srov.	srovnej	AT	Altes Testament
např.	například	sv.	svazek, svazky	LXX	Septuaginta
odst.	odstavec	tj.	to je	OT	Old Testament
op. cit.	opus citatum			MT	Leningradský kodex

### Gramatické:

os. sg.	Osoba jednotného čísla
G	Základní slovesný kmen (Grundstamm)
K (Š)	Kauzativní slovesný kmen (Kausativstamm, Š-Stamm)
N	Reflexivní slovesný kmen (N-Stamm)
D	Intenzivní slovesný kmen (Doppelungsstamm)

### Institute:

FF	Filozofická fakulta
KTF	Katolická teologická fakulta
ÚBVA	Ústav pro Blízký východ a Afriku
ÚSJ	Ústav srovnávací jazykovědy

(Zkratky biblických vydání a biblických slovníků jsou uvedeny v bibliografii)

### Knihy Bible

Gn	Genesis	Pís	Píseň písní	Mt	Matouš
Ex	Exodus	Mdr	Knihy Moudrosti	Mk	Marek
Lv	Leviticus	Sír	Sírachovec	L	Lukáš
Nu	Numeri	Iz	Izajáš	J	Jan
Dt	Deuteronomium	Jr	Jeremjáš	Sk	Skutky apoštolské
Joz	Jozue	Pl	Pláč	Ř	Římanům
Sd	Soudců	Bár	Báruk	1-2 K	1-2. list Korintským
Rt	Rút	Ez	Ezechiel	Ga	Galatským
1-2 S	1-2. Samuelova,	Da	Daniel	Ef	Efezským
1-2 Kr	1-2. Královská	Oz	Ozeáš	F	Filipským
1-2 Pa	1-2. Paralimopenon	Jl	Jóel	Ko	Koloským
Ezd	Ezdráš	Am	Ámos	1-2 Te	1-2. list Tesalonickým
Neh	Nehemjáš	Abd	Abdiáš	1-2 Tm	1-2. list Timoteovi
Tób	Tóbit	Jon	Jonáš	Tt	Titovi
Júd	Júdit	Mi	Micheáš	Fm	Filemonovi
Est	Ester	Na	Nahum	Žd	Židům
1-2 Mak	První Makabejská	Abk	Abakuk	Jk	List Jakubův
Jb	Jób	Sf	Sofonjáš	1-2 P	1-2. list Petrův
Ž	Žalmy	Ag	Ageus	1-3 J	1-3. list Janův
Př	Přísloví	Za	Zacharjáš	Ju	List Judův
Kaz	Kazatel	Mal	Malachiáš	Zj	Zjevení Janovo

# ANALÝZA BIBLICKÉ DŮVĚRY VE SVĚTĚ PENTATEUCHU

(Analysis of the Biblical Trust in the World of Pentateuch)

## 1 ÚVOD

### 1.1 Prolegomena

Badatelský záměr ve svém původním rozsahu zahrnoval všechny texty Pentateuchu, které nějak hovoří o důvěře nebo absenci důvěry v Boha a v nejrůznější další objekty. Postupně se však ukázalo, že takto vymezené téma vede k určité subjektivnosti při výběru textů. Proto byla analýza ve druhé fázi vystavěna na kostře textů, ve kterých se explicitně vyskytují výrazy pro důvěru a ostatní texty byly z analýzy vyloučeny, i když jejich děj o důvěře pojednává. V textu analýzy jsou ponechány a citovány pouze ty texty s implicitním výskytem důvěry, které nějak souvisejí s explicitními texty, tvořícími kostru studie.

V názvu tématu se záměrně nemluví o důvěře v Boha, ale pouze o důvěře, protože značné množství textů pojednává spíše o důvěře v člověka nebo dokonce o důvěře v neživé objekty. Analýza se neomezuje pouze na projevy důvěry, ale zahrnuty jsou také projevy nedostatečné důvěry či falešné důvěry a sebedůvěry.

Vedlejším záměrem této studie bylo podchytit texty ze světa starého Předního východu, které mohly být bližší či vzdálenou inspirací pro zkoumané biblické texty. Tento druhotný směr výzkumu však nebyl začleněn do názvu tématu, protože se nepodařilo dohledat příslušné starověké doklady pro všechny zkoumané texty, ale pouze pro některé.

Jako výchozí překlad pro citace jsem zvolil český Studijní překlad Bible, který vyniká důrazem na konkordantnost a překladovou doslovnost.<sup>2</sup> Tam, kde je to označeno, jsem však citoval i jiné české překlady, které pro daný verš lépe vystihovaly důvěru obsaženou ve zkoumaném textu.

Na druhé straně jsem se však musel vyrovnat s problémem pravopisu biblických personálií a toponym. Tam, kde se jedná o přímou citaci z českých překladů Bible, je ponechán pravopis tam užitý. V ostatních případech, kde se nejedná o citaci a není označeno jinak – se v komentáři přidržuji pravopisu Českého ekumenického překladu.

---

<sup>2</sup> KRCHŇÁK Michal: Bible. Český studijní překlad, Praha: KMS, 2009 (dále jen **ČSP**).

Co se týká otázky omezení analýzy na Pentateuch, přidržuji se židovské tradice, pro kterou je základním normativním dokumentem především Tóra a všechny ostatní knihy První smlouvy<sup>3</sup> se v rámci této tradice jeví spíše jako komentář a aplikace Tóry.

Při rešerši jsem se snažil o co největší objektivnost při výběru relevantních textů a hledání explicitních výskytů důvěry jsem proto postavil pouze na hebrejských a řeckých výrazech vyjmenovaných v oddílu 1.3. Nicméně nelze vyloučit, že při výběru některého textu mohlo dojít k omylu, neboť v Hebrejské bibli bývá velmi obtížné odlišit od sebe »důvěru«, »víru«, »poslušnost«, »spolehnutí«, »pocit bezpečí« apod.

Proto je v mnoha biblických slovnících a exegetických příručkách »důvěra« řazena pod totéž heslo jako »víra«. Takže např. čteme: „Důvěra je důvěrnost, nebo víra v Boží přísliby.“<sup>4</sup> A v tomtéž slovníku pod heslem *Faith, Faithfulness* nacházíme: „Tato dvě slova (»Faith, Faithfulness«, tj. *víra* [důvěra], *věrnost*) jsou nejprostším překladem řeckého slova *pistis*... Základní rozsah tohoto termínu v jeho současném užití sahá od subjektivní důvěry v někoho/v něco jiného až k objektivnímu základu pro takovou důvěru: subjektivní víra, jejímž základem je, že někdo/něco se jeví jako spolehlivý/spolehlivé; důvěra, spolehnutí a víra, což pak vyvolává důvěru, věrnost, spolehlivost, oddanost, odevzdání.“<sup>5</sup> Již z těchto dvou definic je zřejmé, že obsah slovníkových hesel *Faith* (víra), *Trust* (důvěra), *Confidence* (důvěra, důvěrnost) se do značné míry překrývá. Podrobněji to uvidíme níže.

Tato studie se, co do metodiky, pohybuje především na poli biblické teologie. Vzhledem k tomu, že jako prvořadé kritérium pro výběr textů byla zvolena místa s explicitním výskytem výrazů pro důvěru a také s ohledem na velké množství zkoumaných citací, naprosto nebylo možné provádět systematickou exegezi jednotlivých míst ani narativní analýzu celých kapitol. Oba tyto přístupy byly aplikovány pouze s rozvahou, nakolik to bylo potřebné pro objasnění problémů, se kterými se musela vyrovnávat teologická analýza.

Místy se v textu objevují i odkazy na zdravou tradici židovské exegeze. Avšak vzhledem k tomu, že její východiska víry a metody práce s textem jsou velmi odlišné od křesťanské teologické tradice, je na tuto tradici obvykle odkazováno pouze v poznámce.

---

<sup>3</sup> V tomto pojmenování se opírám o tuto knihu: ZENGER Erich: První zákon. Židovská bible a křesťané, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999. Srov. též související katolická teologie in: BEAUCHAMP Paul: L'Uno e l'Altro Testamento, Brescia: Paideia, 1985; LOHFINK Norbert: l'Alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei, Brescia: Queriniana, 1991.

<sup>4</sup> *Trust is confidence or faith in God's promises*. Srov. DUNN James D. G.: Trust, in SAKENFELD Katharine Doob: The New Interpreter's Dictionary of the Bible, Nashville: Abigdon Press, 2009 (dále jen **NIDB**), sv. 5, s. 681.

<sup>5</sup> *The two words («Faith, Faithfulness») provide the simplest rendering of the Greek pistis... The basic range of the term in its actual usage then is from the sense of subjective confidence in someone / something else, to the objective basis for such confidence: a subjective believing on the basis that the one / object trusted is reliable / trust, confidence, faith; and that which evokes trust / faithfulness, reliability, fidelity, commitment*. Srov. SAKENFELD Katharine Doob: Faith, Faithfulness, in: **NIDB**, sv. 2, s. 408 (407–423).

Z hlediska biblické teologie bylo rovněž, až na několik odůvodněných výjimek, upuštěno od odkazů na patristiku, na dokumenty učitelského úřadu Církve, na teologické akcenty křesťanské liturgie i na poznatky systematické teologie a názory teologických autorit. Místo toho byla vždy, ve shodě se zdravou tradicí biblických věd, dáována přednost odkazům na lingvistiku, orientalistiku, semitistiku a okrajově též na textovou kritiku.

Na rozdíl od čisté exegeze nebylo však cílem studie hledání přesného znění textu a jeho doslovného smyslu, nýbrž snaha o výklad textu a hledání teologického poselství textu v jeho kanonicky fixované podobě, přičemž, jak již bylo řečeno výše, vztažný korpus pro účely kanonického výkladu byl omezen na knihy Pentateuchu.



## 1.2 Transliterace cizojazyčných citací

### 1.2.1 Transliterace hebrejských a aramejských citací

Co se týká hebrejských a aramejských<sup>6</sup> citací, rozhodl jsem se neakceptovat pravopisný návrh Akademie věd ČR,<sup>7</sup> který je přiměřený spíše pro žurnalistiku než pro odborné texty. Při transkripci biblických textů jsem se přidržel normy B (vokalizovaná transliterace) a ojediněle při přepisu nevokalizovaných textů normy A (konsonantní transliterace), jak je navrhli vyučující Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze Pavel Čech (ÚSJ FF UK) a Pavel Sládek (ÚBVA FF UK) v *Listech filologických*.<sup>8</sup>

**Norma A** řeší transliteraci konsonantů takto: א/ʾ - ב/b - ג/g - ד/d - ה/h - ו/w - ז/z - ח/ħ - ט/ṭ - י/j - כ/k - ל/l - מ/m - נ/n - ס/s - ע/ʿ - פ/p - צ/ṣ - ק/q - ר/r - ש/š - ת/t. Odhlédnuto je přitom od rozlišování koncových forem některých písmen. Zohledněny nejsou žádné masoretské značky, takže značen není ani *maqef* (vodorovná čára značící syntaktickou vazbu mezi slovy), na začátku věty se nepíše velké písmeno a na konci není tečka. Je však zohledněna značka *sof pasuq*, značící konec verše, a proto jsou v závorce vyznačeny čísla veršů. Částice, jež se pojí se slovy, se neoddělují pomlčkou, ale píší se dohromady se slovy. Není bráno v úvahu zdvojení konsonantů (*dageš forte*) ani rozdíl mezi explozivní a spirantní výslovností hlásek BGDKPT (*dageš lene*), které mohou mít dvojí výslovnost.

**Norma B** doplňuje k normě A transliteraci vokálů: א/a - א̄/ā - א̄/ā<sup>h</sup> - א̄/ā' - (qames ḥatuf)<sup>9</sup> א̄/o - א̄/e - א̄/ē<sup>10</sup> - א̄/ê -- א̄/e<sup>j</sup> - א̄/e<sup>h</sup> - א̄/ē<sup>h</sup> - א̄/ī,<sup>11</sup> - א̄/î - א̄ / ij - א̄ / ī' - א̄/ō - א̄/ô - א̄/u - א̄/û - (šewa hlasné)<sup>12</sup> א̄/ə - א̄/ʰ א̄/ʰ א̄/ʰ. Na rozdíl od normy A, zde se značí i zdvojení konsonantu (*dageš forte*), a to jeho opakováním. *Dageš lene* u hlásek BGDKPT se neznačí, neboť v této normě se nerozlišuje mezi výslovností spirantní a explozivní. Rovněž se neznačí šewa němé (viz pozn. výše), které je transliterováno absencí vokálu.

<sup>6</sup> Odhlížím zde od skutečnosti, že aramejščina užívala své vlastní písmo, protože veškeré edice aramejských textů bývají dnes publikovány v přepisu do písma hebrejského.

<sup>7</sup> Srov. ŠIMANDL Josef: Jak zacházet s náboženskými výrazy. Pravopis, výslovnost, tvary, význam, Praha: Academia, 2004.

<sup>8</sup> Srov. ČECH Pavel–SLÁDEK Pavel: Transliterace a transkripce hebrejštiny: základní problémy a návrhy jejich řešení, in: Listy filologické 132/3-4 (2009), s. 305–339.

<sup>9</sup> Tj. znak qames ḥatuf, který stojí v nepřízvučné uzavřené slabice. Podrobněji viz: Zur richtigen Lesung des Qames ḥatuf (8.4, pozn. 4), in: SCHNEIDER Wolfgang: Grammatik des biblischen Hebräisch. Ein Lehrbuch, München: Claudius-Verlag, 1989 (dále jen **SCHNEIDER: Grammatik des biblischen Hebräisch**), s. 32.

<sup>10</sup> Kvůli jednoznačnosti transliterace přepisují jako »ē« i tam, kde je znak užit v zavřené přízvučné slabice, kde je kvantita vokálu sporná (např. hā'ēlle<sup>h</sup>, wāhēn).

<sup>11</sup> *hireq* se většinou považuje za dlouhý vokál, výjimečně však v nepřízvučné uzavřené slabice může být i krátký, a tehdy se přepisuje »i« (např. předložka »min«).

<sup>12</sup> Blíže k Šewa hlasnému a němému, např.: Schwa mobile und Schwa quiescens (4.3), in: SCHNEIDER, Grammatik, s. 20–21.

### 1.2.2 Transliterace syrských citací

Pro transliteraci syrské aramejštiny se přidržuji normy podle Thackstona<sup>13</sup>. Jedinou výjimkou je, že písmeno »Ⲛ«, které přepisují jako »nj«, a nikoli »ny«. Uvádím zde pouze přepis edeského písma Estrangelo. Jakobitské a nestoriánské písmo opomím, protože se liší jen nepatrně, a to systémem vokálů. Přepis vokálů však opomím, protože font Estrangelo je obvykle užíván bez vokalizace.

Konsonanty: Ⲁ/' - Ⲃ/b - Ⲅ/g - Ⲇ/d - Ⲉ/h - Ⲋ/w - Ⲍ/z - Ⲏ/h - Ⲑ/ṭ - Ⲓ/j - Ⲕ/k - Ⲗ/l - Ⲙ/m - Ⲛ/n - Ⲝ/s - Ⲟ/' - Ⲡ/p - Ⲣ/ṣ - Ⲥ/q - ⲧ/r - ⲩ/š - ⲫ/t.

### 1.2.3 Transliterace řeckých citací

V transliteraci řečtiny se držím běžných mezinárodních zvyklostí, užívaných ve vědeckých publikacích<sup>14</sup>: α/a - α/ā<sub>(i)</sub> - β/b - γ/g - γγ/ng - γκ/nk - γξ/nx - γχ/nch - δ/d - ε/e - η/ē - η/ē<sub>(i)</sub> - θ/th - ι/i - κ/k - λ/l - μ/m - ν/n - ξ/x - ο/o - π/p - ρ/r - σ/ς/s - τ/t - υ/y - αυ/au - ευ/eu - ηυ/ēu - υι/ui - ου/ou - φ/ph - χ/ch - ψ/ps - ω/ō - ὀ/ō<sub>(i)</sub> - ' /h. Neznačí se jemný přídech (jeho přítomnost je na základě gramatiky snadno rekonstruovatelná). Rovněž se neznačí přízvuky (těžký, ostrý, průtažný). Na rozdíl od zvyklostí v české populární literatuře ponechávám přepis »φ« jako »ph«, a nikoli »f«. Stejně tak ponechávám přepis »ου« jako »ou«, a nikoli »ú«. Odlišně od češtiny ponechávám i přepis kvantity vodorovnou čárkou (kvantitu však značím pouze v případech výše vyjmenovaných) a čárku svislou rezervuji pro případné vyznačení přízvuku (bez rozlišení jeho druhu, pokud by to v odůvodněných případech bylo nutné kvůli zamezení dvojznačnosti). Řecké tázačí znaménko »;« přepisují v latině obvyklým »?«.

### 1.2.4 Transliterace arabských citací

Přidržuji se zde zavedené vědecké transliterace dle časopisu *Arabica*.<sup>15</sup> Znak ' použitý zde pro transliteraci hamzy (ء), bývá někdy užíván jako protějšek ke znaku 'alef. Ve skutečnosti však ve spisovné klasické arabštině se 'alef ani ve funkci prodlužovacího znaku nikdy nemůže objevit bez hamzy a ta je v něm tedy obsažena i tehdy, když je v počáteční nebo středové pozici v písmu opomenuta. Naproti tomu hamza se může vyskytovat i samostatně bez nositele (např. po dlouhém vokálu).<sup>16</sup>

<sup>13</sup> THACKSTON Wheeler McIntosh: Introduction to Syriac. An Elementary Grammar with Readings from Syriac Literature, Bethesda: IBEX Publishers, 1999, s. XVII–XXI.

<sup>14</sup> BAZYLIŃSKI Stanisław: Guida alla ricerca biblica. Note introduttive, Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2005, s. 101.

<sup>15</sup> *Arabica*. Journal of Arabic and Islamic Studies / Revue d'études arabes et islamiques (Leiden 1954–).

<sup>16</sup> Hamza, in: MACE John: Arabic Grammar: A Reference Guide, Edinburg University Press, 1998, s. 9–13, bod 19.

Na rozdíl od zvyklostí v české populární literatuře je znak »خ« přepisován jako »ḫ« a nikoli »ch«. Stejně tak je znak »غ« přepisován jako »ḡ« a nikoli »gh«. Jedinou výjimkou proti mezinárodnímu přepisu je přepis písmene »ي« jako »j«, a nikoli »y«: ء / ' - ب/b - ت/t - ث/th - ج/ġ - ح/h - خ/ḫ - د/d - ذ/d - ر/r - ز/z - س/s - ش/š - ص/s - ض/d - ط/t - ظ/z - ع/ġ - ف/f - ق/q - ك/k - ل/l - م/m - ن/n - ه/h - و/w - ي/j - ة/a (»at« ve statu constructu).

Vokály: َ/a - َ/a - َ/a - َ/u - َ/u - َ/i - َ/i - َ/aw - َ/aj. Sukún (◌ْ) se přepisuje nulovou hláskou. Zdvojení vokálu, které je znamením členu neurčitěho se v transkripci značí přidáním hlásky »n« za příslušný vokál (◌ْ/an - ◌ْ/un - ◌ْ/in).

### 1.2.5 Transliterace ugaritských citací

Pro transliteraci se řídím systémem dle Stanislava Segerta<sup>17</sup>: א/a - א/i - א/u - א/b - א/g - א/d - א/d - א/h - א/w - א/z - א/h - א/h - א/t - א/z - א/j - א/k - א/l - א/m - א/n - א/s - א/s (18) - א/ġ - א/p - א/s - א/q - א/r - א/š - א/t - א/t

### 1.2.6 Transliterace akkadských, sumerských citací

U transliterace a přepisu akkadských a sumerských textů je východiskem Mesopotamisches Zeichenlexikon<sup>19</sup> a příslušná učebnice akkadštiny vydaná Univerzitou Karlovou v Praze.<sup>20</sup> Pro pravopis je směrodatný Sodenův příruční slovník akkadštiny.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> SEGERT Stanislav: A Basic Grammar of the Ugaritic Language. With Selected Texts and Glossary, Berkeley: University of California Press, 1997, s. 21.

<sup>18</sup> Tento jen vzácně se vyskytující znak se v sadě Unicode nevyskytuje, a je nutno ho v Ms Wordu psát jako kombinaci znaku »s« + Symbolu č. 0300.

<sup>19</sup> BORGER Riekle: Mesopotamisches Zeichenlexikon, Münster: Ugarit-Verlag, 2004 (dále jen **MZL**), s. 1–33.

<sup>20</sup> NOVÁKOVÁ Nea et. al.: Základy starobabylonštiny, Praha: Karolinum, 2000.

<sup>21</sup> SODEN Wolfram: Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden: Harrassowitz, 1965–1981 (dále jen **AHw**), sv. 1–3.

### 1.3 Typické vazby biblických výrazů označujících důvěru

#### 1.3.1 Kmen »bṭḥ«

##### 1.3.1.1 »bṭḥ« jako sloveso

a) s předložkou »b«: např. Jb 39,11 (*h<sup>a</sup>tibṭaḥ bō*; tj. důvěřovat v sebe: *Důvěřuješ mi, protože má tak velkou sílu?* [ČEP<sup>22</sup>]); nebo s Bohem jako předmětem: např. Ž 9,11 (*wajibṭaḥū bakā*; tj. doufat v něco/někoho: *Budou v tebe důvěřovat, kdo se znají k tvému jménu.* [ČKP<sup>23</sup>]);

b) s předložkou »al«: např. Ž 31,15 (*‘ālēkā bāṭaḥtī JHWH*; důvěřovat Hospodinu: *Já však, Hospodine, důvěřuji tobě, pravím: „Ty jsi můj Bůh“.* [ČEP]). Občas najdeme tuto předložku s etickým dativem předložky »l« (*lakā/lākem*). Např. Iz 36,9 (*watibṭaḥ lakā ‘al mišrajim*; klamná důvěra: *Nenechte se od Ezechiáše navádět k důvěře v Hospodina.* [B21]). Tuto vazbu nikdy nenajdeme v sapienciální literatuře;

c) s předložkou »el«: např. Ž 4,6 (*ūbiṭḥū ‘el JHWH*; důvěra v Hospodina: *Obětujte spravedlivé oběti a důvěřujte Hospodinu!* [ČSP]). Tanach střídá přeložky ‘al/’el dosti promiskuitně. Zdá se tedy, že se jedná o nářeční variantu. Jinou možností je myslet na občasný »error ex auditu«, tj. omyl z přeslechnutí, jako např. v Ž 86,2 (*habōṭe<sup>a</sup>ḥ ‘ēlēkā*; důvěra v Boha: *Spas svého služebníka, jenž na tebe spoléhá.* [ČJB]);

d) v absolutní formě: Ž 27,3 (*bəzō‘t<sup>a</sup>nī bōṭe<sup>a</sup>ḥ*;<sup>24</sup> ve smyslu »být pln důvěry«: *I když proti mně vypukne válka, jsem pln důvěry.* [ČKP]), nebo např. Př 11,15 (*wəšōnē‘ tōq ‘im bōṭe<sup>a</sup>ḥ*) ve smyslu »být bez starostí, být v bezpečí«: *slibům se vyhýbat je vždycky jistější.* [B21]; *Kdo se však vystříhá těch léček, bezpečen bude.* [HBČ]<sup>25</sup>);

e) zvláštní a ojedinělé obraty: např. Sd 18,7.27 (*šōqēṭ ūbōṭe<sup>a</sup>ḥ*) ve smyslu »klidný a jistý«: *...lidé, kteří v něm bydlí, jsou klidní a důvěřiví* [ČJB] × *poklidní a bezstarostní* [ČSP]).

<sup>22</sup> Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, 1993 (dále jen ČEP).

<sup>23</sup> BOGNER Václav et al.: Český katolický překlad (dále jen ČKP): Žalmy (Praha: Česká katolická charita, 1973); Sirachovec/Kniha moudrosti (Praha: ČKCh, 1976); Job/Příslaví/Kazatel/Píseň písní (Praha: ČKCh, 1978); Malí proroci (Praha: ČKCh, 1979); Jeremiáš/Pláč/Baruch/Jeremiášův list (Praha: ČKCh, 1979); Ezechiel/Daniel (Praha: ČKCh, 1981); Izaiáš (Praha: ČKCh, 1986); Pentateuch (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006).

<sup>24</sup> Toto místo může budít dojem, že se jedná o vazbu »bṭḥ + b«. Ve skutečnosti ale obrat „bəzō‘t“ [MT] / „en tautē“ [LXX] je kataforický odkaz na předchozí větu, *I když proti mně vypukne válka*, bez vazby na následující sloveso »bṭḥ«.

<sup>25</sup> HEJČL Jan: Bible česká. Knihy Starého zákona, Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1940, sv. 1–3 (dále jen HBČ).

### 1.3.1.2 »bṭḥ« jako substantivum

V biblických knihách je substantivum *bṭḥ* vždy užíváno v adverbiálním smyslu a často je překládáno, jako by to bylo sloveso. Obvykle se objevuje s předložkou »l«, která substantivum verbalizuje. Mnohdy však toto substantivum může mít slovesnou hodnotu i bez předložky nebo i tehdy, když předložka uvozuje přímý předmět (viz bod f).

**a) se slovesem »škb« + předložka »l«:** např. Jb 11,18 (*lābeṭaḥ tiškāb*; stav bezpečí a bezstarostnosti: *Budeš mít důvěru, neboť je naděje, i po zmatku ulehneš v bezpečí.* [ČJB]; *Budeš bez starosti, naději moje, a jsa ohrazen klidně spáti budeš.* [HBČ]);

**b) se slovesem »jšb« + předl. »l«:** např. Př 3,29 (*wahû' jôšēb lābeṭaḥ 'ittāk*; stav klamného bezpečí: *Nekuj zlo proti svému bližnímu, když s tebou v důvěře bydlí.* [ČSP])

**c) se slovesem »hlk«:** např. Př 10,9 (*jēlek beṭaḥ*; stav bezpečí: *Kdo žije bezúhonně, bude žít v bezpečí.* [ČSP]);

**se slovesem »hlk« + předl. »l«:** např. Př 3,23 (*tēlēk lābeṭaḥ*; stav bezpečí: *Tehdy půjdeš bezpečně svou cestou.* [ČSP]);

**d) se slovesem »škn«:** např. Př 1,33 (*jiškon beṭaḥ*; stav bezpečí<sup>26</sup>: *bude přebývat v bezpečí, bude bezstarostný, beze strachu ze zla.* [ČSP]);

**se slovesem »škn« + předl. »l«:** např. Ž 16,9 (*jiškōn lābeṭaḥ*; stav bezpečí: *I mé tělo bude přebývat v bezpečí);*

**e) se slovesem »nhḥ« + předl. »l«:** např. Ž 78,53 (*wajjanḥēm lābeṭaḥ*; stav bezpečí: *Vedl je bezpečně, byli bez obav, jejich nepřátele přikrylo moře.* [ČJB]);

**f) s aramejským akuzativem »l«:**<sup>27</sup> např. Jb 24,23 (*jitten lô lābeṭaḥ*; klamné bezpečí i skutečné bezpečí: *Nechával ho, aby se opřel o klamné bezpečí, ale očima dozíral na jeho kroky.* [ČJB]; *Dopřává člověku bezpečí a on se má oč opřít, ale oči má upřené na jejich cesty.* [ČEP]);

**g) substantivum ve vlastním slova smyslu:** např. Kaz 9,4 (*kol haḥajjīm jēš biṭṭāḥôn*; tj. spolehnutí, důvěra, oprávněná naděje: *Ten totiž, kdo bude připojen ke všem živým, má naději.* [ČSP]), nebo Jb 12,6 (*lašōdadīm ūbaṭṭuḥôt*, tj. bezpečí, důvěra – užívá se pouze v plurálu: *Stany ničitelů mají klid, bezpečí ti, kdo popouzejí Boha.* [ČSP]).

<sup>26</sup> Toto místo je obzvláště výmluvné, co do obsahu biblické důvěry.

<sup>27</sup> Srov. ROSENTHAL Franz: A Grammar of Biblical Aramaic, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, s. 60, § 182.

### 1.3.2 »bḥ« přeloženo do řečtiny<sup>28</sup>

#### 1.3.2.1 »bḥ« přeloženo jako »pepoithenai«<sup>29</sup>

a) s předložkou »epi« + dativ/akuzativ: např. Ž 56,2 [LXX<sup>30</sup>] (*epi soi pepoithen hē psychē mou*; Bůh jako útočiště člověka: *Smiluj se nade mnou, Bože... vždyť má duše hledá útočiště v tobě.* [ČSP]); Ž 117,8 [LXX] (*agathon pepoithenai epi kyrion*; Bůh jako útočiště člověka: *Lépe je hledat útočiště v Hospodinu, než spoléhat na člověka.* [ČSP]);

b) s předložkou »en« + dativ: např. Př 3,23 (*pepoithōs en eirēnē<sub>(i)</sub>...*; stav bezpečí: *Tedy půjdeš bezpečně svou cestou a tvoje noha neklopýtne.* [ČSP]);

c) se spojkou »hoti«: např. Jb 40,23 (*pepoithen hoti proskrousei ho iordanēs*; stav bezpečí: *A hle, vzdme-li se řeka, neustoupí, důvěřuje si, i když se mu Jordán do tlamy valí.* [ČEP]);

d) se spojkou »hosa« (hapax legomenon): např. Tób 14,4 [LXX] (*pepeismai hosa elalēsen Iōnas prophētēs*; důvěra v osobu proroka kvůli Bohu, který skrze něj promlouvá: *věřím Božímu slovu...* [ČJB]);

e) s dativem: např. Př 28,26 (*hos pepoithen thraseia<sub>(i)</sub> kardia<sub>(i)</sub> ho toioutos apherōn*; přilnout k něčemu, důvěřovat čemu: *Kdo důvěřuje vlastnímu rozumu, je hlupák.* [ČJB]);

f) s akuzativem: např. 2 Kr 18,19 (*tis hē pepoithēsis hautē hēn pepoithas*; spoléhat na/důvěřovat čemu: *Čemu tak důvěřuješ, nač se spoléháš?* [ČJB]). Tento příklad je působivý také tím, že je zde užita »figura ethymologica« *pepoithēsis pepoithas* (tj. důvěrou důvěřovat, spolehnutím spoléhat);

g) v absolutním tvaru: např. Př 28,1 (*hōsper leōn pepoithen*; oprávněná sebedůvěra: *Zlosyn utíká, i když ho nikdo nestíhá, spravedlivý si důvěřuje jako mladý lev* [ČKP]).

<sup>28</sup> Některé řecké syntaktické vazby dvojic *bḥ/pepoithenai*, *tharsein*, *tharrein* se vyskytují pouze v deuterokanonických a apokryfních knihách Septuaginty, a nemají tedy svůj protějšek v hebrejském textu Bible.

<sup>29</sup> Σρον. *πείθω-πεποίθησις*, 2a, in: BAUER Walter: *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin: Töpelmann, 1963 (dále **BDAG**), sl. 1268–1269.

<sup>30</sup> Zde a ve všech dalších případech uvádím odkaz na Septuagintu z toho důvodu, že číslování příslušného úryvku je v MT nebo ve Vulgátě či v Pešittě odlišné.

### 1.3.2.2 »בַּתְּחֵינָא« přeloženo jako »elpizein«<sup>31</sup>

a) s předložkou »pros« + akuzativ: např. Sd 20,36 (*ēlpisan pros to enedron*; tj. spoléhat na/důvěřovat v: *spoléhali na zálohu*. [ČSP]);

b) s předložkou »eis« + akuzativ: např. Ž 144,15 [LXX] (*hoi ophthalmoi pantōn eis se elpizousin*, doufat v/důvěřovat v: *Všichni na tebe upírají oči, doufají; dáváš jim potravu v pravý čas* [ČJB]). Neobvykle je tato vazba užitá v deuterokanonické knize Sírachovec (2,8-9), kde je »elpizein + eis« postaveno přímo do synonymického paralelismu s »důvěřovat komu«: *hoi phoboumenoi kyrion pisteusate autō... hoi phoboumenoi kyrion elpisate eis agatha* (*Vy, kdo se bojíte Pána, mějte v něho důvěru... vy kdo se bojíte Pána, doufejte v jeho dobrodiní*. [ČJB]);

c) s předložkou *epi* + akuzativ/dativ: např. Ž 146,11 [LXX] (*elpizousin epi to eleos*; důvěra v Boží pomoc očekávanou jako odpověď na zbožný život: *Hospodinu se líbí, kdo se ho bojí, kdo spoléhají na jeho dobrotu*. [ČKP]), Ž 143,2 [LXX] (*ep autō<sub>(i)</sub> ēlpisa*; Bůh jako útočiště: *Je mi štítem, u něj hledám útočiště*. [ČSP]);

d) s předložkou »en« + genitiv: např. Ž 26,3 [LXX] (*ean epanastē<sub>(i)</sub> ep' me polemos en tautē<sub>(i)</sub> egō elpizō*; důvěra v Boha: *I když proti mně vypukne válka, já přece důvěřuji*. [ČJB]) a Ž 56,2 [LXX] (*en tē<sub>(i)</sub> skia<sub>(i)</sub> tōn pterygōn sou elpiō heōs...*; Bůh jako záruka bezpečí: *Do stínu tvých křídel schovám se, než zkáza pomine*. [B21]);

e) s předložkou »hypo« + akuzativ: např. Ž 90,4 [LXX] (*hypo tas pterygas autou elpieis*; hledat útočiště, schovat se: *Pod křídly jeho najdeš útočiště*. [HBČ]);

f) s genitivem (pouze v apokryfech): např. Ž Šal 15,1 (*ēlpisa tou theou Iakōb*; důvěra v Boha: *Důvěru jsem složil v Boha Jákobova* [vlastní překlad]);

g) s akuzativem: např. Iz 38,18 (*oude elpiousin hoi en ha<sub>(i)</sub>dou tēn eleēmosynēn sou*; oprávněná očekávání vůči Bohu: *Už nedoufají v tvou věrnost, kdo sestupují do jámy*. [ČJB]);

h) s infinitivem: např. Jb 24,23 (*malakistheis mē elpizetō hygiasthēnai*; důvěra v Boha: *Oslabený nechť nedoufá v uzdravení* [vlastní překlad]);

i) v absolutním tvaru: Ž 70,14 [LXX] (*egō de dia pantos elpiō*; naděje/důvěra v Boha: *já však budu stále důvěřovat*. [HBČ]).

<sup>31</sup> Srov. ἐλπίζω, in: BDAG, sl. 500–501.

### 1.3.2.3 »בְּתֵי« přeloženo jako »tharsein/tharrein«<sup>32</sup>

**a) s předložkou »epi« + dativ:** např. Př 31,11 (*tharsei ep autē<sub>(i)</sub> hē kardia tou andros autēs*; důvěra v člověka: *Srdce jejího manžela jí důvěřuje*. [ČJB]) → Jedná se o jediný výskyt v Septuagintě, kde nacházíme indikativ. Všechny ostatní výskyty jsou v imperativu (a jeden výskyt v participiu);

**b) bez předložky v imperativu:** např. Ex 20,20 (*legei autois mōysēs tharseite*; důvěra v Boha/nebojácnost: *Možíš lidu odpovědět: nebojte se*. [ČSP]);

**c) bez předložky v participiu:** pouze Př 1,21 (*tharrousa legei*; sebedůvěra, kuráž: *kurážně volá* [vlastní překlad]).

---

<sup>32</sup> Srov. θαρρέω - θαρδέω, in: BDAG, sl. 695–696.



### 1.3.3 Kmen »'mn«

#### 1.3.3.1 Sloveso »'āman« v hif'ilu

a) **v absolutní formě:** např. Ex 4,31 (*wajja 'amēn ha'am wajjišmā'û*; důvěra v pravdivost Božích slov na základě znamení Boží moci: *[Mojžíš] činil ta znamení před očima lidu. A lid uvěřil.* [ČSP]);

b) **s akuzativem:** např. Abk 1,5 (*tāmāhû kî pō'al pō'ēl bîmēkem lō' ta<sup>a</sup>mînû*; důvěra v pravdivost slov: *Ve vašich dnech vykonám takový skutek, že neuvěříte, i když vám to bude vyprávěno.* [ČSP]);

c) **s předložkou »b«:** např. Gn 15,6 (*wāhe<sup>e</sup>mîn baJHWH*; důvěra v pravdivost Hospodinových slov: *I uvěřil Abram Hospodinu a on mu to počítal za spravedlnost.* [ČSP]);

d) **s předložkou »l«:** např. Gn 45,26 (*lō' he<sup>e</sup>mîn lahem*; důvěra v pravdivost slov: *Jeho srdce zůstalo netečné, protože jim nevěřil.* [ČSP]);

e) **s infinitivem:** např. Jb 15,22 (*lō' ja<sup>a</sup>mîn šûb mînnî ḥōšek*; víra v pravdivost slov: *Nespoléhá, že vyjde z temnoty, (vidí), že je určen pro meč.* [ČKP]);

f) **s předložkou »l« a infinitivem:** např. Ž 27,13 (*he<sup>e</sup>mantî lir'ôt baṭûb JHWH*; důvěra Hospodinu: *Věřím, že uvidím blaho od Hospodina v zemi živých!* [ČKP]);

g) **se spojkou »kî«:** např. Jb 9,16 (*lō' a<sup>a</sup>mîn kî ja<sup>a</sup>zîn qôlî*; důvěra v Boží pomoc: *Pokud bych volal a odpověděl by mi, nevěřil bych, že vyslyší můj hlas.* [ČSP]);

h) **s vazbou »bəḥajjêw«:** např. Dt 28,66 (*wālō' ta<sup>a</sup>mîn bəḥajjêkâ*; důvěra v Boha: *Nebudeš si jistý vlastním životem.* [ČSP]).

#### 1.3.3.2 Substantivum »'emûnā<sup>h</sup>«

a) **v absolutní formě (přeneseně):** např. Oz 2,22 (*wə'ēraštîk lî be<sup>e</sup>mûnā<sup>h</sup>*; život víry vede ke sblížení s Bohem: *Zasnoubím si tě věrností a poznáš Hospodina.* [ČSP]);

b) **se slovesnou vazbou »'āsā<sup>h</sup> be«:** např. 2 Kr 12,16 (*kî be<sup>e</sup>munā<sup>h</sup> hēm 'ōsîm*; důvěra v poctivost člověka: *Od mužů, kterým dávali stříbro do rukou, aby je dali dílovedoucím, nepožadovali vyúčtování, protože jednali poctivě.* [ČSP]).

### 1.3.4 Kmen »ksl«

#### 1.3.4.1 Substantivum »kesel« (II)

a) **v absolutní formě důvěra:** např. Ž 78,7 (*wəjāsîmû bê'lôhîm kislām*; důvěra v Boha: *Ti povstanou a budou to vyprávět svým synům, aby složili svou důvěru v Boha, nezapomínali na Boží činy, jeho příkazy střežili a nebyli jako jejich otcové.* [ČSP]);

b) **v absolutní formě pošetilost:** např. Kaz 7,25 (*wəlāda'at reša' kesel*; neopodstatněná sebedůvěra: *...abych poznal i hloupou svévoli a ztřeštěnou pomatenost.* [ČEP]).

#### 1.3.4.2 Substantivum »kislā<sup>h</sup>«

a) **v absolutní formě důvěra negativně:** např. Ž 85,9 (*wə'al jāšûbû ləkislā<sup>h</sup>*; klamná sebedůvěra: *Kéž se nevracejí k bláznovství!* [ČSP]);

b) **v absolutní formě důvěra pozitivně:** např. Jb 4,6 (*halō' jir'otkā kislātekā*; důvěra v Boha pramenící z bohabojného života: *Což není tvoje bohabojnost také tvá důvěra? A cesty přímé, po nichž vždy jsi chodil, nejsou tvou nadějí?* [PSZ<sup>33</sup>]).

---

<sup>33</sup> FISCHL Viktor: *Poezie Starého zákona*, České Budějovice: Garamond, 2002 (dále jen **PSZ**).

### 1.3.5 Kmen »ḥsh«

#### 1.3.5.1 Sloveso »ḥāsa<sup>h</sup>«

a) **s předložkou »b«**: např. Dt 32,37 (*wə'āmar'ē 'lohêmo šûr ḥāsājû bô*; Bůh jako zdroj bezpečí: *Řekne, kde jsou jejich bohové, skála, v níž měli útočiště?* [ČSP]);

b) **s předložkou »taḥat«**: např. Rt 2,12 (*'šer bā't laḥ<sup>a</sup>sôt taḥat kənāpājw*; Bůh jako zdroj bezpečí a jistot: *At' je dovršena tvá odměna od Boha Izraele, pod jehož křídla jsi přišla najít útočiště.* [ČSP]).

#### 1.3.5.2 Substantivum »maḥse<sup>h</sup>«

a) **absolutně**: např. Jr 17,17 (*maḥ<sup>a</sup>sî attā<sup>h</sup> bajôm rā'ā<sup>h</sup>*; Bůh jako zdroj bezpečí: *Ty jsi mé útočiště ve zlý den.* [ČSP]);

b) **s předložkou »min«**: např. Iz 25,4 (*kî hajîtā... maḥse<sup>h</sup> mizzerem*; Bůh jako zdroj bezpečí: *Byl jsi záštitou slabého, v soužení záštitou ubožáka, útočištěm před přívalem i stínem v horku. Dech ukrutníků je jak přívál na zed'.* [ČEP]).

#### 1.4 Teologická analýza biblické důvěry

Nejvýznamnějším termínem označujícím důvěru je v Hebrejské bibli sloveso »bāṭaḥ«. Významově velmi blízko má k němu sloveso »'āman« (věřit, být pevný) ve slovesném kmeni hi'f'il/K. Avšak zatímco »he'ēmin« označuje „vztah odpovědi nebo reciprocity vůči Bohu nebo člověku, »bāṭaḥ« označuje spíše vnitřní stav, nastavení člověka.<sup>34</sup> Kromě toho v některých případech nabývají významu »důvěřovat« i kořeny »ksl« a »ḥsh«, jejichž základní význam je dosti odlišný.

Podle Walthera Eichrodta „lze rozlišit tři základní formy zdravého osobního vztahu k Bohu. Je jimi: bázeň před Bohem, víra v Boha a láska k Bohu. Všechny ostatní formy zbožného života lze, podle něj, odvodit od těchto tří základních.“<sup>35</sup>

Z trochu jiného úhlu pohledu řeší tutéž otázku Horst Dietrich Preuß. Podle něj „jsou základní postoje věřícího člověka před Bohem tyto: naslouchat, sloužit, milovat a následovat. Z nich se pak rodí bázeň před Bohem, víra v Boha, důvěra Bohu, osobní spravedlnost a vyznávání Boha.“<sup>36</sup>

Důvěru lze také chápat jako „radostnou neochvějnou odvahu inteligentní víry, pocit bezpečí, v němž není místo pro strach“.<sup>37</sup> Podle Unger-Whiteova výkladového slovníku Starého zákona lze důvěru vnímat i jako „spolehnutí a pocit bezpečí, ve kterém není místo pro podezřívavost.“<sup>38</sup>

Brevard S. Childs dokonce s odvoláním na známou slovní hříčku u Izajáše označuje hi'f'il slovesa »'mn« za přímý protiklad k nevěře/nedůvěře (Iz 7,9: *'im lō' ta<sup>a</sup> mīnū kī lō' tē'āmēnū*, tj. „nebudete-li věřit/důvěřovat, jistě neobstojíte“). V tomto smyslu je pak v rabínském židovství označován jako »ne'ēman«, tj. »věřící/důvěřující« ten, „kdo prokazuje Bohu loajalitu a věrně plní Tóru.“<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Srov. BLACKMAN Edwin Cyril: Faith–Faithfulness, in: BUTTRICK George Arthur, The Interpreter's Dictionary of the Bible, sv. 2, s. 223 (222–234).

<sup>35</sup> Srov. § 21. Die Grundformen der persönlichen Gottesbeziehung, in: EICHRODT Walther: Theologie des Alten Testaments, Stuttgart: Klotz, 1961, sv. 2, díl 3, s. 184–217.

<sup>36</sup> Srov. Der Mensch vor Gott, in: PREUSS Horst Dietrich: Theologie des Alten Testaments, Stuttgart: Kohlhammer, 1992 (dále jen **PREUSS: Theologie des AT**), sv. 2, s. 163–181.

<sup>37</sup> PRATT Dwight Mallory: Assurance, in: ORR James et al.: The International Standard Bible Encyclopaedia, Grand Rapids: Eerdmans, 1952, (dále jen **ISBE**), sv. 1, s. 290.

<sup>38</sup> Security, in: UNGER Merrill Frederick–WHITE William: Nelson's Expository Dictionary of the Old Testament, Nashville: Nelson Publications, 1980, s. 357.

<sup>39</sup> Srov. Faith in the Old Testament and in Judaism, in: CHILDS Brevard Springs: Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible, Minneapolis: Fortress Press, 1993 (dále jen **CHILDS: Biblical Theology OT/NT**), s. 596–601.

V této souvislosti se zdá důležité upřesnění, které formuloval Gerhard von Rad: „Od nejstarších dob slavil Izrael HOSPODINA jako toho, kdo poskytuje svému lidu univerzální dar spravedlnosti. A tato »šadāqa« poskytovaná Izraeli je vždy darem spásy.

Neudržitelná je představa, že Izrael byl touto Boží spravedlností současně ohrožován. Pojem trestající »šadāqa« nelze doložit (přestože bývá v teologii často užíván); bylo by to *contradictio in adiecto*.<sup>40</sup> Nepřímo z tohoto tvrzení tedy vyplývá, že činy víry Izraele nebyly motivovány strachem, nýbrž důvěrou či chybením důvěry v Hospodina.

Rozvinutí této myšlenky nacházíme u Wolframa Herrmanna: „Prosby o Hospodinovo smilování a spásu jsou pochopitelné jen tehdy, jestliže ti, kdo je přednášejí, jsou přesvědčeni o tom, že jejich volání neodezní nevyslyšeno, nýbrž že se Hospodin nechá pohnout k jednání. Příklady této důvěry spojené s prosbami, jsou velmi hojné. Věřící v Hospodina, opření o poklad svých vědomostí a zkušeností, vyznávají, že Bůh ve své dobrotě neopustí ty, kdo mu důvěřují“<sup>41</sup> (srov. Ž 34,9: *ta<sup>a</sup> mû ûrə'û kî tób JHWH 'ašrê haggeber jeḥ<sup>e</sup> se<sup>h</sup> bô*).<sup>42</sup>

Podobně formuluje tuto myšlenku i Josef Schreiner: „On (Bůh Izraele) vyplní prosby lkajícího (1 S 1,17b: *wē'lohê jišrā'el jittēn 'et šēlātēk<sup>a</sup> šer šā'altā mē'immô*). Na to se (Izraelita) může spolehnout a v to důvěřovat zvláště v kontrastu k cizím a nepřátelským národům právě tehdy, když se mu vysmívá chvástavý král jako Sancherib (2 Pa 32,17). On (Bůh Izraele) je činný i ve vyhnanství tím, že povolá Kýra (Iz 45,3), aby jako Zachránce Izraele (Iz 45,15) umožnil návrat (Iz 41,17; 51,12) těch, kdo se nazývají jeho jménem (Iz 48,1-2). K němu se má obracet Izrael, který se dle vidění knih Paralipomenon ustavil a shromáždil v Judovi. Jeho zákonem je Tóra (Ezd 7,6).“<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Jahwes und Israels Gerechtigkeit, odst. 2, in: RAD Gerhard von: *Theologie des Alten Testaments*, München: Kaiser, 1958-1960, sv. 1 (dále jen **RAD: Theologie des AT**), s. 368–380.

<sup>41</sup> Äußerungen des Vertrauens in Jahwes Huld, in: HERRMANN Wolfram: *Theologie des Alten Testaments. Geschichte und Bedeutung des israelitisch-jüdischen Glaubens*, Stuttgart: Kohlhammer, 2004 (dále jen **HERRMANN: Theologie des AT**), s. 294–295.

<sup>42</sup> Srov. též vyznání a písně důvěry v Ž 11; 23; 27,1-6; 32,1-2; 40,5; 41,2; 46; 62; 65,5a; 75; 84; 91; 121; 122; 123; 125; 126; 127; 115,9-18.

<sup>43</sup> Der Gott Israels, in: SCHREINER Josef: *Theologie des Alten Testaments (Die Neue Echter Bibel - Altes Testament; Ergänzungsband 1)*, Würzburg: Echter Verlag, 1995, s. 42–44.

### 1.4.1 Kořen »ksl«

Kromě toho existuje ještě sekundární kořen »ksl«, který původně v akkadštině znamená bederní sval.<sup>44</sup> Boční linií tučných bederních svalů je také staro-arabské »kasala« ve významu »být těžkopádný, tučný« a novo-arabské »kasila« ve významu »být líný«.<sup>45</sup> Této linii odpovídá i hebrejské substantivum »kesel« (I), označující »tučné svaly v oblasti ledvin kolem beder«<sup>46</sup> a ugaritské »ksl«, označující »bedra, záda, ramena«.<sup>47</sup>

V novoasyrštině už však »kesel« dostává významový odstín důvěry tím, že označuje »veřejnosti uzavřené nádvoří v soukromém domě«.<sup>48</sup> Do této nové významové linie se pak zařadilo i hebrejské »kesel« (II) (tedy homonymum ke »kesel« I), což je substantivum i adjektivum vztahující se na jednu ambivalentní lidskou vlastnost, která je v závislosti na okolnostech jednou vykládána pozitivně jako »důvěra«: např. Ž 49,14: *ze<sup>h</sup> darkām kēsel lāmō*: „Takové je chování těch, kteří důvěřují v sebe“ (ČKP); Ž 78,7: *wajāsīmū bē'lohīm kislām*: „Aby složili důvěru v Boha“ (ČEP); Jb 8,14: *'ašer jāqôṭ kislō*: „Ve své důvěřivé jistotě se zklame“ (ČEP); Jb 31,24: *'im šamtî zāhāb kislî*: „Jestliže jsem svou důvěru složil v zlato“ (ČEP), Př 3,26: *kî JHWH jihje<sup>h</sup> bəkislekā*: „Neboť Bůh je tvá jistota“ (PSZ). Jindy je totéž slovo užito negativně jako »nerozumnost, pošetilost«. Např. Kaz 7,25: *walāda 'at reša' kesel*: „Rozpoznávám, že zlo je čímsi pošetilým“ (ČJB).

Totéž platí o substantivu »kislā<sup>h</sup>«, které jednou je chápáno pozitivně jako »důvěra«: Jb 4,6: *halō' jir'otkā kislātākā*: „Nedůvěřuješ už ve svou bohabojnost“ (ČEP), jindy je zase chápáno negativně jako »nerozumnost, pošetilost«: Ž 85,9: *wə'al jāšūbū ləkislā<sup>h</sup>*: „Jenom ať se k své hlouposti nevracejí“ (ČEP) nebo Ž 143,9 cj: *'ēlēkā kislātî*: „U tebe jsem v bezpečí“ (ČJB).

<sup>44</sup> kislum, kaslu, in: AHw, sv. 1, s. 486.

<sup>45</sup> كسل I., in: ZEMÁNEK Petr et al.: Arabsko-český slovník, Praha: Set out, 2006, s. 628.

<sup>46</sup> כסל, in: KOEHLER Ludwig–BAUMGÄRTNER Walter: Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden: Brill, 1985 (dále jen LVTL), sv. 1, s. 447.

<sup>47</sup> ksl, in: OLMO LETE Gregorio–SANMARTÍN Joaquín: A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition, Leiden: Brill, 2004 (dále jen DULAT), sv. 1, s. 461–462; AISTLEITNER Joseph–EISSFELDT Otto: Wörterbuch der ugaritischen Sprache, Berlin: Akademische Verlag, 1967, č. 1357.

<sup>48</sup> kisallu, in: GELB Ignace Jay: The Assyrian Dictionary, Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1956– (dále jen CAD), sv. 8, s. 436–439; PARPOLA Simo: Assyrian-English-Assyrian Dictionary, Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2007, s. 50; כסל, in: LVTL, sv. 1, s. 447; כסל, in: KLEIN Ernest: A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English, Jerusalem: University of Haifa, 1987 (dále jen CEDHL), s. 282.

Naproti tomu jednoznačně negativně je chápáno sloveso »ksl« v základním kmeni: qal/G (být pošetilý): např. Jr 10,8: *ûbə 'aḥat jib<sup>a</sup> rû wəjiksālû*: „Jsou tupí a hloupí do jednoho“ (ČEP). Podobně to platí o substantivu »kəsilû« (pošetilost). Např. Př 9,13: *'ēšet kəsilûṯ hōmijjā<sup>h</sup>*: „Paní Hloupost je halasná“ (ČEP), stejně jako jméno »kəsil« (I) (pošetilý) »kəsil« (II) (násilný, drzý) i osobní jméno »kislōn« (těžkopádný) jsou jednoznačně chápána negativně.

Sémantickým protějškem kořene »ksl« je kořen »ḥkm« označující moudrost, spolu s jeho synonymy »bjn« (rozumět, být chápavý, rozvážný) »'rm« (být chytrý) a »skl« (mít pochopení, rozum).<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Srov. SÆBØ Magne: *kəsil*, in: JENNI Ernst–WESTERMANN Claus: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Gütersloh: Keiser, 2004 (dále jen **THAT**), sv. 1, sl. 836-837.

#### 1.4.2 Kořen »hsh«

Základním hebrejským významem je »skrývat se«<sup>50</sup>, »hledat útočiště«.<sup>51</sup> Arabské »hašija« dokonce znamená »bát se, obávat se«.<sup>52</sup> Akkadské »hesû« a etiopské »hasawa«<sup>53</sup> pak znamená »přikrývat, činit tajným«.<sup>54</sup> Syrské »hasjā« znamená »být zbožný, svatý, požehnaný«.<sup>55</sup> Obecnějším významem původního kořene »ḤŠY« zachovaného v jižní arabštině a v aramejském kořeni »ḥ<sup>a</sup>šā«/»ḥāšī« je »být mlčenlivý, ticho« (a snad i »být pokorný, podřízený« dle kořene »ḤŠ'«/»ḤŠ'« v arabštině a v ge'ez).<sup>56</sup>

Nicméně ve smyslu »skrývat se u někoho« toto slovo dostává i význam »mít v někoho důvěru«. Např. Ž 7,2:<sup>57</sup> *bākā ḥāsītī*: „K tobě se utíkám“ (ČEP). Tento verš má přímou paralelu v obdobném výroku se slovesem »bātaḥ«: např. Ž 25,2: *bākā bātaḥī*: „V tebe důvěřuji“ (ČKP). Zvláště zřejmý je odstín důvěry v hymnických textech. Např. Ž 18,3: *'ēlī šūrī 'eḥ<sup>e</sup>se<sup>h</sup> bō*: „Bože můj, má skálo, utíkám se k tobě“ (ČEP); Ž 144,2: *lī māginnī ūbō ḥāsītī*: „Můj štít, v něm mám útočiště“ (ČJB). Dále nacházíme tentýž smysl i v preformativní konjugaci: Ž 57,2: *bākā ḥāsājā<sup>h</sup> napšī ūbaṣēl kanāpejkā 'eḥ<sup>e</sup>se<sup>h</sup>*: „K tobě se utíkám má duše, do stínu tvých křídel se utíkám“ (ČJB); Ž 61,5: *'eḥ<sup>e</sup>se<sup>h</sup> basēter kenāpejkā*: „Schovávám se v úkrytu tvých křídel“ (ČJB).

V některých případech pak toto sloveso přechází do nominální formy. Častý je např. obrat „Ty jsi (on je) mé (naše) útočiště“ (např. Ž 46,2: *lōhīm lānū maḥ<sup>a</sup>se<sup>h</sup> wā'ōz*: „Bůh je naše útočiště a síla“ (ČKP)).<sup>58</sup> V o něco méně zřejmé formě nacházíme toto substantivum u proroků (např. Iz 25,4: *kī ḥājītā... maḥ<sup>e</sup>se<sup>h</sup> mizzerem*: „Byl jsi útočištěm před přívalem“ (ČEP)).<sup>59</sup>

Vazba »hsh b« se pouze v nemnoha případech vztahuje na jednotlivce (např. Ž 64,11; Iz 57,13; Př 14,32). V ostatních případech se obvykle hovoří o množství »ḥōšīm« (důvěřujících), kteří jsou postaveni do paralelismu k těm, kdo „se Hospodina bojí“ (Ž 31,20), kteří „milují jeho jméno“ (Ž 5,12), již „jsou jeho služebníci“ (Ž 34,23).

<sup>50</sup> GERSTENBERGER Erhard S.: ḥsh, in: THAT, sv. 1, sl. 621.

<sup>51</sup> חָשַׂה, in: CEDHL, s. 225.

<sup>52</sup> حَشِيَ, in: ZEMÁNEK, Arabsko-český slovník, s. 216.

<sup>53</sup> RAINERI Osvaldo: Introduzione alla Lingua Ge'ez (etiopico classico), Roma: Edizioni «Orientalia christiana», 2002, s. 186.

<sup>54</sup> AHW, sv. 1, s. 342.

<sup>55</sup> حَشِيَ, in: SOKOLOFF Michael–BROCKELMANN Carl: A Syriac Lexicon, Winona Lake: Eisenbrauns, 2009, s. 475–476.

<sup>56</sup> ḤŠY, in: COHEN David et al: Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques, Paris: Mouton, 1970– (dále jen DRS), sv. 9, s. 937.

<sup>57</sup> Další výskyty jsou Ž 11,1; 16,1; 25,20; 31,2; 57,2; 71,1; 141,8.

<sup>58</sup> Srov. též Ž 61,4; 62,8.9; 71,7; 91,2.9; 94,22; 142,6.

<sup>59</sup> Srov. též Iz 28,15; Jr 17,17; Jl 4,16.



Často jsou tyto »ḥōsīm« popsáni pevnými žehnacími formullemi<sup>60</sup> nebo finitními slovesnými formami<sup>61</sup>. Velmi často tyto vazby nacházíme ve spojitosti s chrámovou bohoslužbou a obratem »utíkat se pod Hospodinova křídla«. Je tedy myšlena ochrana vyplývající z pobytu v posvátném chrámovém okrsku. Ve Vulgátě je tento kmen »ḥsh« na několika místech<sup>62</sup> překládán explicitně jako »confidere«, tj. »důvěřovat« (např. Ž 11,1: *baJHWH ḥāsītī = In Domino confido*), což je přímou paralelou k užití slovesa »bṭḥ« (např. Ž 24,2: *bākā bāṭaḥṭī = In te confido*). Obě slovesa dokonce najdeme v synonymickém paralelismu přímo v rámci jednoho verše (např. Ž 118,8: *ṭōb laḥ<sup>a</sup>sōt baJHWH mibbāṭō<sup>a</sup>ḥ bā'ādām*).<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> Srov. Ž 2,12; 5,12; 17,7; 18,31; 31,20; 34,23; Na 1,7; Př 30,5.

<sup>61</sup> Srov. Ž 34,9; 36,8; 37,40; Sf 3,12.

<sup>62</sup> Ž 2,13; 10,2; 11,1; 57,2; 118,8.

<sup>63</sup> Srov. též GERSTENBERGER Erhard S.: ḥsh, in: THAT, sv. 1, sl. 621–623.

### 1.4.3 Kořen »'mn«

Důkladnější analýzu si zaslouží také sloveso »'āman« v hi'īlu/K (důvěřovat, věřit). V základním kmeni toto sloveso znamená »být pevný, jistý, spolehlivý«<sup>64</sup>, důvěryhodný.<sup>65</sup> V akkadštině, ugaritštině a staré aramejštině není sloveso doloženo. Slovník semitských kořenů uvádí pro »'āman« v hi'īlu/K význam »mít důvěru« a v ni'f'alu/N »být pevný, věrný«.<sup>66</sup>

Toto sloveso je většinou nepřechodné. Jedinou výjimkou je text Sd 11,20 (*wəlō' he<sup>c</sup> mīn sīhōn et jisrā'ēl*: „Ani Síchón Izraeli nevěřil“). Původně se vazby v hi'īlu užívalo o válečném oři ve významu »pevně stát, být zticha«. Tento původní význam je ještě patrný v Jb 39,24 (*wəlō' ja<sup>a</sup> mīn kī qōl šōpār*: „Nedá se zadržet, když zazní zvuk beraního rohu“). Mnohem častější je psychologický význam, relevantní pro naše téma, totiž: »mít důvěru, být spolehlivý«. V tomto smyslu je někdy sloveso užito i zcela profánně: Abk 1,5 (*lō' ta<sup>a</sup> mīnū kī jašuppār*: „Neuvěříte, i když vám to bude vyprávěno“) a Jb 29,24 (*'ešhaq 'alēhem lō' ja<sup>a</sup> mīnū*: „Když jsem se na ně usmíval, nevěřili“). Často nacházíme toto sloveso také v kultické řeči žalmů (5x) a u Izajáše (2x). Pozoruhodná je instrumentální vazba pomocí předložky »b«, která je užívána nejen s osobami (17x), ale také neosobně (7x) ve smyslu »důvěřovat si, být si něčím jist« jako třeba v Jb 24,22 (*jāqūm wə lō' ja<sup>a</sup> mīn baḥajjīn*: „Když povstane, nikdo si nemůže být jist životem“). Vazba s předložkou »l« je obvykle vnímána dynamicky ve smyslu: »získat si důvěru ve vztahu k nějaké osobě (7x) nebo věci (7x)«. Zájem vypravěče je přitom zaměřen nikoli na předmět důvěry, ale na její subjekt. Tak např. v Ex 4,9 (*wəhājā<sup>h</sup> 'im lō' ja<sup>a</sup> mīnū gam lišne hā'ōtōt hā'ēlle<sup>h</sup>*) je třeba překládat nikoli „když neuvěří těmto dvěma znamením“, nýbrž: „A stane se, když neuvěří ani na základě těchto dvou znamení“ (auf diese beiden Zeichen hin). Jen velmi vzácně má tato vazba význam »považovat něco za pravdivé« (1 Kr 10,7; Iz 53,1). Poněkud odlišný důraz zaznamenáváme u souvětí s následující spojkou »kī«. Tam je zájmem textu odvést pozornost od subjektu důvěry k jejímu objektu (např. Ex 4,5: *lāma'an ja<sup>a</sup> mīnū kī nir'ā<sup>h</sup> 'ēlejkā JHWH*: „Aby uvěřili, že se ti ukázal Hospodin“).<sup>67</sup>

<sup>64</sup> WILDBERGER Hans: 'mn, in: THAT, sv. 1, sl. 178.

<sup>65</sup> גַּמַּל, in: CEDHL, s. 35.

<sup>66</sup> 'mn, in: DRS, sv. 1, s. 23.

<sup>67</sup> WILDBERGER Hans: 'mn, in: THAT, sv. 1, sl. 187–189.

Na tomto slovese je dobře patrné, jak obtížné je najít klíč pro jednoznačnou identifikaci míst Bible hovořících o důvěře. Místo užití »'mn« v hi'ilu může totiž vypravěč vyznat, že Hospodin je mu „ochranou, štítem, útočištěm, skálou a hradem“ (srov. Ž 27,5). Jindy nacházíme důvěru implicitně přítomnu v povzbuzujících napomenutích jako „neboj se a neděs“ (Iz 7,9). Nebo může být důvěra probouzena výzvou ke „ztišení, klidu a důvěře“ (Iz 30,15). Určitou pomocí však může být, že toto »'mn« v hi'ilu je dosti často doprovázeno rozličnými synonymními a antonymními slovesy, jako »šm'« (naslouchat něčímu hlasu = poslechnout: Ex 4,1-9; Dt 9,23), »mrh« v hi'ilu (být vzpurný: Dt 9,23), »qšh 'et 'orpām« (ztvrdit záda = být tvrdošíjný: 2 Kr 17,14). V těchto situacích se ovšem často jedná nikoli o nedostatek důvěry nebo lidskou skleslost ani o pochybnosti o Bohu a jeho slově, nýbrž o neposlušnost, vzdor a vzpouru.<sup>68</sup>

Dodnes je užitečná a platná studie Ludwiga Bacha z roku 1900, ve které autor konstatuje, že z 51 míst, kde nacházíme »'mn« v hi'ilu jich 33 je užito v posvátném smyslu s teologickým významem.<sup>69</sup> Jedná se tedy o teologicky dosti významné sloveso, které zcela běžně i v profánním smyslu bylo užíváno, když někdo uvěřil nějaké osobě nebo věci (Srov. Gn 45,26; 1 Kr 10,7; Jr 40,14). V tomto smyslu nacházíme tento výraz také obecně ve staroorientálních uzdravujících věštbách, běžných i v mimobiblických dokladech. Obvykle je takové místo uvozeno výzvou „neboj se“ ze strany Hospodina, takže »he'émîn b« nebo »he'émîn l« v tomto kontextu znamená odpověď důvěry na přislíbenou odměnu či ochranu (srov. Gn 12,1).<sup>70</sup>

Obrat: „Neboj se“ by jistě bylo možné považovat za variantu mnou studovaného „důvěřuj“. Nicméně nespadá mezi studované kořeny, proto jen upozorním na práci helsinského profesora Starého zákona Martti Nissinenena, který se tomuto tématu prodrobně věnoval.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> WILDBERGER Hans: 'mn, in: THAT, sv. 1, sl. 189.

<sup>69</sup> Srov. BACH Ludwig: Der Glaube nach der Anschauung des Alten Testaments, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, IV/6 (1900), s. 1–96.

<sup>70</sup> WILDBERGER Hans: 'mn, in: THAT, sl. 189.

<sup>71</sup> NISSINEN Martti Heikki: Fear Not. A Study on an Ancient Near Eastern Phrase, in: SWEENEY Marvin–BEN ZVI Ehud: The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

#### 1.4.4 Kořen »bṭḥ«

A nakonec přistupme k analýze slovesa »bāṭaḥ«, které má pro téma důvěry stěžejní význam. Sloveso »bāṭaḥ« se jen sporadicky objevuje mimo Hebrejskou bibli. Doložen je např. tvar *ba-ṭi-i-ti* (jsem důvěřivý) v dopisech z El-Amarna.<sup>72</sup> Není však úplně jisté, zda tento výraz skutečně odpovídá hebrejskému »bṭḥ«.<sup>73</sup> V aramejštině i akkadštině toto sloveso chybí a obvykle je nahrazováno kořeny »rḥṣ« (aram. »rḥṣ« + »‘al«/»b«<sup>74</sup>; akk. »raḥāṣu« II<sup>75</sup>) a »tkl« (aram. »tkl«<sup>76</sup>; akk. »takālu«<sup>77</sup>). V targumické aramejštině má v G-kmeni význam »být bez problémů a tudíž důvěřovat«.<sup>78</sup> V syrštině je toto sloveso tvořeno od kořene »sbr«.<sup>79</sup> Pokusy o objasnění konkrétního významu kořene »bṭḥ« nevedly k obecně přijímanému závěru. V jednom fénickém listu ze 6. století př. Kr., nalezeném v egyptské Saqqare, nacházíme kořen »bṭḥ« s významem »bezpečí, záruka«.<sup>80</sup> Existuje také jméno »mbṭḥjh«/»mbṭḥjhw« (s odvozeninami), dosvědčené v aramejských papyrech z Elefantiny<sup>81</sup> i v hebrejských dopisech z Lakíše, které znamenají: „HOSPODIN je předmětem mé důvěry“.<sup>82</sup> Slovo »bṭḥ« (padnout na něco) existuje také v arabštině, kde v sedmém kmeni znamená »ležet někomu na pupku«/»svěřit se«, jako dítě mezi prsy své matky.<sup>83</sup>

<sup>72</sup> A Hymn to the Pharaoh, in: KNUDTZON Jørgen Alexander: Die El-Amarna Tafeln, Aalen: Zeller, 1915, č. 147, v. 56.

<sup>73</sup> בַּטַּח, in: BOTTERWECK Gerhard Johannes–RINGGREN Helmer: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart: Kohlhammer, 1973 (dále jen **ThWAT**), sv. 1, sl. 609.

<sup>74</sup> Bez předložky má sloveso význam »mýt se«. Srov. רָחַץ, רָחַץ, in: JASTROW Marcus: Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, Peabody: Hendrickson Publishers, 2004, s. 1469.

<sup>75</sup> raḥāṣu(m) II, in: BLACK Jeremy Allen et al.: A Concise Dictionary of Akkadian, Wiesbaden: Harrassowitz, 1999, s. 295.

<sup>76</sup> תַּכַּל, in: JASTROW: Dictionary of the Targumim, s. 1668

<sup>77</sup> takālu(m), in: BLACK, A Concise Dictionary of Akkadian, s. 394.

<sup>78</sup> בַּטַּח, in: JASTROW: Dictionary of the Targumim, s. 156.

<sup>79</sup> سَبَر, in: PAYNE SMITH Jessie: A Compendious Syriac Dictionary. Founded upon the Thesaurus Syriacus of Robert Payne Smith, Eugene: Wipf and Stock, 1999, s. 359.

<sup>80</sup> DONNER Herbert–RÖLLIG Wolfgang: Kanaanäische und aramäische Inschriften, Wiesbaden: Harrassowitz, 1966 (dále jen **KAI**), č. 50, ř. 5; LINDENBERGER James M.–RICHARDS Kent Harold: Ancient Aramaic and Hebrew Letters (Writings from the Ancient World; 14), Leiden: Brill, 2003 (dále jen **AAHL**), č. 70, ř. 4: אש לי . בך . ויתת . [אֲתִי] בַטַּח . בַּרר [ . ] אש: 4.

<sup>81</sup> COWLEY Arthur Ernest: Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C., Oxford: The Clarendon Press, 1923, č. 295a. 297b; KRAELING Emil Gottlieb Heinrich: The Brooklyn Museum Aramaic Papyri, New Heaven: Yale University Press, 1953, č. 187.

<sup>82</sup> GALLING Kurt: Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen: Mohr, 1950, č. 34.

<sup>83</sup> Srov. GERSTENBERGER Erhard S.: בַּטַּח, in: THAT, sv. 1, sl. 300–301; HARRIS R. Laird et al.: Theological Wordbook of the Old Testament, Chicago: Moody Press, 1980 (dále jen **TWOT**), sv. 1, s. 232–233.

Ludwig Koehler ve svém slovníku nabízí ještě jeden možný význam kořene »bṭḥ«, opřený o výklad českého arabisty Aloise Musila, který překládá substantivum »bṭḥ« jako »březí klisna, jejíhož mláděte se lze takřka dotknout«<sup>84</sup>. Odtud se rodí primární význam »něco nafouklého, plného, kulatého jako meloun« (odtud i výraz »<sup>a</sup>baṭṭīḥ«, označující vodní meloun), a také druhotný význam »být jistý, pevný, hoden důvěry, mít důvěru«,<sup>85</sup> »záviset na někom«.<sup>86</sup> Je však nutno se zmínit, že slovník semitských kořenů jako základní význam uvádí »padnout na zem, roztáhnout se«, což se zdá poněkud vzdálené sémantickému poli důvěry.<sup>87</sup>

Téměř všechny výskyty slova v Hebrejské bibli jsou v základní slovesné formě qal/G (113x): »být si jist, být důvěřivý, klidný, bezstarostný, bez podezření«. Pětkrát nacházíme kauzativní formu hiʿil/K: »přimět důvěřovat, svěřit, doufat, důvěřovat někomu«. Objevují se také nominální formy substantiva »beṭaḥ« a jeho derivátů (bṭḥ, bṭḥwt, bṭḥh, mbṭḥ, bṭḥwn) (64x) ve významu »jistota, důvěra«.<sup>88</sup>

Stojí za to citovat ještě text slavného *Vocabulaire de théologie biblique*: „Když je člověk postaven před úkoly života a jeho nebezpečí, potřebuje opory, na které se může spolehnout (hebr. »bāṭāḥ«), útočiště, kam se může uchýlit (hebr. »ḥasah«), aby nebyl paralyzován úzkostí, ale vytrval navzdory zkouškám v neochvějné naději, že dosáhne cíle.“<sup>89</sup>

Pro úplnost si ještě uveďme řecké a latinské ekvivalenty tohoto klíčového slovesa důvěry »bṭḥ«: Překladaatelé Septuaginty velmi dobře cítili ambivalenci termínu »bṭḥ«, který může označovat jak jistotu v pozitivním slova smyslu, tak i falešnou jistotu, kterou kritizovali především Izajáš a Jeremiáš. Jistota v negativním smyslu je převážně překládána perfektem »pepoithenai« (např. Ž 115,8/113,6). Kde se mluví o Bohu, obvykle je užito slovesa »elpizein« (tj. doufat) (např. Ž 115,9/113,17).<sup>90</sup> Jednou také nacházíme překlad pomocí substantiva »elpis« (tj. naděje: Ž 22,10) a jinde se objevuje překlad pomocí slovesa »tharsein« (tj. být nebojácny a odvážný: Př 31,11).

<sup>84</sup> MUSIL Alois: Arabia Petraea. Ethnologischer Reisebericht, Hildesheim: Olms, 1908, sv. 3, s. 273.

<sup>85</sup> בַּטַּח, in: LVTL, sv. 1, s. 118.

<sup>86</sup> בַּטַּח, in: CEDHL, s. 69–70.

<sup>87</sup> bṭḥ, in: DRS, sv. 2, s. 59.

<sup>88</sup> GERSTENBERGER Erhard S.: בַּטַּח, in: THAT, sv. 1, sl. 301-302; LVTL, sv. 1, s. 118–119. SCERBO Francesco: Dizionario ebraico e caldaico del Vecchio Testamento, Firenze: Libreria editrice fiorentina, 1911, s. 29.

<sup>89</sup> LACAN Marc-François: Confiance, in: LÉON-DUFOUR Xavier: Vocabulaire de Théologie Biblique, Abbeville: Les Éditions du Cerf, 1962, sl. 153; česky: Důvěra, in: IDEM: Slovník biblické teologie, Roma: Velehrad, 1991, s. 100–101.

<sup>90</sup> בַּטַּח, in: ThWAT, sv. 1, sl. 610.

V tomto kontextu stojí za pozornost, že Septuaginta nikdy nepřekládá »בְּתֵךְ« slovesem »pisteuein« (tj. věřit), které je spíše protikladem k hebr. kmeni »'mn«.

V Hebrejské bibli se výrazy pro důvěru obvykle objevují v kontextu modlitby nebo liturgické písně. Dvě pětiny výskytů odkazují na žaltář. Co se týká sapienciální literatury, je třeba říci, že velmi často texty, které původně byly čistě sapienciální (např. Př 3,5; 16,20; 28,25; 29,25; Jb 11,18), jsou později transformovány pro náboženské užívání. V těchto případech je záměrně zvýrazněn kultický jazyk.<sup>91</sup>

V mnoha textech Bible zaznívá ozvěna poselství knihy Soudců (18,7.10.27), kde obyvatelé města Lajše byli naivně „poklidní a bezstarostní“ (*šōqēṭ... ūbōṭē<sup>h</sup>*), dokud nebyli napadeni Danovci, kteří zneužili jejich důvěry. Jejich bezstarostnost se jim stala příčinou zkázy. Současně jsou však kritizováni za své chování i Danovci, kteří zneužili důvěry. Podobné poselství nalezneme např. i v Př 3,29, kde čteme: *wəhū' jōšēb lābeṭaḥ 'ittāk*: „Nekuj zlo proti svému bližnímu, když s tebou v důvěře bydlí“ (ČSP).

Velmi často sloveso »בְּתֵךְ« popisuje chování toho, kdo si je příliš sebejistý a zakouší rozčarování, že svou jistotu založil na nicotnosti. Zvláště to platí o bohatství (Př 11,28; Ž 49,7; 52,9); dokonce je doporučeno nehledat oporu ani ve vlastním domě (Jb 8,14; 18,14); není radno spoléhat příliš na ochranu městských hradeb nebo na kvalitu meče (Ž 44,7); není doporučeno skládat svou důvěru v člověka, zvláště když se jedná o knížata (Ž 118,8-9; 146,3); dokonce i přátelé mohou zradit (Ž 41,10).

Hlupákem je nazýván ten, kdo se spoléhá na svou sílu a na svůj rozum (Ž 62,11; Př 28,26). Terčem posměchu se stane ten, kdo hledá útočiště v bozích (Ž 115,8; 135,18). Jako důsledek těchto všech falešných opor je kritizována i falešná naděje (»בְּתֵחַנֶּךָ«: Kaz 9,4; Jb 6,20).

Tomu všemu se staví na odpor důvěra v Hospodina, v němž komunita věřících může nalézt jistotu hodnou chvály (srov. Př 16,20; Ž 40,5; 84,13). Z tohoto důvodu jsou chváleni otcové, kteří se svěřili Hospodinu (Ž 22,5.6; 78,22).<sup>92</sup>

Sloveso »בְּתֵךְ« může popisovat okolnosti bezpečí nebo bezpečný stav mysli. V takových případech bývá přednostně užíváno aktivního participia základního kmene qal/G. „I když proti mně vypukne válka, já přece důvěřuji“ (Ž 27,3 dle ČJB: *bəzōt 'nī bōṭē<sup>h</sup>*). Člověk, který se takto cítí jistý, nemá strach: „V Boha důvěřuji a nebudu se bát, co mi může udělat člověk“ (Ž 56,5 dle ČKP). S takovým člověkem nic nemůže otřást: „ano, král skládá svou důvěru v Jahva, milost Nejvyššího jej před chybným krokem chrání“ (Ž 21,8 dle ČJB). Prosté užití preformativní konjugace (PK) základního kmene (jiqtol qal/G) může popisovat také stav bezpečí: *nāsû wə'ên rōdēp rāšā' wəšaddiqîm kīkpîr jibṭāh*: „Ničema utíká, ačkoli ho nikdo nehoní, ale spravedlivý si je jistý jako mladý lev“ (Př 28,1).

<sup>91</sup> Srov. GERSTENBERGER Erhard S.: *בטח*, in THAT, sv. 1, sl. 302.

<sup>92</sup> Srov. *בטח*, in: ThWAT, sv. 1, sl. 611–615.

Sloveso »bṭḥ« bývá obvykle blíže specifikováno užitím příslušných předložek (viz níže), z nichž mezi nejdůležitější patří »b«, »'el«, »'al«. Je možno důvěřovat v sebe samého nebo v předměty nebo v osoby nebo v okolnosti všeho druhu. Obvykle je taková situace popsána vztaznou větou: „I můj důvěrný přítel, jemuž jsem důvěřoval, který jídal můj chléb, proti mně vyvýšil patu“ (Ž 41,10). Jestliže okolnosti jsou uspořádané a pokojné, následuje prohlášení, že se žije »v bezpečí« (adv.: »lābetāḥ«, »betāḥ«).

Avšak zde je třeba říci, že »bṭḥ« není pouze statické sloveso. Je schopno vyjádřit i začátek úkonu důvěry, který se snaží vytvořit bezpečné prostředí pro život. Střídají se pobídky k důvěře s napomenutími, abychom se nepoddávali neodůvodněnému pocitu bezpečí: „Ty je, Bože, svrhneš do jámy zkázy... Já však doufám v tebe!“ (*'ebṭāḥ bāk*) (Ž 55,24; užitá PK). V jiných případech může být užit imperativ ve významu jussivu nebo v záporné formě prohibitivu, aby pojednal o budoucím úkonu důvěry: *betāḥ baJHWH wa 'ašēḥ tōb*: „Důvěřuj Hospodinu a čiň dobré“ (Ž 37,3). Je-li naopak užitá aformativní konjugace (AK) nebo participium, je tím již naznačeno, že se jedná o prověřený postoj, založený na minulých zkušenostech: „Já však důvěřuji (*bāṭāḥtī*) ve tvé slitování... zazpívám Hospodinu, který mne zahrnul dobrem“ (Ž 13,6 dle ČKP); „I když proti mně vypukne válka, já přece důvěřuji (*'anī bōṭē'āḥ*)“ (Ž 27,3 dle ČJB).

Sloveso »bṭḥ« téměř vždy odkazuje na proces zakládající existenci, proces přimknutí nebo hledání ochrany.<sup>93</sup>

Pravou povahu slovesa »bṭḥ« velmi dobře vystihuje Walther Eichrodt ve své slavné *Theologie des Alten Testaments*: „Tím pozoruhodnější je, že vedle tohoto hlubokého vědomí destruktivní, a proto děsivé, jinakosti Boží podstaty je neodmyslitelnou součástí (pozitivně chápané) náboženské bázně z Boha důvěra a spolehnutí na pomoc téhož Boha. Náboženský pocit úleku nemá povahu paniky ani otrockého strachu, ale obsahuje tajemně přitažlivou sílu, která se mění v obdiv, poslušnost, sebeodevzdání a nadšení. To se projevuje nejen v hymnické chvále, vyprovokované Božími mocnými činy, která se pak stává vyznáním církevní obce a ovlivňuje i základní naladění jednotlivce, ale přechází to i v bezděkou radost z Hospodinovy přítomnosti a ve spolehnutí v jeho ochranu a pomáhající spravedlnost.“<sup>94</sup>

<sup>93</sup> Srov. GERSTENBERGER Erhard S.: נבט, in THAT, sv. 1, sl. 302–303.

<sup>94</sup> Die Gottesfurcht, in: EICHRODT, Theologie des AT, sv. 2, díl 3, s. 185–186.

Důvěrné spolehnutí, tak typické pro izraelskou bázeň z Boha, nenachází žádnou paralelu ve staroorientálních náboženstvích. Neboť vůle těchto přírodních bohů si až příliš protiřečí a je příliš málo spolehlivá na to, aby se na ni člověk mohl spolehnout a uspořádat podle ní svůj život. Dojemné doklady důvěry v božstvo, které nacházíme v modlitbách jednotlivců v babylonské zbožnosti, nemohou zastítn skutečnost, že důvěra v nich vyjádřená neobjímá a neovládá celý vztah k božstvu, jehož základním rysem zůstává strach. Takže nakonec pouze starozákonní zbožnost vede k pocitu povinnosti vůči vůli Boha, který ustanovil světový řád a zasahuje do jeho dějin. Babylóňan totiž sice znal mnoho božských příkazů kultovní nebo mravní povahy, které musel dodržovat, neznal však žádný jednotný zákon, protože mu nebyla známa žádná jednotná Boží vůle. Důvěra Izraele v jeho Boha byla naproti tomu nesena zážitkem podivuhodných činů, kterými byli chráněni ti, kdo se na Hospodina spolehli, a trestáni ti, kdo mu náležitou bázeň odepřeli.<sup>95</sup>

Bázeň před Bohem, proměněná v odvážný akt důvěry, se stává základem eschatologické naděje. Eliášův a Elizeův boj proti náboženské politice vlády nutně vedl k rozvinutí osobní zbožnosti na úkor národní solidarity, jež se ukázala jako křehká, a na úkor záruk představovaných pro spásu Izraele institucí království, které byly zpochybněny bezohlednou kritikou prorockých vůdců. To vše vedlo k rozvinutí individuálního vztahu k Bohu a k většímu přimknutí k vůli Boha smlouvy, který zůstal věrný vyvolení Izraele navzdory nevěrnosti jeho vůdců.<sup>96</sup>

V tom smyslu se pak u Izajáše mění základní obsah ústředního slovesa »bāṭaḥ« z popisu stavu jistoty v označení vztahu k Bohu v důvěře a spolehnutí na jeho přísliby, kterým se věřící zříká sebejistoty, nechává se vést Všemohoucím, a tak nachází nadlidskou sílu. Např. Iz 30,15: *bāḥašqēṭ ūbābiṭḥā<sup>h</sup> tihje<sup>h</sup> gābūratkem*: „V klidu a důvěře bude vaše vítězství“ (ČEP). Takto i sloveso »ḥāsā<sup>h</sup>« (hledat útočiště) se stává výrazovým prostředkem pro podkreslení rizika svobodného aktu důvěry. Srov. Iz 14,32: *kī JHWH jissad šijjôn ūbāh jeh<sup>e</sup> sū<sup>e</sup> ‘nījē ‘ammô*: „Hospodin založil Sijón a v něm budou mít útočiště nuzní jeho lidu“ (ČSP). Izajášovo svědectví je důležité tím, že staví proti sobě důvěru v Boha a falešné spoléhání na pozemské viditelné skutečnosti, což pak vyjadřuje protikladem mezi tělesností a duchovostí, mezi věčnou božskou životní silou a jejím lidským pomíjejícím protějškem (srov. Iz 30,12; 31,1.3: „zavrhlí jste toto slovo a **spoléháte** (wattibṭəḥû) na útlak a vychytralost... Běda těm,... kdo **spoléhají** (wajjibṭəḥû) na vozbu... a koně... avšak ke Svatému Izraele nevzhlízejí; Egyptáňé jsou lidé, a ne Bůh, jejich koně jsou maso, a ne duch“).<sup>97</sup>

<sup>95</sup> Srov. IBIDEM, s. 187–188.

<sup>96</sup> Srov. IBIDEM, s. 189–191.

<sup>97</sup> Srov. Der Glaube, in: EICHRODT, Theologie des AT, sv. 2, díl 3, s. 194–195.



Jak vyplývá z knihy proroka Sofoniáše, správný postoj k Bohu je charakterizován věřící důvěrou. Hřích Jeruzaléma spočíval v tom, že Hospodinu nedůvěřoval a ke svému Bohu nepřistupoval. Naproti tomu pokorný a nepočtený lid, k němuž Hospodin obrací svou milost, bude hledat své útočiště v Hospodinově jménu, nebude spoléhat na své síly a zakusí Boží moc (Sf 3,2: *baJHWH lō' bāṭāḥā<sup>h</sup> 'el 'lohēhā lō' qārēbā<sup>h</sup>*: „Nedoufá v Hospodina, nepřibližuje se k svému Bohu“ (ČEP); (srov. též 3,11n).

Naděje v Bohu není žalostná touha, ale důvěryplné očekávání. Na rozdíl od pohanských národů, které žily v neustálé úzkosti, Hebrejové znali svého Boha jako toho, kdo vynikal věrností a důvěryhodností (srov. Ž 27,3 citovaný výše).<sup>98</sup>

Důležité upřesnění nabízí Luis Alonso Schökel: „Důvěra má blízko k lásce... Ž 4 pokládá tuto důvěru za východisko autentického obrácení... Vrcholná moudrost člověka spočívá v tom, že se nespolehá sám na sebe... nemá plně důvěřovat ve svůj rozum, který mu nemůže poskytnout poslední základ racionality. Rozumné je překračovat rozum skokem sebedarování Bohu.“<sup>99</sup>

Sloveso »בְּתִי« osciluje mezi svým individuálním významem a jeho aplikací na komunitu věřících. Toutéž silou je hlášáno: „Důvěřujte Hospodinu“ (Ž 4,6) i „Důvěřuj Hospodinu“ (Ž 37,3). Tatáž pobídka je směřována k *lidu Izraele, k jeho kněžím*, (tj. domu Áronovu), ke všem těm, *kdo se bojí Boha*, a dokonce i k těm, *kdo ho pouze hledají*<sup>100</sup> (srov. Ž 9,11; 40,4; 115,9-11).<sup>101</sup>

Jako jasná odpověď ze strany Izraele se velmi často objevuje prohlášení tohoto typu: „Já však důvěřuji ve tvé slitování, pro tvou pomoc ať zaplesá mé srdce, zazpívám Hospodinu, který mě zahrnul dobrem“ (Ž 13,6 dle ČKP).

Velmi pozitivním důsledkem a zdrojem důvěry pro život věřícího, který se Bohu svěřil, je toto: „Vedl je bezpečně, nebáli se; jejich nepřátele přikrylo moře“ (Ž 78,53); „Proto mé srdce jásá, mé útroby plesají a mé tělo spočine v bezpečí“ (Ž 16,9 dle ČJB).

<sup>98</sup> Srov. *בטח*, in: TWOT, sv. 1, s. 232–233.

<sup>99</sup> ALONSO SCHÖKEL Luis-VÍLCHEZ LÍNDEZ José: I Proverbi, Roma: Borla, 1988, s. 210–211.

<sup>100</sup> *בטח*, in: ThWAT, sv. 1, sl. 613.

<sup>101</sup> „Budou v tebe důvěřovat, kdo se znají k tvému jménu, protože neopouštíš, Hospodine, ty, kteří tě hledají!“ (Ž 9,11 dle ČKP) „Mnozí to uvidí a budou se bát, budou mít důvěru v Jahva“ (Ž 40,4 dle ČJB). „Izrael však nechť v Hospodina doufá, neboť on je jeho pomoc i jeho štít. Důvěřuj v Boha, dome Aaronův, neboť on pomáhá takovým, jako jsi ty, a on je též jejich štít. Kdož chodíte v bázni Boží, v Hospodina doufejte, neboť on je pomocí i štítem takových“ (Ž 115,9-11 dle PSZ).

Věřící ví, že to může říci, protože v knize Přísloví čteme: „Kdo mne poslouchá, bude přebývat v bezpečí, bude bezstarostný, beze strachu ze zla“ (Př 1,33).

Snad bychom tedy mohli předběžně souhlasit s definicí biblické důvěry, jak ji nacházíme v NIDB: „»Důvěra« je spolehnutí nebo víra v Boží přísliby.“<sup>102</sup> Hospodin je „»'ēl '°met« (věrný Bůh: Ž 31,6), na kterého se lidé mohou vždy a všude bezvýhradně spolehnout, protože zachovává věrnost ( °met) (Ž 146,6)“.<sup>103</sup> Biblická důvěra je „stav jistoty a bezpečí či plnost pevné naděje, stav, který vede člověka k tomu, že se ničeho neobává“.<sup>104</sup>

Může se zdát, že dané definice podávají zcela banální informace, které přece každý zná. Ve skutečnosti je však mnoho lidí ponoukáno spoléhat více na své emoce a chladný rozum než na jistoty, které poskytuje víra. Někomu se dokonce může zdát, že založit svůj život na důvěře v někoho druhého je velmi pošetilé, protože moderní doba nás poučuje, že lidské vztahy selhávají. Zde však je garantem vztahu Bůh, ve kterém nemůže být klamu a jehož slovo je stejné včera, dnes i navěky.

---

<sup>102</sup> DUNN James D. G.: Trust, in: NIDB, sv. 5, s. 681.

<sup>103</sup> SAKENFELD Katharine Doob: Faith, Faithfulness, in: NIDB, sv. 2. s. 408 (407–423).

<sup>104</sup> תבטח, in: ZORELL Franz: Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti, Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1968, s. 104.

## 1.5 Psychologický exkurs: Co je to důvěra a odkud se bere

Dříve než se začnu zabývat důvěrou v náboženském a biblickém slova smyslu, považuji za potřebné objasnit tento pojem v jeho základním psychologicko-pedagogickém smyslu. Předpokladem schopnosti člověka utvářet vztahy důvěry k Bohu a lidem totiž je, že k tomu získá patřičnou disponovanost zdravým vývojem v raném dětství.

Vzhledem k tomu, že tato má studie z oblasti biblických věd má určitý interdisciplinární přesah do oblasti religionistiky a biblické teologie považuji za užitečné krátce se zmínit o psychologických kořenech důvěry. Protože se však nejedná o studii psychologickou, omezím se pouze na základní informace a přidržím se pouze jednoho autora, totiž Erika Eriksona, jehož názory na danou problematiku považuji za dostatečně hodnověrné. Citace dalších autorů uvádím pouze okrajově, nakolik dále dokreslují tutéž myšlenkovou linii.

„Známý americký psycholog dánského původu Erik Erikson rozdělil osobní vývoj člověka na osm etap čili věků. Každý z těchto věků má nějaký vývojový úkol, jehož naplnění umožňuje zdárný vstup do dalšího úseku života. Má ovšem i svá úskalí, která mu mohou onu hladkou cestu vpřed všelijak znesnadnit a zkomplikovat. Charakteristickým znakem »věku« v poslední čtvrti prvního roku života je podle Eriksona právě vytváření základního vztahu *důvěry nebo nedůvěry v lidi*.“<sup>105</sup>

V psychosociálních zápasech mezi syntonickými a dystonickými tendencemi, vynikají tři životní etapy, které lze považovat za klíčové. V *kojeneckém věku* (I) se z antiteze mezi základní důvěrou a základní nedůvěrou rodí »naděje«; v *dospívání* (V) se z antiteze mezi identitou a zmatením identity utváří »věrnost«; v *dospělosti* (VII) z antiteze mezi produktivností a vstřebáváním do sebe krystalizuje »péče«.

Kromě toho se v *raném dětství* (II) rodí »vůle« z dilematu mezi autonomií a hanbou (pochybností); v *hravém věku* (III) se rodí »účel« z dvojice iniciativa a vina; ve *školním věku* (IV) »způsobilstvo« z dvojice píle a podřízenost; v *rané dospělosti* (VI) se rodí »láska« z dvojice důvěrný vztah a izolace; ve *stáří* (VIII) se rodí »moudrost« z dvojice celistvost a nechuť (beznaděj).<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> Jde o důvěru či nedůvěru, in: MATĚJČEK Zdeněk: Prvních 6 let ve vývoji a výchově dítěte. Normy vývoje a vývojové milníky z pohledu psychologa. Základní duševní potřeby dítěte. Děti a lidský svět, Praha: Grada, 2005, s. 68.

<sup>106</sup> Srov. Major Stages in Psychosocial Development, in: ERIKSON Erik Homburger–ERIKSON Joan Mowat Serson: The Life Cycle Completed, New York: Norton, 1998, s. 55.

„Dítě vstupuje do tohoto procesu cesty napříč vývojovými fázemi zhruba kolem sedmého měsíce věku. V té době již má za sebou asi dva měsíce, kdy »své lidi« dlouze poznávalo, mělo radost z jejich přítomnosti, laškovalo s nimi, ale když mělo nějakou jinou zábavu, klidně je propustilo. Nyní však, ať má zábavu jakou chce, zřetelně dává najevo, že si »své lidi« chce udržet, že je nepustí – a vehementně protestuje, když se mu ztratí z dohledu. Jako by jeho úzkost z opuštění najednou dozrála – a jako by oni byli ti jediní, kdo mu dovedou poskytnout ochranu a uklidnit je. Nejčastěji však nejde o množné číslo, ale o jedinou osobu, které dítě nyní dává zřetelně přednost. Zpravidla je to matka, avšak může to být i babička, teta, starší sestra, ale také otec, pokud se o dítě v tak útlém věku denně stará, či kdokoli jiný na rodičovském místě, koho dítě vnímá jako svého ochránce, protektora, či původce pocitu jistoty. Někdy to dokonce mohou být i dva či tři lidé najednou.“<sup>107</sup>

Podle Erika Homburgra Eriksona první a nejzákladnější složkou zdravé osobnosti je smysl pro *základní důvěru* (někdy též zvanou *bazální*), chápanou jako postoj k sobě samému a ke světu, získaný na základě zkušeností prvního roku života. »Důvěrou« se zde myslí »rozumná spolehlivost« »těch druhých« a jednoduchý pocit, že i já sám »jsem důvěryhodný«. Jestliže se mluví o »základní« důvěře, rozumí se tím, že ani v dětství ani v dospělosti si tohoto prvku nejsme nijak zvlášť vědomi, protože se stává integrální součástí naší osobnosti. Jestliže však tento prvek v dětství projde krizí nebo je v dospělosti poškozen, vede to ke zřetelně vyprofilovaným následkům. Člověk má vrozený smysl pro rozlišování mezi dvěma stavy: »Je mi dobře«/»není mi dobře«.<sup>108</sup>

„V dospělosti bývá poškození »základní důvěry« vyjádřeno »základní nedůvěrou«, která se projevuje tím, že lidé se stahují do sebe, jsou nesví a mají pocit, že nezapadají do společnosti ostatních. V krajním případě nastává regrese do psychotických stavů, v nichž se lidé zhroutí do sebe, odmítají jídlo, útěchu i společnost lidí. Jedinou cestou, která se nabízí psychoterapeutovi, je snažit se je znovu přesvědčit, že mohou důvěřovat světu i sobě samým.“<sup>109</sup>

Když je novorozeně odděleno od své symbiózy s tělem matky, jeho vrozená a více či méně koordinovaná schopnost přijímat potravu ústy se potká s matčinou více či méně koordinovanou schopností a úmyslem vyjít mu vstříc a nakrmit ho. V této fázi dítě přežívá a miluje svými ústy, zatímco matka mu dává přežít a miluje ho svými prsy. Pro dítě jsou jeho ústa prvním kontaktem s životem, který tak do sebe začleňuje.

---

<sup>107</sup> Jde o důvěru či nedůvěru, in: MATĚJČEK Zdeněk: Prvních 6 let ve vývoji a výchově dítěte, s. 67–68.

<sup>108</sup> Srov. The Healthy Personality, in: ERIKSON Erik Homburger: Identity and the Life Cycle, New York: Norton, 1994, s. 57–58.

<sup>109</sup> FROMM-REICHMANN Frieda: Principles of Intensive Psychotherapy, Chicago: University of Chicago Press, 1950 (citováno dle ERIKSON: Identity and Life Cycle, s. 58).

Proto je tato životní etapa života v psychoanalýze nazývána »orální fází« nebo »inkorporativní fází« (někdy se také mluví o »orálně respiratorní a sensorické fázi«<sup>110</sup>).

„Tak jako žena rozvíjí kojením svůj postoj k dítěti, tak i dítě sáním přijímá mnohem více než jen potravu. Jeho taktilní smysly jej ubezpečují, že to, co je mu nabízeno k přijetí, chutná dobře. Mnoho dětí je v této fázi velmi zranitelných. Je velmi důležité, aby jejich první zkušenost s tímto světem byla, že se jim dostává koordinované odpovědi na jejich potřeby, ve správné intenzitě i ve správný čas, jak to odpovídá jejich metabolismu a rytmu oběhového systému. V opačném případě se jejich ochota k přijímání rychle může změnit v podvědomou obranu nebo letargii. Základní podvojnou zkušeností dítěte v této orální fázi je, že *může s důvěrou přijímat, cokoli mu je dáváno a že je zde někdo, kdo dává* a s kým se tedy může identifikovat jako se svým člověkem.“<sup>111</sup>

Je důležité si uvědomit, že při kojení dítě kromě nasycení zakouší i mnoho dalších sociálních interakcí, tzv. horizontálních kompenzací (tj. kompenzací v rámci téže životní fáze). Zakouší totiž radost, že je chováno, zahříváno, že se na ně někdo směje, že s ním mluví, že je kolébáno atd. Tím se ovšem připravuje na kompenzace longitudinální, které se budou vynořovat v průběhu celého života. Do této sensorické fáze života proto patří i vjemy přijímané ostatními smysly. Proto dítě rádo rozvíjí hmat tím, že do věcí kousá a bouchá do nich; očima se učí zaostřovat a »uchopovat« objekty, které pak může sledovat v pohybu; ušima se učí rozlišovat významné zvuky a lokalizovat je zvedáním a otáčením hlavy a horní poloviny těla; učí se natahovat paže a uchopovat předměty; čichem rozeznává typické vůně »svých lidí« a oblíbených pokrmů. Tím si buduje schopnost interakce se světem, který ho obklopuje.<sup>112</sup>

„Dítě se tak učí být obdarováno a přijmout, co je mu dáno. To je první sociální modalita naučená v životě, která se zdá snadnější, než ve skutečnosti je. Neboť organismus novorozeněte je nestabilní a tápavý a učí se tedy této schopnosti současně se schopností regulovat systém svých orgánů v souladu se způsobem, jímž mateřské prostředí začleňuje své metody péče o dítě.“<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> Srov. ERIKSON: *The Life Cycle Completed*, s. 30.

<sup>111</sup> ERIKSON: *The Healthy Personality*, in: *Identity and Life Cycle*, s. 58–60.

<sup>112</sup> Srov. IBIDEM, s. 61–62.

<sup>113</sup> ERIKSON: *Childhood and Society*, New York: Norton, 1963, s. 75–76.

Součástí této nejranější zkušenosti dítěte je však také zkušenost »dobra« a »zla«. Pokud jeho základní důvěra v sebe sama i ve svět nebyla již otřesena přehnaně provokovanými nebo protahovanými návaly vzteku a vyčerpání, jistě zakusí dilema rostoucích zoubků, kdy ústní dutina, která mu doposud byla jen sídlem potěšení a radosti, je mu nyní zdrojem fyzické bolesti a napětí, kterému lze ulevit jedině tvrdším kousáním. Psychologové se dokonce domnívají, že právě tato zkušenost spolu se zkušeností vypuzení z mateřské dělohy při porodu je ontogenetickým základem biblické ságy o vyhnání z ráje, kde první lidé navěky ztratili právo trhat bez námahy, co jim bylo k dispozici, kousli do zakázaného ovoce a způsobili Boží hněv. Součástí prvotního boje dítěte o důvěru je tedy i přesvědčení, že je vystaveno nevyhnutelnému zlu, které je zakořeněno hluboko v lidské přirozenosti. Vedle základního »smyslu pro důvěru« se tak rodí i základní »smysl pro nedůvěru«.<sup>114</sup>

Tato prvotní krize však současně vede k tomu, že dítě si postupně uvědomuje, že je odlišná osoba od matky, která se od něj zdánlivě stále víc odvrací k aktivitám, jimž se věnovala před těhotenstvím a mezi něž patří i manželská intimita, která může brzy vést k novému těhotenství.<sup>115</sup>

Matka je vůbec klíčovou osobou pro rozvoj raných náboženských představ u dítěte. Podle výzkumů Paula Vogela, týkajících se prvního stadia dětské religiozity, „je matka pro dítě jakoby vesmírem, jemuž může později odpovídat pojem Boha“.<sup>116</sup>

Bez zdravého vývoje raného vztahu dítěte k matce nelze tedy vybudovat kvalitní základnu pro náboženský život jednotlivce, bez ohledu na to, zda jeho vztah k Bohu je zakotven na biblickém náboženství nebo na kterémkoli jiném z velkých náboženských systémů, u kterých mají představy o Bohu částečně antropomorfní rysy.

---

<sup>114</sup> ERIKSON: *Childhood and Society*, s. 78–79.

<sup>115</sup> ERIKSON: *The Healthy Personality*, in: op. cit., s. 62.

<sup>116</sup> HOLM Nils G.: *Úvod do psychologie náboženství*, Praha: Portál, 1998, s. 80

## 1.6 Přehled všech explicitních výskytů důvěry v Pentateuchu

### 1.6.1 Seznam výskytů podle kořenů<sup>117</sup>

#### 1.6.1.1 Hebrejské kořeny

##### a) BṬḤ

verbum »bāṭāḥ« (důvěřovat): Dt 28,52

nomen »betāḥ« (důvěra): Gn 34,25; Lv 25,18; 25,19; 26,5; Dt 12,10; 33,12; 33,28

nomen »biṭḥā<sup>h</sup>« (důvěra): v Pentateuchu se nevyskytuje<sup>118</sup>

nomen »biṭṭāḥôn« (důvěrnost, důvěra): v Pentateuchu se nevyskytuje<sup>119</sup>

nomen »baṭṭuhôt« (bezpečí): v Pentateuchu se nevyskytuje<sup>120</sup>

nomen »mibṭāḥ« (důvěra): v Pentateuchu se nevyskytuje

nomen »baṭuah/baṭûah« (důvěřivý): v Pentateuchu se nevyskytuje

##### b) 'MN

verbum »'āman« v hi'ilu (důvěřovat): Gn 15,6; 45,26; Ex 4,1; 4,5; 4,8; 4,9; 4,31; 14,31; 19,9; Nu 14,11; 20,12; Dt 1,32; 9,23; 28,66.

nomen »'ēmūn« (věrnost, důvěryhodnost): Dt 32,20

nomen »'ōmēn« (důvěryhodný, pověřenec): Nu 11,12

nomen »'omnāh I« (důvěra, pravda): Gn 20,12

nomen »'āmôn II« (důvěryhodný, spolehlivý): v Pentateuchu se nevyskytuje

nomen »'amnôn« (důvěryhodný, spolehlivý): v Pentateuchu se nevyskytuje

nomen »'ōmen« (důvěryhodnost, spolehlivost): v Pentateuchu se nevyskytuje

##### c) KSL

verbum »kāsāl« (být těžkopádný, hloupý!): v Pentateuchu se nevyskytuje

nomen »kesel II« (spolehlivost, důvěra): v Pentateuchu se nevyskytuje

nomen »kislā<sup>h</sup>« (důvěrnost, důvěra): v Pentateuchu se nevyskytuje

##### d) ḤSH

verbum »ḥāsā<sup>h</sup>« (hledat útočiště): Dt 32,37

nomen »ḥasût« (útočiště): v Pentateuchu se nevyskytuje

<sup>117</sup> Tabulátorem jsou odsazena slova, která se nevyskytují v Pentateuchu.

<sup>118</sup> Pouze v Iz 30,15.

<sup>119</sup> Pouze 2 Kr 18,19; Kaz 9,4; Iz 36,4.

<sup>120</sup> Pouze Jb 12,6.

### 1.6.1.2 Řecké kořeny

#### a) PEITH-

verbum »peithein« v perfektu (důvěřovat, být si jist, nemít pochybnosti<sup>121</sup>):  
Lv 25,18; 25,19; Dt 28,52; 32,37; 33,12; 33,28

nomen »pepoithēsis« (důvěra): v Pentateuchu se nevyskytuje

nomen »pepoithotōs« (důvěryhodně): v Pentateuchu se nevyskytuje<sup>122</sup>

#### b) ELPIZ-

verbum »elpizein« (doufat, důvěřovat, nezoufat si<sup>123</sup>): Gn 4,26

nomen »elpis« (očekávání něčeho od někoho<sup>124</sup>): Dt 24,15

#### c) THARR-

verbum »tharsein« (být dobré mysli, nemít strach): Gn 35,17; Ex 14,13; Ex 20,20

verbum »tharrein« (být dobré mysli, nemít strach<sup>125</sup>): v Pentateuchu se nevyskytuje

---

<sup>121</sup> Srov. *πείθω-πέποιθα*, in: ZORELL Franz: *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Roma Pontificio Istituto Biblico, 1999, sl. 1023–1024.

<sup>122</sup> Pouze Za 14,11.

<sup>123</sup> Srov. *ελπίζω*, in: ZORELL: *Lexikon Graecum*, sl. 418–419.

<sup>124</sup> Srov. *ελπις*, in: ZORELL: *Lexikon Graecum*, sl. 419–420.

<sup>125</sup> Srov. *θαρρέω-θαρσέω*, in: ZORELL: *Lexikon Graecum*, sl. 579.



## 1.6.2 Přehled explicitních textů o důvěře seřazených podle sémantické blízkosti

### 1.6.2.1 Hebrejský kořen »bṭḥ« a jeho překlady<sup>126</sup>

**Gn 34,25** (MT: wajəhî bajjôm haššəlîšî bihjôtām kō'abîm wajjiqḥû... 'iš ḥarbô wajjābō'û 'al hā'îr **beṭaḥ** wajjahargû kol zākār // LXX: egeneto de en tē<sub>(i)</sub> hēmera<sub>(i)</sub> tē<sub>(i)</sub> tritē<sub>(i)</sub> hote ēsan en tō<sub>(i)</sub> ponō<sub>(i)</sub> elabon... hekastos tēn machairan autou kai eisēlthon eis tēn polin **asphalōs** kai apekteinan pan arsenikon // VUC: Et ecce, die tertio, quando gravissimus vulnerum dolor est: arreptis... gladiis, ingressi sunt urbem **confidenter**: interfectisque omnibus masculis. // ČSP: Třetího dne pak, když měli (obyvatelé Šekemu) bolesti, vzali dva Jákobovi synové... každý svůj meč, přišli do města, které se cítilo **bezpečně**, a povraždili všechny mužského pohlaví).

**Lv 25,18** (MT: wa'asîtem et ḥuqqōtaj... wîšabtem 'al hā'āreṣ **lābeṭaḥ** // LXX: kai poēsete panta ta dikaiōmata mou... kai katoikēsete epi tēs gēs **pepoithotes** // VUC: Facite praecepta mea... ut habitare possitis in terra **absque ullo pavore**. // ČKP: Budete provádět má nařízení..., abyste mohli v **bezpečí** přebývat v zemi).

**Lv 25,19** (MT: wənātənā hā'āreṣ pirjāh wa'<sup>a</sup>kaltē lāsōba' wîšabtem **lābeṭaḥ** 'ālēhā // LXX: kai sōsei hē gē ta ekphoria autēs kai phagesthe eis plēsmonēn kai katoikēsete **pepoithotes** ep' autēs // VUC: et gignat vobis humus fructus suos, quibus vescamini usque ad saturitatem, **nullius impetum formidantes**. // ČJB: Půda bude vydávat své plody, vy budete jíst dosyta a budete přebývat v **bezpečí**).

**Lv 26,5b** (MT: wa'<sup>a</sup>kaltē laḥmækem lāsōba' wîšabtem **lābeṭaḥ** bə'aršəkem // LXX: kai phagesthe ton arton hymōn eis plēsmonēn kai katoikēsete **meta asphaleias** epi tēs gēs hymōn // VUC: et comedetis panem vestrum in saturitate, et **absque pavore** habitabitis in terra vestra. // ČSP: Budete jíst chléb svůj do sytosti a budete bydlet ve své zemi v **bezpečí**).

**Dt 12,10b** (MT: 'ēlōhēkem manḥîl etkem wəhēnîaḥ lākem mikkol 'ōjəbēkem missābîb wîšabtem **beṭaḥ** // LXX: ho theos hymōn kataklēronomei hymin kai katapausei hymas apo pantōn tōn echthrōn hymōn tōn kyklō<sub>(i)</sub> kai katoikēsete **meta asphaleias** // VUC: et habitabitis in terra, quam... Deus vester daturus est vobis, ut requiescatis a cunctis hostibus per circuitum: et **absque ullo timore** habitetis. // ČSP: Váš Bůh vám dá odpočinek od všech vašich okolních nepřátel a budete bydlet v **bezpečí**).

<sup>126</sup> U následujících kořenů a kmenů vynechávám ty citace, které jsou již uvedeny u předchozích kořenů.

**Dt 28,52a** (MT: wəhēšar ləkā bəkol še‘ārêkā ‘ad redet ḥōmōtēkā haggəbōhōt wəhabbəšurōt ’ašer ’attā<sup>h</sup> **bōṭēah** bāhēn // **LXX**: kai ektripsē<sub>(i)</sub> se en pasais tais polesin sou heōs an kathairethōsin ta teichē sou ta hypsēla kai ta ochyra eph' hois sy **pepoithas** ep' autois // **VUC**: et conterat in cunctis urbibus tuis, et destruantur muri tui firmi atque sublimes, in quibus habebas **fiduciam** in omni terra tua. // **ČJB**: Bude tě obléhat ve všech tvých městech, dokud nepadnou tvé... nejlépe opevněné hradby,... kde... budeš... hledat **bezpečí**).

**Dt 33,12a** (MT: ləbinjāmin ’āmar jədīd JHWH jiškōn **lābeṭah** ‘ālā<sup>j</sup>w// **LXX**: kai tō<sub>(i)</sub> Benjamin eipen ēgapēmenos hypo kyriou kataskēnōsei **pepoithōs** // **VUC**: Et Benjamin ait: Amantissimus Domini habitabit **confidenter** in eo // **ČSP**: O Benjamínovi řekl: „Miláček Hospodinův bude přebývat u něho v **bezpečí**“).

**Dt 33,28a** (MT: wajjiškōn jisrā’ēl **beṭah** // **LXX**: kai kataskēnōsei israēl **pepoithōs** // **VUC**: Habitabit Israēl **confidenter**. // **ČKP**: Izrael se usadil v **bezpečí**).

### 1.6.2.2 Hebrejský kořen »'mn« a jeho překlady

**Gn 15,6** (MT: *wəhe<sup>e</sup>mîn* baJHWH wajjaḥšəbehā lô ṣəḏāqā<sup>h</sup> // LXX: kai *episteusen* abram tō<sub>(i)</sub> theō<sub>(i)</sub> kai elogisthē autō<sub>(i)</sub> eis dikaiosynēn // VUC: *Credit* Abram Deo, et reputatum est illi ad justitiam. // ČEP: Abram Hospodinovi *uvěřil* a on mu to připočetl jako spravedlnost).

**Gn 20,12** (MT: wəgam *'omnā<sup>h</sup>* 'aḥōtî bat 'ābî hî<sup>w</sup> 'ak lô' bat 'immî wattəhî lî lə'iššā<sup>h</sup> // LXX: kai gar *alēthōs* adelphē mou estin ek patros all' ouk mētros egenēthē de moi eis gynaika // VUC: Alias autem et *vere* soror mea est, filia patris mei, et non filia matris meae, et duxi eam in uxorem. // ČKP: Ostatně, ona je *skutečně* má sestra. Je to dcera mého otce, ne však dcera mé matky, a stala se mou ženou).

**Gn 45,26b** (MT: wajjāpog libbô kî lô' *he<sup>e</sup>mîn* lāhem // LXX: kai eksestē hē dianōia iakōb ou gar *episteusen* autois // VUC: Quo audito Jacob, quasi de gravi somno evigilans, tamen non *credebat* eis. // ČJB: Jeho srdce zůstalo netečné, neboť jim *nevěřil*).

**Ex 4,1a** (MT: wajja'an mōšē<sup>h</sup> wajjō'mer wəhēn lô' *ja'amînû* lî // LXX: apekrithē de Mōysēs kai eipen ean oun mē *pisteusōsin* moi // VUC: Respondens Moyses ait: Non *credent* mihi // ČSP: Mojžíš však odpověděl: „Co jestli mi *neuvěří* a neposlechnou mě?“)

**Ex 4,5a** (MT: ləma'an *ja'amînû* kî nir'ā<sup>h</sup> 'ēlêkā JHWH // LXX: hina *pisteusōsin* soi hoti ōptai soi kyrios // VUC: Ut *credant*, inquit, quod apparuerit tibi Dominus. // ČEP: Aby *uvěřili*, že se ti ukázal Hospodin).

**Ex 4,8** (MT: wəhājā 'im lô' *ja'amînû* lāk wəlō' jišmə'û ləqōl hā'ōt hārî'sôn *wəhe<sup>e</sup>mînû* ləqōl hā'ōt hā'aḥ<sup>r</sup>ōn // LXX: ean de mē *pisteusōsin* soi mēde eisakousōsin tēs phōnēs tou sēmeiou tou prōtou *pisteusousin* soi tēs phōnēs tou sēmeiou tou eschatou // VUC: Si non *crediderint*, inquit, tibi, neque audierint sermonem signi prioris, *credent* verbo signi sequentis. // ČKP: Jestliže ti *neuvěří* a neuposlechnou hlasu prvního znamení, *uvěří* hlasu znamení druhého).

**Ex 4,9a** (MT: wəhājā<sup>h</sup> 'im lô' *ja'amînû* gam lišnê hā'ōtôt hā'ēlle<sup>h</sup> // LXX: kai estai ean mē *pisteusōsin* soi tois dysi sēmeiois toutois // VUC: Quod si nec duobus quidem his signis *crediderint*. // ČEP: Jestliže však *neuvěří* ani těmto dvěma znaméním).

**Ex 4,31** (MT: *wajja<sup>a</sup>mēn* hā'am // LXX: kai *episteusen* ho laos // VUC: et *credit* populus. // ČSP: A lid *uvěřil*).

**Ex 14,31b** (MT: wajjîr'û hā'ām et JHWH *wajja<sup>a</sup>mînû* baJHWH ûbəmōše<sup>h</sup> 'abdô // **LXX**: ephobēthē de ho laos ton kyrion kai *episteusan* tō<sub>(i)</sub> theō<sub>(i)</sub> kai mōyse<sub>(i)</sub> tō<sub>(i)</sub> theraponti autou // **VUC**: timuitque populus Dominum, et *crediderunt* Domino, et Moysi servo ejus. // **ČKP**: Lid se bál Hospodina a *věřil* jemu i jeho služebníku Mojžíšovi).

**Ex 19,9b-e** (MT: hinnē<sup>h</sup> 'ānōkî bā' 'ēle<sup>j</sup>kā bə'ab he'ānān ba'<sup>a</sup>bûr jišma' hā'ām bədabbərî 'immāk wəgam bəkā *ja<sup>a</sup>mînû* lə'ôlām // **LXX**: idou egō praginomai pros se en stylō<sub>(i)</sub> nephelēs hina akousē<sub>(i)</sub> ho laos lalountos mou pros se kai soi *pisteusōsin* eis ton aiōna // **VUC**: Jam nunc veniam ad te in caligine nubis, ut audiat me populus loquentem ad te, et *credat* tibi in perpetuum. // **ČKP**: Přijdu k tobě v hustém oblaku, aby lid slyšel, až budu s tebou mluvit, a aby i tobě vždycky *věřil*).

**Nu 11,12bc** (MT: 'im 'ānōkî jəlidtîhû kî tō'mar 'ēlaj šā'ēhû bəhēqekā ka'<sup>a</sup>šer jišsā' *hā'ōmēn* 'et hajjōnēq // **LXX**: ē egō etekon autous hoti legeis moi labe auton eis ton kolpon sou hōsei arai *tithēnos* ton thēlazonta; // **VUC**: Vel genui eam, ut dicas mihi: Porta eos in sinu tuo sicut portare solet *nutrix* infantulum? // **ČSP**: Zdalipak jsem jej já porodil, abys mi řekl: Nes jej v náruči, tak jako *vychovatel* nosí kojence?)

**Nu 14,11c** (MT: wə'ad 'ānā lō' *ja<sup>a</sup>mînû* bî // **LXX**: kai heōs tinos ou *pisteuousin* moi // **VUC**: quousque non *credent* mihi? // **ČKP**: Jak dlouho mi ještě bude *nedůvěřovat*?)

**Nu 20,12b** (MT: ja'an lō' *he'emantem* bî ləhaqdîšēnî lə'ēnē bənē jisrā'ēl // **LXX**: hoti ouk *episteusate* hagasai me enantion yhiōn israēl... // **VUC**: Quia non *credidistis* mihi, ut sanctificaretis me coram filiis Israēl... // **ČEP**: Protože jste mi *neuvěřili*, když jste měli před syny Izraele dosvědčit mou svatost...)

**Dt 1,32** (MT: ûbaddābār haze<sup>h</sup> 'ēnkem *ma<sup>a</sup>mînîm* baJHWH 'ēlōhêkem // **LXX**: kai en tō<sub>(i)</sub> logō<sub>(i)</sub> toutō<sub>(i)</sub> ouk *enepisteusate* kyriō<sub>(i)</sub> tō<sub>(i)</sub> theō<sub>(i)</sub> ymōn // **VUC**: Et nec sic quidem *credidistis* Domino Deo vestro. // **ČEP**: Přesto ted' *nevěříte* Hospodinu, svému Bohu).

**Dt 9,23cd** (MT: wattamrû 'et pî JHWH 'ēlōhêkem wəlō' *he<sup>e</sup>mantem* lô wəlō' šəma'tem bəqōlô // **LXX**: kai ēpeithēsate tō<sub>(i)</sub> rēmati kyriou tou theou ymōn kai ouk *episteusate* autō<sub>(i)</sub> kai ouk eisēkousate tēs phōnēs autou // **VUC**: Et contempsistis imperium Domini Dei vestri, et non *credidistis* ei, neque vocem ejus audire voluistis. // **ČSP**: Vzepřeli jste se příkazu Hospodina, svého Boha, *nevěřili* jste mu a neuposlechli jste ho).

**Dt 28,66b** (MT: wəhājû ḥajjêkâ telu'îm ləkâ minneged ûpāḥadtâ lajlā<sup>h</sup> wə jômā<sup>h</sup> wəlō' *ta<sup>a</sup>mîn* bəḥajjêkâ // **LXX**: kai estai ē zōē sou kremamenē apenanti tōn ophthalmōn sou kai phobēthēsē<sub>(i)</sub> ēmeras kai nyktos kai ou *pisteuseis* tē<sub>(i)</sub> zoē<sub>(i)</sub> sou // **VUC**: Et erit vita tua quasi pendens ante te. Timebis nocte et die, et non *credes* vitae tuae. // **ČKP**: Tvůj život bude viset na vlásku, budeš se bát dnem i nocí, *nebudeš si jist* svým životem).

**Dt 32,20** (MT: wajjō'mer 'astîrā<sup>h</sup> pānaj mēhem 'er'e<sup>h</sup> mā<sup>h</sup> 'aḥ<sup>a</sup>rîtam kî dôr tahpukôt hēmmā<sup>h</sup> bānîm lô' *'ēmun* bām // **LXX**: kai eipen apostrepsō to prosōpon mou ap' autōn kai deiksō ti estai autois ep' eschatōn hoti genea eksestrammenē estin yhioi hois ouk estin *pistis* en autois // **VUC**: Et ait: Abscondam faciem meam ab eis, et considerabo novissima eorum: generatio enim perversa est, et *infideles* filii. // **HBČ**: I řekl: „Tvář svou před nimi skryji a budu hledět na jejich konce; jeť to pokolení zvrhlé, synové, na něž *nelze se spolehnout*“).

### 1.6.2.3 Hebrejský kořen »ḥsh« a jeho překlady

**Dt 32,37** (MT: wə'āmar 'ê 'elōhēmô šûr **ḥāsājû** bô // LXX: kai eipen kyrios pou eisin hoi theoi autōn eph' hois **epepoitheisan** ep' autois; // VUC: Et dicet: Ubi sunt dii eorum, in quibus habebant **fiduciam**? // ČJB: Tu řekne: „Kde jsou jejich bohové, skála, u níž hledali **útočiště**?”)

#### 1.6.2.4 Řecký kmen »elpiz-«

**Gn 4,26** (MT: ûlăšēt gam hû' jullad bēn wajjiqrā' 'et šəmô 'nôš 'az **hûḥal** liqrō' bəšēm JHWH // **LXX**: kai tō<sub>(i)</sub> sēth egeneto hyios epōnomasen de to onoma autou enōs houtos **ēlpisen** epikaleisthai to onoma kyriou tou theou // **VUC**: Sed et Seth natus est filius, quem vocavit Enos: iste **coepit** invocare nomen Domini. // **HBČ**: Pak také Setovi narodil se syn, jehož nazval Enos; ten **počal** vzývati jméno Hospodinovo).

**Dt 24,15ab** (MT: bəjômô tittēn šəkārô wəlō' tābô' 'ālā<sup>j</sup>w haššemeš kî 'ānî hû' wə'ēlā<sup>j</sup>w hû' **nōšē' 'et napšô** // **LXX**: authēmeron apodōseis ton misthon autou ouk epidysetai ho hēlios ep' autō<sub>(i)</sub> hoti penēs estin kai en autō<sub>(i)</sub> **echei tēn elpida** // **VUC**: Sed eadem die reddes ei pretium laboris sui ante solis occasum, quia pauper est, et ex eo **sustentat animam suam**. // **ČKP**: Dáš mu jeho mzdu ještě téhož dne, než nad ním zapadne slunce, neboť je chudý a svým **životem na ní závisí**).

### 1.6.2.5 Řecký kmen »tharr-«

**Gn 35,17b** (MT: wajəhî bəhaqšōtāh bəlīdtāh wattō'mer lāh hamjalledet '**al-tîr'î** kî gam ze<sup>h</sup> lāk bēn // **LXX**: egeneto de en tō<sub>(i)</sub> sklērōs autēn tiktein eipen autē<sub>(i)</sub> hē maia **tharsei** kai gar houtos soi estin hyios // **VUC**: Ob difficultatem partus periclitari coepit. Dixitque ei obstetrix: **Noli timere**, quia et hunc habebis filium. // **ČSP**: V nejtěžší chvíli jejího porodu jí porodní bába řekla: „**Neboj se**, protože máš zase syna!“)

**Ex 14,13a** (MT: wajjō'mer mōše<sup>h</sup> 'el hā'ām '**al-tîrā'û** hitjašbû ūrə'û 'et jəšū'at JHWH 'ašer ja<sup>a</sup>se<sup>h</sup> lākem hajjôm // **LXX**: eipen de mōysēs pros ton laon **tharseite** stēte kai orate tēn sōtērian tēn para tou theou hēn poiēsei hēmin sēmeron // **VUC**: Et ait Moyses ad populum: **Nolite timere**: state, et videte magnalia Domini quae facturus est hodie // **ČKP**: Mojžíš řekl lidu: „**Nebojte se**, vzmužte se a uvidíte záchranu od Hospodina“).

**Ex 20,20a** (MT: wajjōmer mōše<sup>h</sup> 'el hā'ām '**al-tîrā'û** kî ləba<sup>a</sup>bûr nassôt 'etkem bā' hā'elōhîm // **LXX**: kai legei autois mōysēs **tharseite** heneken gar tou peirasai hymas paregenēthē ho theos pros hymas // **VUC**: Et ait Moyses ad populum: **Nolite timere**: ut enim probaret vos venit Deus // **ČSP**: Mojžíš lidu odpověděl: „**Nebojte se**, protože Bůh přišel, aby vás vyzkoušel“).



### 1.6.3 Překladové dvojice výrazů důvěry v Pentateuchu<sup>127</sup>

beṭaḥ	asphalōs	confidenter	bezpečně
beṭaḥ	meta asphaleias	absque timore	v bezpečí
beṭaḥ	pepoithōs	confidenter	v bezpečí
lābeṭaḥ	pepoithotes	absque pavore	v bezpečí
lābeṭaḥ	pepoithotes	nullius impetum formidantes	v bezpečí
lābeṭaḥ	meta asphaleias	absque pavore	v bezpečí
lābeṭaḥ	pepoithōs	confidenter	v bezpečí
bōṭēaḥ	pepoithas epi	fiduciam habens	v bezpečí
he'ē mîn l	episteusen + inf	credidit + dat.	uvěřil
he'ē mîn l	episteusen + dat.	credebat + dat.	uvěřil
he'ē mîn	episteusen	credidit	uvěřil
he'ē mîn b	enepisteusen	credidit	uvěřil
'omnā <sup>h</sup>	alēthōs	vere	skutečně
hā'ōmēn	tithēnos	nutrix	vychovatel/chůva
he'ē mîn b	pisteuei	credet	nebude si jist
'ēmūn b	pistis	infidelis	nelze se spolehnout
ḥāsāh b	epepoitheisen ep'	habebat fiduciam	hledal útočiště
hūḥal	ēlpisen	coepit	počal
nōsē' 'et napšô	echei tēn elpida	sustentat animam suam	životem na ní závisí
'al-tîr'î	tharsei	noli timere	neboj se

<sup>127</sup> Kvůli přehlednosti jsou tvary, tam, kde je to možné, převedeny do 3. os. sg.

#### 1.6.4 Subjekty výrazů důvěry/nedůvěry v Pentateuchu

##### a) Izraelité<sup>128</sup>

Gn 4,26: Noemův syn Šét; Gn 15,6: Abram; Gn 20,12: Abrahám vůči Abímelekovi; Gn 34,25: Jákobovi synové vůči obyvatelům Šekemu; Gn 35,17b: Ráchel; Gn 45,26b: Jákob; Ex 4,1a: Izraelité; Ex 4,5a: Izraelité; Ex 4,8: Izraelité; Ex 4,9a: Izraelité; Ex 4,31: Izraelité; Ex 14,13a: Izraelité; Ex 14,31b: Izraelité; Ex 19,9b-e: Izraelité; Ex 20,20a: Izraelité; Lv 25,18: Izraelité; Lv 25,19: Izraelité; Lv 26,5b: Izraelité; Nu 14,11c: Izraelité (nedůvěra); Dt 1,32: Izraelité; Dt 9,23cd: Izraelité; Dt 12,10b: Izraelité; Dt 24,15ab: chudý Izraelita; Dt 28,52a: Izraelité; Dt 28,66b: Izraelita; Dt 32,20: Izraelité (nedůvěra); Dt 33,12a: Benjamín; Dt 33,28a: Izraelité

##### b) Mojžíš (a Áron)

Nu 11,12bc: Mojžíš (nedůvěra); Nu 20,12b: Mojžíš a Áron (nedůvěra), Dt 32,37: Mojžíš o pohanských národech

---

<sup>128</sup> Zcela záměrně mezi Izraelity řadím také Šéta, Abrama a Ráchel, kteří žili před Jákobem, protože již zařazením do pradávné židovské Bible byli jistě považováni za prapředky židovského národa.

## **1.6.5 Objekty výrazů důvěry/nedůvěry v Pentateuchu**

### **a) Neživé a abstraktní objekty**

Lv 25,18: země; Lv 25,19: země; Lv 26,5b: země; Dt 12,10b: země; Dt 28,52a: hradby; Dt 33,28a: země; Dt 24,15ab: očekávaná mzda

### **b) Izraelité**

Gn 20,12: sestra Abramova; Gn 34,25: Izraelité; Gn 35,17b: život Izraelitky; Gn 45,26b: Jákobovi synové (nedůvěra otce); Ex 4,1a: Dt 28,66b: život Izraelity (nedůvěra)

### **c) Mojžíš**

Ex 4,1a: Mojžíš (nedůvěra ze strany Izraelitů); Ex 4,5a: Mojžíš (ze strany Izraelitů); Ex 4,8: Mojžíš (ze strany Izraelitů na základě zázraků); Ex 4,9a: Mojžíš (ze strany Izraelitů na základě zázraků); Nu 11,12bc: Mojžíš (v roli vychovatele);

### **d) Hospodin společně s Mojžíšem**

Ex 14,31b: Hospodin + Mojžíš (na základě projevů Boží moci); Ex 19,9b-e: Hospodin + Mojžíš (na základě projevů Boží moci);

### **e) Hospodin**

Dt 33,12a: Hospodin; Gn 15,6: Hospodin; Ex 4,31: Hospodin (prostřednictvím Áronových slov a Mojžíšových zázraků); Nu 14,11c: Hospodin; Nu 20,12b: Hospodin (nedůvěra); Dt 1,32: Hospodin (nedůvěra); Dt 9,23cd: Hospodin (nedůvěra); Dt 32,20: Hospodin (nedůvěra); Gn 4,26: Hospodin; Ex 14,13a: Hospodin; Ex 20,20a: Hospodin.

### **f) Pohanští bohové**

Dt 32,37: cizí bohové

## 2 ROZBOR TEXTŮ O DŮVĚŘE ŘAZENÝCH PODLE KOŘENŮ

V následující kapitole jsou shromážděny texty Pentateuchu, ve kterých se explicitně vyskytuje některý z biblických kořenů označujících důvěru, jak byly podrobněji rozebrány v bodě 1.3. V mnoha případech jsem však považoval za potřebné zmínit se také o některých dalších textech souvisejících s danými citacemi, ve kterých se tyto kořeny nevyskytují, avšak implicitně se v nich rovněž hovoří o důvěře v Boha nebo v člověka. V případě českých překladů je vždy zvolen takový překlad, který nejzřetelněji vyjadřuje téma důvěry. Zvolený překlad je vyznačen zkratkou v závorce. Neoznačené citace jsou z ČSP. Zkoumaný výraz je v citacích zvýrazněn tučnou kurzívou. Následuje hebrejská citace podle Leningradského kodexu (MT) a řecká citace podle Septuaginty (LXX), které již nejsou nijak zvlášť značeny.

### 2.1 Důvěra vyvěrající z božské ctnosti VÍRY (heb. »'emūnāh«/řec. »pistis«)

V této části (2.1) je výchozím výrazem hebrejské sloveso »'mn« (věřit, být v něčem pevný), které se v základním G kmeni vyskytuje jen v participiu 'ōmēn/'ē mūn, avšak i zde v aktivním tvaru »'ōmēn« nabývá mj. významu »opatrovník, správce majetku« (angl. *trustee*), neboli osoba, které rodiče/vlastníci chovají důvěru! V kauzativním kmeni K/hif'il pak sloveso nabývá významu »mít důvěru«, »být spolehlivý«. Slovník semitských kořenů uvádí pro »'āman« v K/hif'ilu význam »mít důvěru« a v N/nif'alu »být pevný, věrný«.<sup>129</sup>

#### 2.1.1 Důvěra Abraháмова

##### 2.1.1.1 Gn 15,6

- „Abram Hospodinovi **uvěřil** a on mu to připočetl jako spravedlnost“ (ČEP). (*uvěřil* = *důvěřoval*)
- **wāhe<sup>e</sup>mīn** baJHWH wajjahšəbehā lô šədāqā<sup>h</sup>
- kai **episteusen** abram tō<sub>(i)</sub> theō<sub>(i)</sub> kai elogisthē autō<sub>(i)</sub> eis dikaiosynēn

Subjektem důvěry je tu Abram (pozdější Abraham). Objektem jeho důvěry je Hospodin. Tento úryvek bývá obvykle interpretován ve světle novozákonní teologie jako svědectví o Abrahámově víře, avšak »'mn« užití zde v kauzativním kmeni dává tušit, že Abramova víra zde má spíše charakter důvěry.

Pokusím se vymezit rozdíl mezi těmito dvěma pojmy, které zvláště u evangelických teologů splývají v jedno. Důvěra se tedy obvykle chápe jako ryze subjektivní spolehnutí na slovo či pokyn nějaké osoby, jež nezasahuje jiné aktéry než ty, kteří jsou jejím subjektem a objektem. Víra naproti tomu je spíše hodnotový systém, ovlivňující praktická rozhodnutí a životní styl vyznavače a také jeho náboženské projevy konané společně s dalšími lidmi.

<sup>129</sup> Viz detailnější rozbor v bodu 1.4.3; LVTL, s. 60–61; DRS, sv. 1, s. 23.

Poněkud provokativní analýzu ohledně ospravedlnění na základě aktu osobní víry předkládá Dirk U. Rottzoll ve svém příspěvku z roku 1994, opírajícím se o nepublikovanou habilitační práci D. Michela.<sup>130</sup> Podle něj by se verš Gn 15,6 neměl překládat jako: „Abraham uvěřil Bohu a ten (tj. Bůh) mu (tj. Abrahámovi) to připočítal za spravedlnost“, nýbrž: „Abraham uvěřil Bohu a počítal si to za spravedlnost.“<sup>131</sup> Podle této analýzy by pavlovsko-luterské chápání tohoto verše bylo chybné.

Ještě provokativněji se k problému postavil Michelův pokračovatel na téže teologické fakultě Manfred Oeming. Ten dokonce tvrdil, že na základě syntetického paralelismu membrorum k »bJHWH« bychom ono »jemu« (hebr. lô) v citovaném verši měli přiřítat nikoli Abrahámovi, ale Bohu, kterého Abraham považuje za spravedlivého, protože mu přislíbil potomstvo.<sup>132</sup>

Já se však přidržím klasického pavlovského postoje, který říká, že aktem víry se Abraham stává spravedlivým (viz překlad v úvodu).

Zatímco vztah důvěry je myslitelný i u osamocенého jednotlivce, vyznávání víry není možné bez interakce s konkrétním společenstvím věřících místní církve na straně jedné a lidmi nevěřícími nebo jinověrci na straně druhé. V tomto smyslu i křesťanští poustevníci vždy zůstávali v kontaktu s věřícími, kteří je vyhledávali, a mnohdy měli i svého duchovního rádce nebo představeného, který jim byl nápomocen v jejich potřebách.

V souladu s takto vymezenými pojmy čteme např. v Jeruzalémské bibli: „Abraháмова víra je důvěra v lidsky neuskutečnitelný slib. Bůh mu za tento úkon přiznává zásluhu a připočítává jej k jeho spravedlnosti, neboť spravedlivý je člověk, kterého jeho přímota a odevzdanost činí milým Bohu.“<sup>133</sup>

Podobně i André Wénin komentuje: „Pro Abrahama vyjít na slovo Hospodinovo předpokládá akt důvěry, o kterém je čtenář schopen pochopit, že ve skutečnosti byl vyvolán Boží důvěrou, která mu předcházela.“<sup>134</sup>

---

<sup>130</sup> MICHEL D.: *Begriffsuntersuchung über sādāq-s'edaqa und 'ā-māt-'ā-muna* (habilitační práce), Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 1964.

<sup>131</sup> ROTTZOLL Dirk. U.: *Gen 15,6 – Ein Beleg für den Glauben als Werkgerechtigkeit*, in: *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 106 (1994), s. 25–26 (21–27).

<sup>132</sup> OEMING Manfred: *Ist Genesis 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?*, in *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 95 (1983), s. 192.197 (182–197); srov. též JOHNSON B.: *Who reckoned righteousness to whom?*, in: *Svensk Exegetisk Årsbok* 51–52 (1986–1987), s. 108–115.

<sup>133</sup> ČJB, s. 58, pozn. c.

<sup>134</sup> WÉNIN André: *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1 – 12,4*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2007, s. 239.

Při zkoumání Abrahámovy postoje důvěry v Gn 15,6 se neobejdeme bez celkového pohledu na jeho jednání v rozličných dalších situacích jeho života.

Tento patriarcha začíná svou kariéru v pokročilém věku (srov. Gn 18,11). V tomto věku (75 let) „již většina ostatních biblických postav dávno ukončila svou aktivní životní dráhu. Jákob se již dávno (v 60 letech) vrátil z pobytu u strýce Lámana. Byl otcem početné rodiny a bohatým vlastníkem četných stád (srov. Gn 30,43). Josef již v té době dávno začal kariéru egyptského vezíra“, kdy zhruba ve čtyřiceti letech zachránil svou rodinu před hladomorem, a pak ve věku 110 let ulehl ke svým otcům (Gn 50,22). „Také David byl v tom věku již mrtev, neboť se ve třiceti letech stal králem a kraloval 40 let (2 S 5,4-5; 1 Kr 2,11). Šalomoun měl již v té době postaven jeruzalémský chrám a četné paláce. Pouze Mojžiš může konkurovat Abrahámovi, protože podle Ex 7,7 mu bylo osmdesát let, když ho Bůh povolal, aby osvobodil svůj lid.“<sup>135</sup>

Abrahám se především musel vyrovnat se skutečností, že jeho putování bylo velmi vzdáleno cestě z jednoho klidného místa na jiné, rovněž útěšné místo. Tento předek Izraele místo toho „mění vlastní zemi nikoli za jinou zemi, ale pouze za »příslib země« a následně musí žít izolován mezi cizími národy“.<sup>136</sup> Země, do které ho Bůh vede, je totiž obsazená Kenaanci (Gn 12,6) a on ji tedy nemůže převzít do vlastnictví. To bude až mnohem později dopráno jeho potomkům (Gn 12,7; 13,15; 15,7.16.18).

Navíc, jeho putování je velmi atypické. Od starce, jako je on, se očekává, že již dávno vyřešil problém dědice a předání majetku. On však nemá potomka (Gn 11,30) a navíc si musí hledat zemi (dnes bychom řekli bydlení). Ještě než dojde do země, musí však zavrhnout mnohé kandidáty: Když se jeho synovec Lot rozhodne žít v údolí Jordánu, automaticky tím ztratí právo na dědictví (Gn 13,10-12.14-17). Sám Bůh pak zavrhne možnost, že by se dědicem mohl stát domorodý Eliezer, kterého Abraham patrně adoptoval, aby mohl v této cizí zemi vlastnit a množit majetek<sup>137</sup> (Gn 15,2-4).

Pak se o řešení pokusí Sára, která nabídne Abrahámovi jako vedlejší ženu svou služku Hagar, jejíž dítě podle zákona muselo být považováno za syna Abraháma a Sary. Tento pokus však selhal, protože Abrahám byl nucen tohoto syna i s jeho matkou zapudit<sup>138</sup>, ačkoli na něj byl citově vázán, takže tento syn již nemohl být považován za dědice (Gn 16,1-16). A také syn Izák, který se narodil později, bude požadován jako zápalná oběť. „Ve světě Starého zákona, zemřít bez potomků, znamenalo zemřít dvakrát, tj. zmizet beze stop“.<sup>139</sup>

<sup>135</sup> SKA Jean Luis: *Abramo e i suoi Ospiti. Il patriarca e i credenti nel Dio unico*, Bologna: EDB, 2003, s. 9–10.

<sup>136</sup> SKA: *Abramo e i suoi Ospiti*, s. 12.

<sup>137</sup> PLAUT Wolf Gunther: *Bereschit / Genesis*, Gütersloh: Kaiser, 2008, s. 173. pozn. k v. 2.

<sup>138</sup> V textu Gn 16,6 sice stojí, že Hagar uprchla (wattibraḥ), nicméně předtím ji v témže verši Abram zapudil a vydal na milost a nemilost Sáraji, o které věděl, že jí chce vyhnat: „Je v tvých rukou, nalož s ní, jak uznáš.“

<sup>139</sup> SKA: *Abramo e i suoi Ospiti*, s. 13.

Lze tedy snadno pochopit, jak těžká oběť se po Abrahámovi požadovala. On neumírá sám sobě pouze jednou, když se vydal na cestu do Země zaslíbené, ale ještě mnohokrát potom, když se musel vzdávat svých představ o zajištění budoucnosti svého rodu.

Od Abrama se očekávalo, že se stane »kanálem«, kudy proudí požehnání pro jiné lidi. Každý je bude moci získat, pokud svobodně přijme postoj, který nereprodukuje Kainovu závist. Slovesa veršů Gn 12,1-3 jsou totiž seřazena do dvou skupin. První skupina se týká Abrama a jeho vztahu k Bohu, druhá skupina se však týká jeho vztahu k ostatním lidským bytostem. Říká se: „Buď požehnáním. || Požehnám těm, kdo žehnají tobě... v tobě budou požehnány všechny čeledi země“ (Gn 12,2-3).<sup>140</sup>

„Abram Hospodinovi **uvěřil** a on mu to připočetl jako spravedlnost“ (Gn 15,6). Zvláštní je, že když Bůh slíbil darovat plodnost Sáře, která byla považována za neplodnou, uvěřil Abram ihned (Gn 15,4-5), zatímco k následujícímu opakovanému<sup>141</sup> příslibu darování již obydlené a opevněné země potřeboval důkaz v podobě viditelného projevu Hospodinovy moci (srov. Gn 15,8-17). Jistě stojí za povšimnutí, že ani následně není řečeno, že by Abram bezvýhradně uvěřil Božímú příslibu v darování území od Nilu k Eufratu (Gn 15,18), což je rozsah, kterého Izrael nikdy v dějinách nedosáhl.

Opakovaně zaznívá rovněž příslib: „Staneš se otcem mnohých národů“ (Gn 17,4)<sup>142</sup>. Pokud chápeme pojem požehnání v první řadě jako příslib plodnosti, pak je slavnostní formou trojnásobně přislíben Abramovi potomek již v Gn 12,2. Nicméně teprve po upřesnění v Gn 15,4 zaznívá tento příslib jasnějším způsobem, který nepřipouští alternativní interpretace. Potomek přijde z právoplatné ženy Sáráj. Je sice pravda, že hebrejský text Gn 15,4 není zcela jednoznačný, protože mluví o »potomku z Abramových útroby«, a tím je pochopitelně i Izmael (pokud by nebyl otcem někdo jiný). Text Targumu Onkelos k tomuto místu je však jednoznačný. Píše se v něm: „lā' jêrtîñāk dên 'alāhên bar dâtôlêd hû' jêrtîñāk“, tj.: „Tvým dědicem nebude tento, nýbrž ten, kterého (teprve) zplodíš“. A toto čtení svědčící o způsobu, jak židé rozuměli textu, je již zcela jednoznačné. Ve prospěch Abrahamovy mimořádné důvěry v Hospodina (JHWH) svědčí i skutečnost, že Abram dle textu uvěřil Hospodinu již v Gn 13,4, zatímco jeho žena až v Gn 18,15.

---

<sup>140</sup> Srov. WÉNIN: D'Adam à Abraham, s. 240–242.

<sup>141</sup> Srov. Gn 12,7; 13,14-15; 17,8.

<sup>142</sup> Srov. Gn 12,2,7; 13,15-16; 15,4-5; 17,21.

Poněkud nehomogenním dojmem působí kapitola 17, kde na chvíli Hospodin (JHWH) je nahrazen jménem El-Šaddai, což je staré patriarchální označení pro boha hory, který byl v oblasti Kenaanu (zvláště v severní Sýrii) hojně uctíván a má své kořeny již v neolitu, přičemž pod horským bohem se nerozumí božstvo, které by trůnilo na hoře, nýbrž svatá uctívaná hora, která bývá znázorněna jako lidská postava, po holeně zahalená do šupinové zástěry, pod kterou jsou vidět chodidla.<sup>143</sup>

„Překlad jako bůh Hory je lepší než »hrud«<sup>h</sup>, který odporuje maskulinní povaze Ela, a je upřednostňován před hebrejským šāde<sup>h</sup> (pole), pro které nesouhlasí sibilanty. Rovněž Šaddajin v nápisu z Deir ‘Alla jsou »horští jedinci«, kteří se setkávají na Hoře, kde El sídlí.“<sup>144</sup>

„Posvátný pahorek býval vnímán jako koncentrace božské síly Země“<sup>145</sup> reprezentované božstvem Tamúzem, jehož snoubenkou byla v této oblasti bohyně Ištar, známá v naší oblasti pod římským názvem Venuše nebo řeckým názvem Afrodita.<sup>146</sup> Tato pravděpodobně vsunutá kapitola svědčí o paralelní tradici, podle které Abram i Sára o své schopnosti zplodit a počít ještě syna vážně pochybuje (srov. 17,17; 18,12). Jinak je ovšem Bůh, který k Abramovi mluví, označován jako Hospodin (JHWH)<sup>147</sup>, ačkoli se výslovně měl pod tímto jménem zjevit až Mojžíšovi (srov. Ex 3,14)!

K otázce Sárjiny schopnosti počít je zde jistě vhodné zmínit hypotézu L. Cardellina<sup>148</sup>, podle které je třeba v příbězích patriarchů hebrejské sloveso »šnh«<sup>h</sup> s odvoláním na výklad Zorellova hebrejsko-aramejského slovníku<sup>149</sup> chápat jako označení pro opakovanou změnu či proměnu ročních období, k níž v Izraeli dochází dvakrát do roka [deštivo = zima / sucho = léto].<sup>150</sup>

---

<sup>143</sup> V pozadí je akkadský výraz šadû (hora). El Šaddaj „je bůh světové hory, mytického pohoří, sídla bohů. Tato »Hora« pak byla hypostazována - podobně jako božský příbytek Bet-el - a vyzývána jako samostatné božstvo.“ (HELLER Jan: Starověká náboženství. Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu, Neratovice: Verbum Publishing, 2010, s. 297.

<sup>144</sup> HESS Richard S.: Israelite Religions. An Archaeological and Biblical Survey, Grand Rapids: Baker Academic, 2007, s. 173–174, pozn. 10.

<sup>145</sup> MOBAYYED Amer Rashid: The Citadel of Aleppo, Homs: Dar al-Ma'aref, 2008, s. 5.

<sup>146</sup> ABŪ ASSAF Alī: The Temple of ‘Ain Dārā, Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1990, s. 6.

<sup>147</sup> Srov. Gn 12,2.4.7.8.17; 13,10.14.18; 15,3.4.6.7.8.18; 16,7.10.11.13; 17,1.

<sup>148</sup> Srov. CARDELLINO Lodovico: Computo di anni e stagioni da Abramo a Salomone, in: Bibbia e Oriente 179 (1994), s. 3–24.

<sup>149</sup> שנה, in: ZORELL: Lexicon Hebraicum et Aramaicum VT, s. 867–868.

<sup>150</sup> Doslova píše: *è facile supporre una precedente usanza di contare il «volgere» del tempo per stagioni e non per anni: la parola shanah, che lo indica, significa anche, oltre che ripetizione, mutamento, svolta, cambio, e si adatta al cambio delle stagioni, due volte all'anno, oltre che a ripetizioni dell'intero anno. Quando questo nuovo significato si è imposto, i testi giuridici e rituali (in particolare Levitico e Deuteronomio), che hanno conservato il loro valore normativo anche in epoca storica, hanno dovuto essere corretti e aggiornati, mentre quelli narrativi sono rimasti inalterati...* (CARDELLINO: Computo, s. 3).



Podle mého názoru zní tato hypotéza velmi věrohodně, takže přinejmenším v Abrahámových příbězích poskytuje dobré východisko pro přijatelný historický kontext, nicméně nebudu tento princip aplikovat v dalších úryvcích napříč celou dizertací, protože otázka chronologie textů není předmětem mé studie.

V takovém případě by Sáriných 90 let bylo ve skutečnosti vcelku přijatelných 45 a Abrahámových 99 ještě akceptovatelných 49,5. V obojím případě je ještě početi myslitelné, i když ne právě obvyklé.

V případě obvyklého čtení textu bychom biblický příběh museli chápat jako „pokus o grotesku, když čteme, že u devadesátileté ženy (Gn 17,17) je nutno upřesňovat, že již neměla menstruace (Gn 18,11), otěhotní (Gn 21,2) a její krása je svůdná pro mocného krále! (Gn 20,2-16). Tento popis opravdu hraničí s pokusem o černý humor.“<sup>151</sup>

O Abrahámově pohotovosti odpovědět činem víry na Boží výzvu a o jeho konstantní a bezmezná důvěře v Boha svědčí i tento text: „Abraham obřezal maso jejich předkožky ještě tentýž den, jak mu Bůh řekl“ (Gn 17,23). Kvůli jistotě o narození syna, k jehož početi ještě v té chvíli dost možná ani nedošlo, zasvěcuje obřízkou Bohu všechny své muže, sám sebe i svého syna. V tomto bodu se Abraháмова důvěra již rozvíjí v pevnou víru a jeho uznání Boha se mění ve vyznání.

Podle George Mendenhalla je dosti možné, že „Abram byl Emorejce, neboť jméno Abram je zřetelně emorejské.“<sup>152</sup> Pokud by totéž platilo i o jeho osobě, byl by zřejmě účastníkem historického stěhování Emorejců z Mezopotámie směrem na jihozápad do Palestiny. V rozporu s tímto tvrzením není ani údaj v Dt 26,5, kde čteme: „Vypovídej před Hospodínem, svým Bohem: »Můj otec byl kočovným Aramejcem. Sestoupil do Egypta a pobýval tam jako malá hrstka.«“ „Tento údaj se totiž netýká Abrama, nýbrž Jáкова, jehož matka byla Aramejka (Gn 24,10) a on sám žil v Aramu nejméně 20 let (Gn 31,41; Oz 12,12).“<sup>153</sup> Nic se však neříká o jeho otcovské linii, která mohla tedy být emorejská. Kromě toho ani biblická zpráva o Abramově putování neodpovídá jeho hypotetickému původu z oblasti mezopotamského Aramu (i když Cháran se nachází na území dnešní Sýrie, tedy biblického Aramu). Dalším argumentem proti této tezi je skutečnost, že Aramejci jako národ jsou zaznamenáni až kolem roku 1100 př. Kr., což je 750 let po

---

<sup>151</sup> CARDELLINO: *Computo*, s. 3.

<sup>152</sup> MENDENHALL George Emery–HERION Gary A.: *Ancient Israel's Faith and History. An Introduction to the Bible in Context*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001, s. 22.

<sup>153</sup> ČSP, pozn. ke Gn 26,5.

Abramově předpokládaném příchodu do Kenaánu. Naproti tomu příslušnost k Emorejčům, kteří ke konci třetího tisíciletí př. Kr. pronikali do Sýrie a v 19. stol. př. Kr. se při vzniku první babylonské dynastie usazovali v městech Mari (dnešní Sýrie) a Babylón (dnešní Irák), se k osobě Abrama hodí znamenitě. V obojím případě však musíme předpokládat, že kočovný způsob života a časté stěhování napříč kontinentem patřilo i bez Božího povolání (Gn 12,1) k Abramově přirozenosti, což pro pochopení jeho povahy není bezvýznamné.

**Dílčí závěr:** Souhrnně lze říci, že Abraháмова důvěra v Boha pramení z uznání Hospodina v aktu víry, které ho vede k tomu, že nepochybuje, ale jedná ihned, jakmile je o to požádán. V tomto případě se jedná o důvěru v lidsky neuskutečnitelný slib, která důvěřujícímu člověku zjednává před Bohem zásluhy.

Díky důvěře v Boha měl Abraham odvahu začít novou kariéru v již pokročilém věku (srov. Gn 18,11). Díky své důvěře byl schopen vyměnit jistotu vlastnictví země za pouhý příslib země, od jejíhož převzetí ho dělila dlouhá doba života v izolaci mezi cizími národy. Důvěra v pokračování linie rodu skrze příslib legitimního potomka dala Abrahamovi odvahu schválit své ženě úmysl zapudit potomka sice legitimního, avšak nemanželského, přejít od mnohosti božstev k víře v Boha jediného a zavedením obřízky ve svém kmeni (Gn 17,23) přijmout za svůj nový, dosud neověřený, systém náboženských jistot.

### 2.1.1.2 Gn 20,12

- „Ostatně, ona je **skutečně** má sestra. Je to dcera mého otce, ne však dcera mé matky, a stala se mou ženou“ (ČKP). (*skutečně* = *věru*)
- wəgam **'omnā<sup>h</sup>** 'aḥōtî bat 'ābî hīw' 'ak lō' bat 'immî wattəhî lî lə'iššā<sup>h</sup>
- kai gar **alēthōs** adelphē mou estin ek patros all' ouk mētros egenēthē de moi eis gynaika

Také zde máme co do činění s kořenem »'mn«, k jehož hlavním sémantickým obsahům patří víra a důvěra. Subjektem důvěry je zde král abímelek<sup>154</sup>, jehož důvěra je však založena na osobní důvěryhodnosti Abraháma jakožto patriarchy, a nikoli na obsahu jeho slov. Objektem důvěry je patriarcha Abrahám.

Ve vztahu k řeckému »**alēthōs**« či latinskému »**vere**« je možno nastolit slavnou Pilátovu otázku: *ti estin alētheia* (co je pravda?). Abrahám sice říká pravdu, avšak je to pravda účelová, která má odpoutat pozornost od merita věci. Neboť v daném okamžiku nebylo ani tak důležité, zda existuje nějaký pokrevní vztah mezi Abrahámem a Sárrou, ale pouze to, zda mezi nimi existuje pouto manželství. Jak naznačuje užitý hebrejský pojem »**'omnā<sup>h</sup>**« (skutečně), který etymologicky souvisí s vírou a důvěrou, Abrahám se dopustil zpronevěry na důvěře v morální kvality očekávané od něj, jako předáka semitského kmene.

Vezmeme-li v úvahu, že téhož podvodu jako vůči abímelekovvi se Abrahám předtím dopustil již jednou vůči faraonovi (Gn 12,10-20), a že tentýž prohrěšek nacházíme i u jeho syna Izáka vůči Rebece (Gn 26,7-11), lze tuto jistou zbabělost a věrolomnost považovat za součást rodové povahy. Je možné také myslet na užití vypravěčského principu trojího opakování poučky, kterou je třeba si dobře zapamatovat.<sup>155</sup> Tato poučka zní: I když nejsi na domácím území, tvůj Bůh je s tebou a je třeba mu zachovat věrnost. Kdykoli tedy Abraham nebo Izák tento princip nerespektovali, dostalo se jim jasného znamení, že se vzdalují od záměru, který s nimi Bůh měl.

Pozoruhodné je zdůvodnění, jímž Abrahám omlouvá svou lež: „Řekl jsem si, že na tomto místě jistě není bázeň před Bohem a že mne kvůli mé ženě zabijí“ (Gn 20,11). Abrahám se tedy domnívá, že v tomto cizím prostředí Hospodin není znám a že zde nepůsobí. Nechápe ho tedy jako univerzálního Boha, ale jen jako svého boha. Opakovaně však je svědkem toho, že »jeho« bůh může k němu promlouvat i skrze národy zcela pohanské, tj. skrze faraona (Gn 12,17) a skrze krále abímeleka (Gn 20,6; 26,10), kterým se Hospodin, Bůh Izraele, zjevil ve snu, skrze věštce, nebo skrze náhodné setkání.

<sup>154</sup> Výraz »abimelek« je psán malým písmenem, protože se patrně nejedná o jméno, nýbrž o titul pelíštejských a původně asi už kenaanských králů, který se překládá jako „bůh Milku je můj otec“ (srov. ČEP, pozn. k Gn 20,2).

<sup>155</sup> Srov. EISSFELDT Otto: Einleitung in das Alte Testament, Tübingen: Mohr, 1976, s. 178–180.

Jiným možným vysvětlením Abrahamova úskoku je naděje, že jako bratr by mohl případný sňatek překazit tím, že by k němu nedal souhlas. Paralelu k takovému jednání ve prospěch nevěsty bychom našli např. v osobě Lámana (Gn 24,55) nebo v případě bratří Díny (Gn 34,13-17), kteří se postavili proti zamýšlenému sňatku své sestry.

Zde však je třeba vzít v úvahu ještě několik velmi důležitých skutečností, které tušíme mezi řádky textu. V Gn 17,21 čteme: „Ale svou smlouvu ustanovím s Izákem, kterého ti porodí Sára »v příštím roce o tomto čase« (lammô‘ēd hazze baššānā hā’āheret). Podobně v Gn 18,14 čteme: „V určený čas se k tobě vrátím, »napřesrok o tomto čase«, a Sára bude mít syna“ (lammô‘ēd ašūb ’ēlejkā kā‘ēt hajjā<sup>h</sup>). Pokud předpokládáme normální dobu těhotenství 9 měsíců, pak je zřejmé, že k početí mělo dojít zhruba za tři měsíce po tomto příslibu.<sup>156</sup> Mezitím však dochází k licitaci s trojím zpřítomněním jediného Boha v podobě hostů u Mamreho dubů (Gn 18,16-33), ke zkáze Sodomy a Gomory (Gn 19,24-25) a k tažení na území Negevu do oblasti mezi Kádešem a Šúrem (Gn 20,1).

Zde je však třeba nepřehlédnout několik důležitých detailů. V Gn 20,1 čteme: „...pobýval mezi Kádešem a Šúrem... pobýval jako cizinec v Geraru“ (wajjāgār bigrār) [tj. na půl cesty mezi Gazou a Beer-šebou]. I když jsou všechny tyto lokality poměrně blízko sebe v oblasti na jih od Mrtvého moře, jedná se o oblast hornaté a kamenité pouště, ve které se Abrahám pohyboval s početnými stády ovcí a dobytka. Jistě se tedy nemohl pohybovat příliš rychle. Navíc je tu užito slovesa »gwr«, které obvykle označuje delší pobyt na cizím území, „žít mezi lidmi, kteří nejsou pokrevními příbuznými, odkázán na jejich pohostinnost“.<sup>157</sup> Nejedná se tedy pouze o nějakou týdenní epizodu. Abraham na tomto území pobýval dlouhé měsíce a lze se proto oprávněně domnívat, že v době, kdy Abraham se Sárou přišli k abímelekovi, byla Sára již těhotná a čekala Izáka!<sup>158</sup> V tomto kontextu se tedy Abrahámovo jednání jeví jako zvláště nezodpovědné, neboť tuto skutečnost už mohl tušit, pokud bral vážně Boží příslib.

Dnešnímu čtenáři může připadat nemravné, že si Abrahám vzal za ženu svou poloviční sestru. Nicméně, jak nasvědčují i jiná místa Hebrejské bible, dost možná v tomto případě narážíme na tzv. matronymickou tradici, která je v židovství běžná dodnes, že totiž rozhodující pro příbuzenství a pro příslušnost k určitému kmeni je mateřská linie.

---

<sup>156</sup> I když bychom uvažovali o šestiměsíčním roce, přece údaj »napřesrok v tomto čase« musíme chápat jako »přibližně za dvanáct měsíců«, protože navzdory dělení na dobu sucha a dobu dešťů existuje i v Izraeli dělení na zhruba půlrok tepla a půlrok chladna.

<sup>157</sup> גור, in: TWOT, č. 0330.

<sup>158</sup> Tentýž názor nacházíme také u CLINES David J.A.: *The Ancestor in Danger: But Not the Same Danger*, in: IDEM: *What Does Eve Do to Help? and other Readerly Questions to the Old Testament*, Sheffield: JSOT Press, 1990, s. 67–84.

Zřetelně to vidíme v Gn 38, kde jméno dítěti velmi pravděpodobně dává matka (Gn 38,29-30) a ve 2 S 13,1-22, kde manželství mezi Davidovými potomky Amnonem a Tamar bylo dovolené, ačkoli byli dětmi téhož otce. Protože zatímco matkou Amnona byla Achinoam (2 S 3,2), Tamar byla dcerou Maaky (2 S 3,3; 13,1). A proto dle tohoto chápání nebyli příbuzní.<sup>159</sup>

Rovněž v Egyptě, kde o Abrahamově lži čteme poprvé, nebyla podobná praxe nijak překvapivá. Např. syn faraona Amenhotepa IV. Tutanchamon (syn jeho druhotné manželky Kyje) měl za manželku nevlastní sestru Anchesenaamon (dcera královny Nefertiti)!

Jinou teorií, dnes však již málo zastávanou, je názor Ephraima Avigdora Speisera, který roku 1963 navrhoval, že snad podle churritských archivů mohla ve vyšší společnosti existovat zvyklost adoptovat manželku za svou sestru a tím jí zajistit dědictví pro případ úmrtí manžela.<sup>160</sup> Speiser také doslova píše: „V churritské společnosti se manželka těšila zvláštnímu postavení a ochraně, pokud ji zákon současně uznal za sestru jejího manžela, bez ohledu na skutečná pokrevní pouta... Tato dvojité role udílela ženě vyšší postavení ve společnosti.“<sup>161</sup>

Stejně tak se má za to, že dívka, kterou muži dal za ženu její bratr, jako např. Lában Rebeku Izákovi (Gn 24,29.51), se po sňatku automaticky po právní stránce stává sestrou svého manžela,<sup>162</sup> takže by takto vzniklo pokrevní pouto i mezi mužem a jeho ženou z jiného kmene.

O něco přesvědčivější je možnost daná jinou tabulkou z archivů v Nuzi, podle které otec rodu, jakožto hlava domácnosti, adoptuje ženu za svou sestru, a tím se stává jejím zákonným poručníkem (viz výše). Protože text považuji za významný, odcituji ho celý:

„Já, Kuni-ašu, dcera Hut-tešupa, prohlašuji před svědky: Dříve Akam-mušni zjednal pro mne satební smlouvu a obdržel čtyřicet šekelů stříbra jako cenu za nevěstu. Akam-mušni a můj manžel jsou nyní mrtví. Nyní Akkiya, syn Hut-tešupa, adoptoval mne (dosl. vzal mne na ulici) jako svou sestru. Jako můj zákonný poručník bude jednat, aby pro mne

---

<sup>159</sup> PLAUT: Bereschit, s. 161, pozn. 1.

<sup>160</sup> Argumentace se opírá o text tří tabulek z archivů v Nuzi (dnešní Yorgun Tepe v Iráku). V první tabulce (č. 80) Akkulenni dává svou sestru Beltakkadummi Hurazzimu za manželku. Ve druhé (č. 69) Hurazzi adoptuje (*aḫatūtū*) Beltakkadummi za svou sestru a zaplatí jejímu bratrovi za sestru čtyřicet stříbrných šekelů. Ve třetí tabulce (č. 25) se dozvídáme, že Beltakkadummi byla provdána za Hurazziho ze své vlastní vůle (Srov. komentář ke Gn 12,13, in: HAMILTON Victor P.: Genesis, Chapters 1–17 (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids: Eerdmans, 1990 [CD-ROM]). Mnoho badatelů však odmítá Speiserovu argumentaci s poukazem na přeskupené pořadí textu tří tabulek, které se ve skutečnosti nejprve zmiňují o přijetí za sestru (*ana aḫati*), a pak teprve o přijetí za manželku (*ana aššati*).

<sup>161</sup> SPEISER Ephraim Avigdor: Genesis, Garden City: Doubleday, 1964, s. XI, pozn. 2.

<sup>162</sup> Srov. SPEISER Ephraim Avigdor: The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives, in: ALTMANN Alexander: Biblical and Other Studies, Cambridge: Harvard University Press, 1963, s. 15–28.

dohodl svatební smlouvu, a dostane od mého manžela deset šekelů stříbra jako cenu za nevěstu. Kdokoli by porušil tuto smlouvu, zaplatí jako pokutu minu zlata.“<sup>163</sup>

Podle tohoto textu by tedy Abrahám počítal s provdáním své zatím bezdětné ženy, kterou dost možná mohl považovat i za neplodnou (srov. Gn 18,11), což by pochopitelně bylo důvodem k rozvodu. Podporu pro takové vysvětlení nabízí i odkaz na beduínskou praxi<sup>164</sup> dosvědčenou o mnoho století později islámským právem, podle kterého výrok: »Už nejsi má manželka, jsi mi jako sestra«, je oficiální klauzulí pro rozvod! Podle toho by se tedy Abram se Sárájí dočasně rozvedl, aby kvůli ní nebyl ohrožen jeho život, pokud by po ní zatoužil nějaký Egypt’an.<sup>165</sup> Při četbě biblických dějin patriarchů se dokonce zdá, že tato praxe zatajování manželství, či dočasného rozvodu byla v době patriarchální poměrně častým jevem.

Je to patrně jasný doklad toho, že dokud žena v Orientu neměla dítě, manžel se k ní necítil nijak zvlášť vázán.<sup>166</sup> Teprve až porodem dědice žena dosáhla své plné důstojnosti ženy-matky. Ve skutečnosti tedy tento úryvek není ani tolik o pošetilé důvěře faraona a střetu Hospodina s egyptskými bohy reprezentovanými faraonem, jako spíše o nedůvěře Abraháma ve svého Boha!

Všechna tato vysvětlení jsou k Abrahamovi poměrně taktí. Existuje však ještě jeden možný pohled, který jej staví do podstatně méně příznivého světla. Je totiž možné, že Sára vůbec nebyla Abrahamova poloviční sestra, a že si Abrahám tuto omluvu pouze vymyslel, aby chránil svůj život. Ve výčtu dětí Abrahamova otce Teracha (Gn 11,27-30) totiž není o Sáře žádná zmínka a také v Gn 11,31 se říká, že Terach, když vycházel z Kaldejského Uru, „vzal svého syna Abrama, svého vnuka Lota, syna Háranova, svou snachu Sáráj, ženu svého syna Abrama“. I když rodokmeny jsou obvykle čistě mužská záležitost a dcery se zamlčují, na tomto místě bychom rozhodně čekali zmínku, že Sáráj nebyla pouze ženou Terachova syna, ale také Terachovou dcerou! Pravděpodobně je to docela obyčejná lež.<sup>167</sup> Navíc při prvním výskytu v Gn 12,10-20 se na tento argument Abraham neodvolával.

---

<sup>163</sup> Citováno podle MATTHEWS Victor Harold–BENJAMIN Don C.: Old Testament Parallels. Laws and Stories from the Ancient Near East, New York: Paulist Press, 1997, s. 51; poprvé anglicky publikovali PFEIFFER Robert Henrik–SPEISER Ephraim Avigdor: One Hundred New Selected Nuzi Tablets, in: The Annual of the American Schools of Oriental Research 16 (1935–36), s. 54.

<sup>164</sup> Může se zdát, že tento odkaz je velký anachronismus. Ale musíme si uvědomit, že u beduínů, na rozdíl od praxe našich parlamentů, právní zvyklosti zvykového práva zůstávají po celá staletí neměnné.

<sup>165</sup> Srov. ROST Leonhard: Fragen zum Scheidungsrecht in Gen 12,10-20, in: REVENTLOW Henning: Gottes Wort und Gottes Land. Hans-Wilhelm Hertzberg zum 70. Geburtstag am 16.1.1965 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, s. 186–192.

<sup>166</sup> O do jisté míry problematickém vztahu mezi Abrahamem a Sárrou viz Sára a Hagar aneb mateřská láska, in: WIESEL Elie: Příběhy o důvěře. Eseje o velkých postavách židovské tradice, Praha: Portál, 2001, s. 25-38.

<sup>167</sup> Manželé Nicolovi považují tuto lež za nepochybnou a vědomou: NICOLE Jacques–NICOLE Marie-Claire: Sara, soeur et femme d'Abraham, in: Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 112 (2000), s. 5 (5–23).

Kromě toho se dá očekávat, že kdyby Sára byla skutečně jeho sestrou, nemusel by ji tak naléhavě přesvědčovat pokynem plným sobectví: „Říkej, prosím, že jsi má sestra, aby se mi díky tobě vedlo dobře“ (Gn 12,13).

Jak dobře poznamenává James K. Bruckner: „Zatímco Abrahamova druhá výmluva (»ostatně, ona je skutečně má sestra«) může zmírnit obvinění z podvodu, neospravedlňuje výsledek jeho lži, kterým je spolupodíl na »velkém hříchu«, za nějž je nyní volán k odpovědnosti. Kvůli tomu, že Sára je jeho poloviční sestra, ještě není o nic méně jeho manželkou“.<sup>168</sup> Abímelekův sen svědčí o Božím soudu ohledně málem dokonaného činu. „Abímelek předpokládá v této otázce existenci kosmologického spojení mezi fyzickým a mravním řádem. Bůh pouze řekl: »zemřeš«, avšak abímelek odpovídá kolektivním jménem »lidé« (gôj). Domnívá se, že celá jeho komunita je ve fyzickém ohrožení nebo je fyzicky oslabena kvůli jeho nerozváznému porušení mravního řádu. Jeho argument je stejný jaký užil Abrahám při své otázce: »Vyhladiš snad se svévolníkem i spravedlivého?« (Gn 18,23). Ti dva sdílejí tutéž kosmologii“.<sup>169</sup>

V úvahu by maximálně připadala nějaká širší forma příbuzenství, neboť jak ukázali manželé Nicolovi: „Termíny »bratr« a »sestra« (tj. ’āḥ / ’āḥôt) mohou označovat širokou škálu příbuzných v rámci téže generace. Mohou to být bratři a sestry týchž rodičů jako jedinec (Gn 42,4; 34,31); bratři a sestry z téhož otce, ale z odlišné matky než jedinec (Gn 42,3; 2 S 13,1-2) a snad i bratři a sestry z téže matky a odlišnými otci (Lv 18,9). Dále jsou tak označováni bratřenci (a sestřenice) se společným dědečkem nebo pradědečkem s jedincem (Gn 29,12.15); synovci (a neteře) jedince, za podmínky, že ještě nemá vlastní děti (Gn 14,16); členové téže velké rodiny (Gn 24,60)“.<sup>170</sup>

Možné řešení představuje i hebrejský termín »kallā<sup>h</sup>«, který neoznačuje pouze snoubenku, ale také vdanou ženu do narození prvního dítěte (např. Gn 11,31; 38,11).<sup>171</sup> Abraham by se tedy mohl snažit využít zámlky a označovat svou ženu pouze za snoubenku, což by asi nebránilo jejímu dalšímu darování abímelekovi nebo faraonovi.

Do této linie uhýbání před vůlí Hospodina se zdá dobře zapadat i další obtížný výrok z Abrahamova slovníku před abímelelem, který nacházíme v Gn 20,13 (dle ČEP): „Když mě bohové po odchodu z otcova domu nechali bloudit, řekl jsem jí: »Prokazuj mi toto milosrdenství: na každém místě, kam přijdeme, říkej o mně, že jsem tvůj bratr«, (wajəhî ka’āšer hit’û ’ōtî ’ēlōhîm...).

<sup>168</sup> BRUCKNER James K.: *Implied Law in the Abraham Narrative. A Literary and Theological Analysis* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; 335), London: Sheffield Academic Press, 2001, s. 181.

<sup>169</sup> IBIDEM, s. 195.

<sup>170</sup> NICOLE: Sara, soeur et femme d'Abraham, s. 6.

<sup>171</sup> IBIDEM, s. 8.

Domnívám se, že *Český ekumenický překlad* zde plně právem překládá výraz »'lōhīm« plurálem »bohové«, a nikoli obvyklým »Bůh«<sup>172</sup>, protože k tomuto subjektu, považovanému obsahově za singulár, se pojí predikát v plurálu, což se normálně neděje. Abraham tedy nejenže zapírá svou manželku, jež je v požehnaném stavu s nositelem Božího zaslíbení Izákem, ale dokonce zamlčuje i samého Boha, který si ho vyvolil.<sup>173</sup>

Jedná se tedy o fatální selhání důvěry v Hospodina ze strany Abraháma, protože hrozí, že by mohla být zpochybněna „legimita původu potomka narozeného hned v následující kapitole“<sup>174</sup>. Naštěstí se zdá, že abímelek byl té noci, kdy vzal Sáru do svého harému stížen impotencí, takže se cizoložství ani nemohl dopustit a teprve Abrahamova modlitba po navrácení Sáry mu vyprosila uzdravení (srov. Gn 20,3.17-18).

Na obranu dobrých úmyslů abímeleka lze uvést, že i když sex příbuzných „napříč generacemi byl uznáván za incest, v rámci téže generace se o incestu nehovořilo“.<sup>175</sup>

Navíc abímelek zřetelně rozuměl Abrahamovým slovům tak, že je-li Sára sestrou, nemůže být současně manželkou.<sup>176</sup>

Na tomto místě považuji za vhodné podrobněji se zastavit u Abraháma strachu o život, a u jeho fatální nedůvěry v Hospodina, že je schopen zajistit mu život, když v zemi nastal hlad. Vraťme se k přechozímu případu Abrahamova zapření manželství se Sárou z Gn 12, „který se zdá být předlohou pro kompozičně rozvinutější variantu v Gn 20“.<sup>177</sup>

V úryvku Gn 12,1-9 jej Bůh přivede do Kenaánu a když ve verši 10 sestupuje do Egypta, nikde není řečeno, že by k tomu dostal pokyn od Boha. Přesto však nad ním Hospodin drží ochrannou ruku, i když je krátkodobě v zemi, do které ho neposlal.

Zdá se, že i když to v textu není explicitně řečeno, Bůh Sáru chránil, a „faraó se jí nestačil dotknout, tj. uvést ji do svého lože“. Čteme jen, že byla vzata do jeho domu.<sup>178</sup>

---

<sup>172</sup> Oprávněnost uvedeného překladu podpírá i tato monografie: SCHMUTZER Andrew J.: Did the Gods Cause Abraham's Wandering? An Examination of הַתַּעַר אֶת־אֱלֹהִים in Genesis 20.13, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 35/2 (2010), s. 149–166.

<sup>173</sup> Srov. na to téma též BER Viktor: »Mlčení jehňátek« v knize Genesis. Sřípky narativní analýzy na příkladech Gn 12,10-20 a Gn 20,1-18 (studie grantového projektu GAAV IAA901830702 Hermeneutika narativních a právních textů SZ), in: *Studie a texty* 13/2 (2008), s. 27 (3–30).

<sup>174</sup> BER: Mlčení jehňátek, s. 30.

<sup>175</sup> MILLER James E.: Sexual Offences in Genesis, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 90 (2000), s. 41 (41–53).

<sup>176</sup> IBIDEM, s. 46.

<sup>177</sup> BIDDLE Mark E.: The «Endangered Ancestress» and Blessing for the Nations, in: *Journal of Biblical Literature* 109/4 (1990), s. 603 (599–611).

<sup>178</sup> PELEG Yitzhak: Was the Ancestress of Israel in Danger?, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 118 (2006), s. 197 (197–208).



Do této linie myšlení velmi dobře zapadá i verš Gn 13,4: „Tam Abram vzýval Hospodinovo jméno.“ Oběť na oltáři založeném před sestoupením do Egypta (Gn 12,8) je vlastně návratem před epizodu spojenou s pobytem v Egyptě (Gn 12,10-20), ze kterého byl nyní vyhnán! Jde o opětovné uznání Hospodina, poté, co ho svým jednáním zapřel.

Vzhledem k podobné struktuře všech tří úryvků o zapření manželky, lze nastolit otázku, zda náhodou i v Gn 20 nezabloudil Abrahám někam, kam ho Hospodin neposlal. Tomu by nasvědčoval i nadpis v ČEP: „Bůh zachraňuje abímeleka a obhazuje své bloudící poutníky“. Naproti tomu v Gn 26 Izák sice odešel k pelištejskému králi ve shodě s Božím příkazem, ale instrukce Rebece v Gn 26,7 již dalece přesahuje rámec tohoto příkazu. Při srovnání s epizodou zapření před faraonem (viz výše) může někoho napadnout, proč v tomto případě nenacházíme zmínku o kajícím vzývání Božího jména (srov. Gn 13,4). Důvodem je zřejmě skutečnost, že zatímco z Egypta byl Abram vyhnán, s abímelekiem se rozchází v dobrém a na jeho území zůstává. Určitou modlitební protiváhou může však být Gn 20,17: „A Abraham se modlil k Bohu a Bůh uzdravil abímeleka, jeho ženu i jeho otrokyně, a mohly mít děti.“

**Dílčí závěr:** Budeme-li na tyto úryvky hledět z hlediska důvěry, můžeme vytušit i „důvěru Boha vůči Abrahámovi, který nebyl nijak potrestán za vědomě způsobené cizoložství, považované v celém Orientu za »velký hřích«, který když se ho dopustil král, hrozil uvést prokletí na celou zemi či celý městský stát.“<sup>179</sup> Hospodin si vyvolil Abraháma ne proto, že byl spravedlivý, ale proto, aby se jím stal. „Je-li Bůh s Abrahámem na konci, byl s ním i na počátku a uprostřed... Touha po univerzálnu v člověku, jaký je, nemůže uzrát, aniž by prošla fází egoismu. Musí projít potřebou majetku a dobývání.“<sup>180</sup> Jako předtím Abramův otec Terach opustil Ur a v migrační vlně se přestěhoval i s celým majetkem za lepšími pastvinami do Cháranu, tak je nyní i Abram připraven vyrazit na cestu za příslibem země, která je pro něj nadějí na lepší prosperitu. Abímelekova důvěra v Abrama je rámcem, umožňujícím přijetí cizího etnika na území Kenaánu. Hebrejové jsou přijati, protože působí důvěryhodně.

---

<sup>179</sup> SCHARBERT Josef: Genesis 12–50, Würzburg: Echter Verlag, 1986 (dále jen **NEB Genesis 12–50**), s. 158, pozn. ke Gn 20,9-12.

<sup>180</sup> BEAUCHAMP Paul: Hovory o Písmu svatém, Praha: Česká křesťanská akademie, 1993, s. 35.67.

## 2.1.2 Důvěra Jákobova

### 2.1.2.1 Gn 45,26

- „On (Jákob) však zůstal netečný, protože jim *nevěřil*“ (ČEP). („Vypravovali mu tedy,... co k nim Josef mluvil. Teprve když spatřil povozy, které Josef poslal, aby ho odvezly, okřál duch jejich otce Jákoba. Stačí, zvolal Izrael, můj syn Josef žije!“) (*nevěřil* = *nedůvěřoval*)
- wajjāpog libbô kî lô' *he<sup>e</sup>mîn* lâhem
- kai eksestē hē dianōia iakōb ou gar *episteusen* autois

Subjektem chybějící důvěry je tu Jákob, objektem jeho nedůvěry jsou jeho synové. I když zde v překladu nacházíme výraz »nevěřil«, jistě bychom ho snadno mohli nahradit synonymem »nedůvěřoval«, neboť víra, o kterou tu jde, se týká osobní důvěryhodnosti synů Jákobových, kteří jsou předmětem nedůvěry jejich otce. Jestliže ve verších 27-28 čteme, že „okřál duch jejich otce Jákoba. Stačí, zvolal Izrael, můj syn Josef žije!“, pak změna jeho smýšlení rozhodně není způsobena změnou postoje k proradným synům. Motivem získané důvěry je pohled na cestovní kočáry a povozy poslané Josefem.

Jak pěkně komentuje André Wénin: „Vypravěči záleží na vložení jemného zpomalovacího prvku, posledního napětí, a to, co ho vyvolává, je významné. Když bratři oznamují Jákobovi podstatný obsah radostné zprávy – Josef je naživu a vládne v Egyptě –, on zůstává netečný jako kámen. Nevěřil jim, upřesňuje vypravěč. V jeho očích ta zpráva zjevně nemůže být nic jiného než jen další lež bratří a tento detail ukazuje, do jaké míry je v něm zakořeněna nedůvěra a kolik úsilí ho to stálo, aby jim svěřil Benjamína (srov. Gn 43,11-14)“.<sup>181</sup> „Je to však pravděpodobně také znamení, že staříčkový otec se natolik uzavřel do svého smutku kvůli ztracenému synu, že není připraven přijmout zprávu, že žije a vládne v Egyptě.“<sup>182</sup>

Výstižně toto místo komentuje rovněž Claus Westermann: „»On však zůstal netečný, protože jim nevěřil«. Jak velkou výpovědní sílu má prostá věta jako tato! Je to jedna z mnoha vět ve vyprávěních o Josefovi, která má sílu překlenout velké časové rozpětí. Zde slyším, že lež, kterou bratři zapečetili svou vinu, měla další, dlouhodobý efekt. Nyní vyšlo najevo, že otec se stal nedůvěřivý. Když je pokoj a integrita komunity narušena v jednom bodě, má to důsledky na všechno. Jestliže převáží podezíravost, zničí to všechno.“<sup>183</sup>

<sup>181</sup> WÉNIN André: Giuseppe o l'invenzione della fratellanza. Lettura narrativa e antropologica della Genesi (Gen 37–50), Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2007, s. 208.

<sup>182</sup> HUMPHREYS W. LEE: Joseph and his Family. A Literary Study, Columbia: University of South Carolina Press, 1988

<sup>183</sup> WESTERMANN Claus: JOSEPH. Eleven Bible Studies on Genesis, Minneapolis: Fortress Press, 1996, s. 97–98.

Zkoumaný verš Gn 45,26 je v ostrém protikladu k situaci původně nejmladšího bratra Josefa, o kterém farao v situaci blížícího se hladomoru řekl: „Cokoli vám řekne, udělejte“ (Gn 41,55) Na druhé straně měl i sám Jákob důvod očekávat nečestné jednání od svých synů, protože i on sám se ho nejméně pětkrát dopustil.

Poprvé, když zneužil vyčerpanosti svého bratra z hladu a za miskou rudé krmě od něj koupil prvorozenectví, které by mu bratr jinak neprodal (srov. Gn 25,29-34).

Podruhé, když lstí získal Izákovo otcovské požehnání, ačkoli věděl, že je otec chce udělit jeho bratrovi (srov. Gn 27,1-29). „Jsi skutečně můj syn Ezau? Odpověděl: jsem“ (Gn 27,24). Posléze úskokem způsobil, že všechny silné ovce a kozy připadly jemu, zatímco Lábanovi připadly jen ty slabé a neduživé (Gn 30,37-43). Jákob si vzal čerstvé pruty styraxu, mandloně a platanu a oloupal na nich bílé pruhy... A pruty, které oloupal, položil v napajedlech na vodních žlabech, kam přicházely ovce pít, aby byly naproti ovcím, které se pářily, když přicházely pít... Když řekl: Tvou mzdou budou skvrnité, všechny ovce rodily skvrnité; když řekl: Tvou mzdou budou pruhované, všechny ovce rodily pruhované“ (Gn 30,37-38; 31,8).

Naposledy pak „oklamal Aramejce Lábara, když mu neoznámil, že od něj utíká“ (Gn 31,20). Jenže nutno říci, že tento patriarcha, zvaný Úskočný, měl proti sobě protivníka stejně nečestného, jako byl on sám, takže snad ani jiné cesty k vítězství nebylo. Vždyť i Lában ho těžce podvedl, když mu za ženu o svatební noci dal místo Ráchel její starší sestru Leu (Gn 29,21-25). A podruhé jej Lában podvedl, když mu zcizil všechny ovce a kozy, o kterých se předtím dohodli, že mu je dá jako mzdu (Gn 30,35). A také sami Jákobovi synové již jednou svého otce podvedli, když svého sedmnáctiletého bratra prodali do Egypta a svému otci podstrčili Josefovou suknicu, namočenou do kozlí krve, aby si myslel, že Josefa rozsápala divoká zvěř (Gn 37,31-33).

**Dílčí závěr:** Celé dějiny Jákoba a jeho synů jsou tedy dějinami nekonečných podvodů spojených s osobou Jákoba, který projevil svou úskočnost již při porodu, kdy se snažil předběhnout svého bratra, pral se s ním v Rebečině lůně a při porodu jej držel za patu (Gn 25,26). Celou hašteřivou sérii musel ukončit až sám Bůh, který po zápase u potoka Jaboku odňal Jákobovi jeho úskočné jméno a změnil je na vyznavačské jméno Izrael (Gn 32,29). Navíc při té příležitosti zranil Jákoba. Ten pak při následném setkání s bratrem volí postoj pokorné prosby o odpuštění, kterého nakonec i dosahuje (Gn 33,15). Jákob byl zpočátku plný nedůvěry vůči svým synům, protože ani on sám nebyl hoděn důvěry. Plně se na něj vztahovala psychologická zásada: „Podle sebe soudím tebe.“ Postupně však životními zkušenostmi dozrává v osobnost hodnou stát se praotcem velkého národa.

## 2.1.3 Důvěra k Mojžíšovi jakožto vůdci

### 2.1.3.1 Ex 4,1a.5a.8.9a.31

- „Mojžíš však odpověděl: Co jestli mi **neuvěří** a neposlechnou mě?“ (ČSP) „Aby **uvěřili**, že se ti ukázal Hospodin“ (ČEP). „Jestliže ti **neuvěří** a neposlechnou hlasu prvního znamení, **uvěří** hlasu znamení druhého“ (ČEP). „Jestliže však **neuvěří** ani těmto dvěma znameními“ (ČEP). „A lid **uvěřil**“ (ČEP). (*věřit = důvěřovat*)
- wajja‘an mōšeh wajjō‘mer wəhēn lō’ **ja’amînu** lî || ləma‘an **ja’amînu** kî nir‘āh ’ēlēkā JHWH || wəhājā ’im lō’ **ja’amînu** lāk wəlō’ jîsmə‘û ləqōl hā’ōt hārī’sôn **wəhe<sup>re</sup>mînu** ləqōl hā’ōt hā’ah<sup>a</sup>rôn || wəhājā<sup>h</sup> ’im **lō’ ja’amînu** gam lišnê hā’ōtôt hā’ēlle<sup>h</sup> || **wajja<sup>a</sup>mēn** hā‘ām
- apekrithē de Mōysēs kai eipen ean oun mē **pisteusōsin** moi || hina **pisteusōsin** soi hoti ōptai soi kyrios || ean de mē **pisteusōsin** soi mēde eisakousōsin tēs phōnēs tou sēmeiou tou prōtou **pisteusousin** soi tēs phōnēs tou sēmeiou tou eschatou || kai estai ean mē **pisteusōsin** soi tois dysi sēmeiois toutois || kai **episteusen** ho laos

Subjektem požadované důvěry je zde lid Izraele. Objektem je nejen Mojžíš, ale i sám jeho mandant Hospodin.

Výstižně to říká Bernard Renaud ve své studii o Mojžíšovi jakožto proroku: „Při tomto střetu (s faraonem) je skutečným aktérem Hospodin, jak to zdůrazňuje i četnost výskytu finitních tvarů v 1. os. sg. (v rozmezí Ex 3,18-22), jejichž aktérem je Hospodin: »wa<sup>a</sup>nî jāda‘tî« (3,19), »wəšālahṭî« (3,20), »wəhiqqētî« (3,20), »’e<sup>e</sup>še<sup>h</sup>« (3,20) »wənātattî« (3,21). Dále pak dvojí výskyt termínu »JHWH ’elohîm« (3,18). Naproti tomu zde Mojžíš má roli, kterou je třeba sehrát: Je to role proroka. Není bezmocným mužem. Je oděn do účinného Božího slova. V tom spočívá celý smysl scény (Ex 4,1-9), ve které mu Hospodin uděluje moc uskutečnit »znamení«. Celý dosah a význam této scény ukazuje perikopa Ex 4,29-31. Mojžíš tam plní dvojí poslání: poslání proroka, naplněné díky Áronovi, prostřednictvím (Ex 4,30a; srov. 4,14n), poslání divotvůrce (Ex 4,30b; srov. 4,1-9)“.<sup>184</sup>

„Zde je třeba určitého upřesnění ohledně podmětu děje v textu Ex 4,30a. Áron tam jedná jako prorok v rámci poslání přijatého v 4,16. Formulace verše Ex 4,30b je však dvojznačná. Kdo působí znamení? Podmětem slovesa »wajja‘aš« (a učinil) může být stejně tak Mojžíš, jako Áron. Je však pravděpodobné, že je zamýšlen Mojžíš, neboť Ex 4,29-31 je ozvěnou veršů Ex 4,15n a obě místa obsahují tutéž teologickou sekvenci: Hospodin – Mojžíš – Áron – lid.“<sup>185</sup>

<sup>184</sup> RENAUD Bernard: La figure prophétique de Moïse en Exode 3,1 – 4,17, Revue Biblique 93 (1986), s. 530 (510–534).

<sup>185</sup> IBIDEM, s. 530–531, pozn. 63 s odvoláním na SCHMIDT Werner H.: Exodus (Biblischer Kommentar), sv. 2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsverein, 1974, s. 238.

Tato sekvence v míře sestupné od Mojžíše k lidu představuje manifestaci Hospodinovy moci jako protiváhu k moci faraona.

Na základě zmínky o stavbě dvou zásobovacích měst Pitom a Raamses, na jejichž stavbu byli nasazeni Židé, můžeme usuzovat, že faraonem, o kterého tu jde, je míněn král XIX. dynastie Ramesse II. (Veliký), který vládl zhruba v letech 1298–1232.<sup>186</sup>

„Z egyptských pramenů doby Nové říše (1552–1069) se dozvídáme, že farao byl považován za »živý obraz boha Re na zemi«. Byl tedy synem boha slunce a jeho živým zástupcem“.<sup>187</sup>

Z básně písaře Pentaura (*pntAwr.t*), známé jako »Papyrus Sallier III«, která byla „napsána právě pro Ramesse II. jako reakce na porážku v bitvě s Chetity u Kádeše, jasně vyplývá, jak bylo nutné zachránit obraz toho, který představuje vtělení knížete bohů před lidmi: Přichází mu na pomoc Amon Re v téže chvíli, kdy je opuštěn a jeho vojsko se dává na útek... To vrhá světlo i na biblický text. Faraο jakožto reprezentant božstva nemůže ani v nejmenším ustoupit před Hospodinem ve výkonu své moci“.<sup>188</sup>

Jak podrobněji komentuji při rozboru verše Ex 14,13 (oddíl Cb), chrámové reliéfy zobrazující bitvu u Kádeše (roku 1274 př. Kr.) mohly být Hebrejům významnou inspirací pro text o přechodu Rákosového moře. Zvláště proto, že to byla největší vozová bitva všech dob, kdy se proti sobě utkalo na 5000 bojových dvojkolek, z nichž velká část se utopila v řece Orontu.

Nucené práce Hebrejů pro faraona jsou popisovány stejným slovesem »‘bd« (Ex 1,13-14), jaké je užito i pro označení služby Hospodinu (Ex 3,12; 6,11; 7,16; 8,16; 9,1 atd.). „Toto sloveso označuje pouto náboženské závislosti na božské moci... Sociální stav Hebrejů nelze označit za otroctví. V době Nové říše tuto sociální kategorii tvořili pouze váleční zajatci a asijské vězňové koupení na trhu s otroky... Výraz »missîm« (Ex 1,11), kterým jsou Hebrejové popisováni, označuje spíše normální výkon práce za každodenní přiděl potravy. Tímto výrazem jsou označeni i královi poddaní, které Šalomoun zapojil do stavebních prací ve veřejném zájmu svého království (1 Kr 5,27)... V některých případech i sami Egypťané mohli být z důvodu veřejného zájmu zavázáni k robotám pro krále... Mimořádnost situace v knize Exodus je dána spíše tím, že veřejně prospěšné práce, jimiž byli Hebrejové jakožto imigranti povinováni, přesáhly rozumnou míru a změnily se ve skutečný útlak, jenž se stal nesnesitelný i proto, že králova nepřejímání vůči tomuto etniku vyústila přímo ve snahu o genocidu dotyčného etnika.“<sup>189</sup>

<sup>186</sup> Srov. KASWALDER Pietro: Archeologia dell'esodo, in: Parole di Vita XLII/1 (1997), s. 47–48.

<sup>187</sup> LOPASSO Vincenzo: La conoscenza di YHWH in Es 1–15 alla luce dell'ambiente egiziano, in: Bibbia e Oriente 41/202 (1999), s. 210 (209–224).

<sup>188</sup> IBIDEM, s. 211.

<sup>189</sup> IBIDEM, s. 212–214.

Do čela odboje tohoto etnika je postaven Mojžíš. S ním začíná doba Zákona, i když i on sám se na počátku dospělosti zachoval nezákonně, když zabil Egypťana bijícího jednoho z Hebrejů (Ex 2,11-12), takže se z něj na čas stal jeden z tuláků bez domova, jakými byli všichni praotcové pastevecké doby, o kterých byla řeč v knize Genesis.

Drama této čtvrté kapitoly Exodu spočívá v Mojžíšově vnitřním boji se sebou samým. Jak je patrné z verše 31, lidu nečinilo problém, aby Mojžíšovi uvěřil. To spíše on sám bojoval s myšlenkou, zdali je dostatečně věrohodný: „Co jestli mi *neuvěří* a neposlechnou mě?“ (Ex 4,1a) „Dovol, Panovníku, pošli prosím, někoho jiného, koho pošleš“ (Ex 4,13).

Mojžíš zde stojí v příkrém kontrastu k Abrahámovi, který Bohu nikdy nekladl otázky ohledně svého povolání a nepídil se po pochopení Božího jména. Naproti tomu Mojžíš, i když se mu dostalo ujištění, že Izrael jej poslechne (Ex 3,18), dává najevo své pochybnosti a jako Jeremiáš se staví na odpor Božímu povolání. A když pak úkol přijme, krátce nato lituje, že se nechal přesvědčit (Ex 5,22). „Hospodine,... proč jenom jsi mne poslal?“ Talmud vidí v této jeho vzpurné snaze vyvléci se ze svěřeného poslání důvod, proč následně nesměl vstoupit do Země zaslíbené.<sup>190</sup>

Teologicky významné je sledovat, jak Bůh reaguje na Mojžíšovy námitky. Dokud říká, že není hoden, že ani nezná Boží jméno, že se obává nedůvěry lidu, dostává se mu vždy trpělivé odpovědi. Když však navrhně, aby si Bůh vybral někoho jiného, vzplane Hospodin hněvem. Jakákoli nedostatečnost může být totiž napravena, avšak zásadní uvědomělá neochota ke spolupráci je i pro všemohoucího Boha nepřekonatelnou překážkou. Svobodu lidské vůle totiž musí respektovat. Významné z hlediska tématu důvěry je zjištění, že zatímco první dvě znamení (hůl proměněná v hada a voda proměněná v krev) jsou určena faraonovi, třetí ze znamení, která jsou Mojžíšovi svěřena (totiž vyléčení ruky z malomocenství), je určeno pro jeho sestru Mirjam jako adresáta (srov. Nu 12) a bratra Árona, který však má při zázraku pouze roli svědka. Zdá se tedy, že problém malé důvěry se netýká pouze samotného Mojžíše, ale i obou jeho sourozenců.

„V Božích očích je všechno jasné a již předem rozhodnuté: Lid Mojžíšovi uvěří (Ex 3,18), král se zatvrdí (Ex 3,19), Egypťané budou postiženi ranami (Ex 3,20), bude následovat propuštění (Ex 3,20) a Egypťané budou oloupeni (Ex 3,21-22). Všechny budoucí překážky, jakkoli jsou obtížné, tvoří tedy součást Božího plánu“<sup>191</sup> a není důvod, aby jeho prorok propadal obavám.

---

<sup>190</sup> Talmud, Mas. Sanhedrin 11a. Srov. Mosches Glaube, in: PLAUT Wolf Gunther: Schemot/Exodus, Gütersloh: Kaiser, 2008, s. 55: ואיבעית אימא ממשוה דכתיב עד אנה מאנתם ת"ר משמתו.

<sup>191</sup> The Call of Moses: 3.1 – 4.17, in: CHILDS Brevard Springs: Exodus. A Commentary, London: S.C.M. Press, 1974, s. 77; IDEM: Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico, Casale Monferrato: Piemme, 1995, s. 92–93.

Jenže Mojžíš klopýtl už na prvním ujištění: „Co jestli mi neuvěří a neposlechnou mě?“ (Ex 4,1). Mojžíšovu postoj se nelze divit. Postoj naprosté skepse vůči prorockému slovu se totiž táhne celými dějinami Izraele. Velmi dobře je to patrné u proroka Jeremjáše: „Všichni ostatní zpušní muži Jeremjášovi řekli: Co mluvíš, je klam. Hospodin, náš Bůh, tě neposlal se vzkazem“ (Jr 43,2: ČEP).

Je dobré si všimnout, že „i když Bůh vzplanul hněvem kvůli Mojžíšově námitce, že »on není muž slov« (Ex 4,10), přece ji bere vážně a vychází vstříc jeho obavě, že mu lidé neuvěří. Jako protiargument je řečeno, že lidé »poslechnou na hlas znamení« (jīšmā'û laqōl hā'ōt: Ex 4,8). Zázraky, které má vykonat, budou mluvit místo něj a jejich výmluvnost bude taková, že lidé nebudou moci přeslechnout“.<sup>192</sup>

„Zázraky a znamení, které má Mojžíš předvést v Egyptě, mají zřetelně egyptské zabarvení. Jistě to není překvapivé, protože magie byla všudypřítomnou součástí každodenního života v Egyptě, hluboce zakořeněnou v kultuře. Znamení svěřená Mojžíšovi mají za účel posloužit jako důkaz, že on je Bohem vyvolený nástroj pro vykoupení Izraele. Současně však mají uvést Mojžíše do nadřazeného postavení vůči egyptským mágům, a tím ukázat, že moc Boha Izraele je vyšší než moc těch, které Egyptané uctívali jako bohy. Mojžíš však není mág. Nedisponuje žádnými nadlidskými silami ani ezoterickými vědomostmi. Není schopen vykonat nebo začít nic takového, k čemu by nedostal přesné instrukce od Boha. Nepronáší žádné kletby, neprovádí rituály, neužívá žádných okultních technik. A často ani předem neví, jaké důsledky budou mít úkony, které je pověřen provést.“<sup>193</sup>

Při pozorném čtení nalezneme určité textové napětí. Zatímco vrstva vyprávění tradičně označovaná za elohistickou (E: Ex 3,10-12) chápe Mojžíše jako toho, kdo dostal příkaz vyvést Izraele z Egypta, vrstva tradice označovaná jako jahvistická (J: Ex 3,8)<sup>194</sup> předpokládá, že je to sám HOSPODIN, kdo chce vyvést Izrael z Egypta. Tato dvě pojetí nejsou nijak v rozporu. Stejně jako je farao ztělesnění boha slunce, je i Mojžíš ztělesněním boje, který vede sám Hospodin. Mojžíš se tedy nemusí bát neúspěchu, neboť je pouhým předavatelem informace o svrchovaném jednání Boha.

---

<sup>192</sup> SCHARBERT Josef: Exodus, Würzburg: Echter Verlag, 1989 (dále jen **NEB Exodus**), s. 24–25, pozn. k Ex 4,1-8.

<sup>193</sup> SARNA Nahum M.: Exodus [Shemot]. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991, s. 20.

<sup>194</sup> Srov. CAMPBELL Antony F.–O'BRIEN Mark A.: Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations, Minneapolis: Fortress Press, 1993, s. 133.184.

„Mezi elohistickým a jahvistickým pojetím není zásadní rozdíl, protože nebylo neobvyklé, aby prorok jakožto Boží vyslanec mluvil v první osobě sg. jménem toho, kdo ho pověřil úkolem (srov. Ex 3,16-17). V tom smyslu se Hospodin (JHWH) představuje jako »Bůh otců«, který se nyní rozhodl vyplnit zaslíbení daná praotcům. Proto má také Mojžíš informovat o setkání s Bohem »starší« jakožto zástupce a mluvčí jednotlivých rodů Izraele“.<sup>195</sup>

„Hif'il slovesa »'mn« (tj. důvěřovat), který se v této pasáži objevuje pětkrát (Ex 4,1.5. 8.9), je klíčem k otázce nastolené textem. Tady totiž nejde o pouhé přijetí faktu, ale o nastolení důvěry založené na vztahu.“<sup>196</sup>

To, co má Mojžíš vyřídit Izraelitům v Egyptě, budou nuceni přijmout, nebo odmítnout na základě subjektivních důvodů, protože si nebudou moci ověřit zkušenost Božího zjevení a pověření, o kterém jim Mojžíš podá zprávu. Jejich víra v pravdivost Mojžíšovy zprávy tedy musí být založena na důvěře v Božího posla. A právě to je klíčový problém, protože Mojžíš je uprchlík s pochybnou pověstí, který musel opustit Egypt v důsledku hrozícího rozsudku smrti. Jak by mu tedy mohli důvěřovat? Očekávaná odpověď lidu je proto jasně negativní. Jak by mohli věřit neuvěřitelné zprávě založené pouze na lidském tvrzení?

„Z toho důvodu i HOSPODIN uznává platnost Mojžíšovy námitky a vybavuje ho třemi zázračnými znameními, potvrzujícími jeho autoritu. Z těchto znamení je zřejmé, že skutečným hrdinou a nositelem autority tu není Mojžíš, ale sám Bůh“.<sup>197</sup>

Skutečnost, že se zde nejedná o nějaký přírodní jev nebo magii, které by byli schopni i faraonovi mágové, vyplývá z toho, že Hospodin dokázal před účinky zhoubných egyptských ran uchránit své vyznavače sídlící v kraji Gošenu, zatímco farao nedokázal ochránit své poddané a jejich dobytek (Ex 9,6). Nejzřetelněji se to ukázalo při poslední egyptské ráně, kdy zemřeli všichni prvorození lidí i dobytka mezi Egyptany, včetně faraonova syna, zatímco Hebrejové byli od pohromy uchráněni (Ex 11,7; 12,29).

Zvláště citelné pro faraona bylo, že hned první ranou byla zasažena i řeka Nil, „která byla uctívána jako bůh Apis a farao do ní pravidelně sestupoval, aby obnovil svou královskou důstojnost“.<sup>198</sup>

Pro egyptské rány je užito termínu »môpîm« (Ex 4,21; 7,3; 7,9; 11,9), který v paralele k termínu »'ôt« označuje zázračná ZNAMENÍ. Cílem těchto znamení není poškodit Egypt, ale prokázat, že Hospodin je mocnější Bůh než bohové Egypta.<sup>199</sup>

---

<sup>195</sup> Srov. NOTH Martin: Das zweite Buch Mose. Exodus (Das Alte Testament Deutsch; 5), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, s. 27–29 passim; IDEM: Esodo, Brescia: Paideia, 1977, s. 50–51 passim.

<sup>196</sup> PFEIFFER Avigdor Ephraim: Glaube im Alten Testament: Eine. grammatikalisch-lexikalische Nachprüfung gegenwärtiger Theorien, in: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 71 [1959], s. 162–164.

<sup>197</sup> DURHAM John I.: Exodus (Word Biblical Commentary, 3), Waco, Texas: Word Books, 2002, s. 44.

<sup>198</sup> LOPASSO: La conoscenza di YHWH, s. 215.

<sup>199</sup> LOPASSO: La conoscenza di YHWH, s. 218.



Důležitou roli zde hraje sloveso »kbd« přítomné v jahvistické vrstvě, které v kombinaci se slovesy »h̄zq« a »qšh« přítomnými v kněžské a elohistické vrstvě označuje jednu zatvrzení faraonova srdce (Ex 7,14; 8,11.28; 9,7.34; 10,1; 14,4.17) a podruhé Hospodinův triumf, který se oslavil nad Egyptem (Ex 14,4.17-18; srov. 14,30-31).<sup>200</sup>

„Ve starém Egyptě byla tvrdost (doslova těžkost) srdce považována za kladnou vlastnost panovníka, prostřednictvím, které vykonává svou vládu a výkon božské moci.“<sup>201</sup>

Ve vztahu k zázračným znamením je třeba si všimnout neobyčejné trpělivosti, jakou má Hospodin se svým prorokem, jenž má být jejich vykonavatelem. „Hospodin odpověděl na Mojžíšovu námitku ohledně obav z malých řečnických schopností argumentem, že ten, který stvořil člověka a lidské orgány jistě bude umět použít jeho mluvidel a dát mu správné prorocké slovo. Zní proto překvapivě, když čteme, že Mojžíš má i po tomto povzbuzení ještě odvahu znovu odporovat a říci, ať si Bůh raději najde někoho jiného. Patrně tu narážíme na redakční zásah, kterým měl být do vyprávění uveden levita Áron. Ten se nyní stane poslem, zatímco Mojžíš bude na místě Božím mandantem, vkládajícím slova do jeho úst (Ex 4,15-16), jako to Bůh činívá s proroky (srov. Jr 15,19)“.<sup>202</sup>

Na závěr bych se chtěl zmínit o jedné singularitě, která je podle židovské tradice obsažena v hebrejském textu. Může se zdát, že se jedná o malichernost, ale je třeba si uvědomit, že tento patrně úmyslný detail odráží zřejmě ústní tradici, zachycenou masorety.

„V masoretském textu totiž chybí dělicí znaménko pasēq mezi slovy »mōše<sup>h</sup> mōše<sup>h</sup>«, zatímco v jiných případech se při podobném zdvojení v textu vždy nachází. Čteme »abrāhām | abrāhām« (Gn 22,11), »ja<sup>a</sup>qōb | ja<sup>a</sup>qōb« (Gn 46,2), »šēmū'ēl | šēmū'ēl« (1 S 3,10). Zde však čteme pouze »mōše<sup>h</sup> mōše<sup>h</sup>«, aby bylo zřejmé, jak naléhavé bylo Boží volání“.<sup>203</sup>

**Dílčí závěr:** Mojžíšovo rozhodování je podporováno a motivováno působivými znamením. Přesto však zůstává svobodné. Mojžíš má právo říci »ne«. A jak již bylo řečeno, skutečně i zaváhá a řekne: „Dovol, Panovníku, pošli prosím, někoho jiného“ (Ex 4,13)! Domnívám se však, že v tomto případě to není skutečné odmítnutí, ale jen pokus o licitaci, diktovaný strachem z nebezpečného úkolu. Nedůvěry není uchráněn ani ten, kdo je vykonavatelem znamení a zázraků. Jestliže však má jeho nedůvěra podobu neposlušnosti Bohu, znamení, jichž je vykonavatelem, se mohou obrátit proti němu (viz Ex 4,13 [pošli někoho jiného]; Ex 17,6 [voda ze skály]: obě tato místa bývají vykládána jako důvod, proč Mojžíš nesměl nakonec vstoupit do Země zaslíbené).

<sup>200</sup> Srov. CHILDS: Exodus. A Commentary, s. 170–175.

<sup>201</sup> LOPASSO: La conoscenza di YHWH, s. 221.

<sup>202</sup> Srov. NOTH: Das zweite Buch Mose, s. 32-33; IDEM: Esodo, s. 57–58.

<sup>203</sup> Midraš Exodus Rabba 2,6: יאמר משה משה אתה מוצא (בראשית כב, יא) באברהם אברהם יש בו פסק (שם מו, ב) יעקב יאמר משה משה אתה מוצא (בראשית כב, יא) שמואל שמואל יש בו פסק אבל משה משה אין בו פסק למה כן משל לאדם שנתן עליו משאוי גדול וקורא יעקב יש בו פסק (ש"א ג, י) שמואל שמואל יש בו פסק אבל משה משה אין בו פסק למה כן משל לאדם שנתן עליו משאוי גדול וקורא פלוני פלוני קרובי פרוק מעלי משוי זה

## 2.1.4 Důvěra lidu k Hospodinu prostřednictvím důvěry k Mojžíšovi

### 2.1.4.1 Ex 14,31b

- „Lid se bál Hospodina a **věřil** jemu i jeho služebníkovi Mojžíšovi“ (ČEP). (*věřit = důvěřovat*)
- wajjîr'û hā'ām et JHWH **wajja<sup>a</sup>mînû** baJHWH ûbəmōšeh 'abdô
- ephobēthē de ho laos ton kyrion kai **episteusan** tō<sub>(i)</sub> theō<sub>(i)</sub> kai mōyse<sub>(i)</sub> tō<sub>(i)</sub> theraponti autou

Subjektem důvěry je v tomto verši Boží lid. Předmětem důvěry však není ani tak Mojžíš jako sám Hospodin. Ze začátku kapitoly čteme: „Proč ke mně úpěnlivě voláš? Řekni synům Izraele, ať vyrazí“ (Ex 14,15). Je zcela typické, že když člověka čeká nějaký důležitý čin v jeho životě, chce ho mít ze všech stran pojištěný, aby vše dopadlo dobře.

Sílu víry však nelze měřit mnohostí slov. Izraeli musí v této chvíli stačit zkušenost, kterou učinil při deseti egyptských pohromách. Přesto teprve po přechodu Rákosového moře čteme: „Tu Izrael uviděl velikou moc, kterou Hospodin prokázal na Egyptu. Lid se bál Hospodina a uvěřil Hospodinu a jeho otroku Mojžíšovi“ (Ex 14,31). V ostrém protikladu k tomuto váhavému přijetí Hospodina ze strachu je naopak postoj Mojžíše, který si zpívá: „Má síla a píseň je Hospodin. Stal se mnou záchranou. On je můj Bůh, budu ho oslavovat“ (Ex 15,2).

Drobné napětí do této úvahy vnáší úvodní verš: 'āz jašîr Mōše<sup>h</sup> ûbənê jisrā'el 'et haššîrā<sup>h</sup> hazōt (Tehdy Mojžíš a synové Izraele zpívali Hospodinu tuto píseň: Ex 15,1). Z tohoto verše se v protikladu k předchozí úvaze zdá, jako by postoj Izraelitů nebyl váhavý a jako by spolu s Mojžíšem zpívali nějakou dávno známou píseň. To se však při pohledu na obsah textu písně jeví jako zcela nemožné, protože píseň dosti zevrubně popisuje právě proběhlý děj. Proto je třeba vzít v úvahu bohatý rozsah významů spojky »wə/û«. Zdá se vhodné vzít v úvahu, že tato spojka má 26 možných významů, a místo významu slučovacího (»a«) uvažovat spíše o významu stupňovacím nebo důsledkovém<sup>204</sup> (»a pak«; »a tudíž«), který se sem hodí lépe a zcela odstraňuje výše zmíněné textové napětí.

„Pokud bychom chtěli hájit, že lidé zpívali tuto píseň společně s Mojžíšem, museli bychom si současně položit otázku, zda je tento text vůbec starší než období Druhého chrámu, kdy tato píseň byla mezi Židy obecně známá a široce užívaná“.<sup>205</sup>

<sup>204</sup> Srov. 1, in: LVTL, s. 244–246, § 3–4.

<sup>205</sup> CROWE Brandon D.: The song of Moses and Divine Begetting in Matt 1,20, in: Biblica 90 (2009) s. 48 (47–58).

Na tomto úryvku je pozoruhodné, že „Izraelité vnímají osvobození jako zásah Boží ruky proti Egypt’anům, a přesto vyjadřují svou důvěru a bázeň nejen samotnému Bohu, ale i jeho zplnomocněnci Mojžíšovi. Jen o pár veršů dál v Ex 16,23.27 však opět vyšlo najevo, že jejich důvěra byla jen slabá, když navzdory jasnému pokynu nevěřili, že Bůh se o ně postará a šli sbírat manu i v den sobotní“.<sup>206</sup>

V každém případě je však toto místo okamžikem přeměny strachu »jr’« ve vyznavačskou bázeň a uznání Boží moci. „Nedůvěra se zde mění v důvěru a tak pak dále ve víru. Je to jakoby zrození Božího lidu a současně v jeho očích vyvýšení Mojžíše, který zde dostává titul »Hospodinův služebník«.“<sup>207</sup>

Kromě tohoto místa (Ex 14,31) nacházíme tento čestný titul aplikován na Mojžíše ještě v Dt 34,5 a Nu 12,7. Titul »Boží služebník« vypovídá o úzkém náboženském vztahu mezi Bohem a Mojžíšem. Dokonce i sám Bůh takto hovoří o Mojžíšovi, když jej nazývá „můj služebník Mojžíš«, který je věrný v celém mém domě“ (Nu 12,7).

Na citovaném verši je nápadné, že má výrazně liturgický charakter. Text: „Lid se bál Hospodina a věřil jemu i jeho služebníkovi Mojžíšovi“ (Ex 14,31b), má totiž svou paralelu v knize Jozue: „A báli se (Jozua), tak jako se báli Mojžíše po všechny dny jeho života“ (Joz 4,14b). Bázeň a s ní spojená důvěra ve vůdce zaznívá jako dozvuk reakce lidu na záchranu u Rákosového moře (Ex 14,31). Lid při té příležitosti oslavuje svého Boha, protože je to on, kdo udílí vítězství Izraeli a dává mu do vlastnictví Zemi zaslíbenou.

„Proto tyto významné události v dějinách dobývání Země zaslíbené dostávají charakter liturgického slavení. Tak je tomu při první velké události přechodu Jordánu, kdy průvod lidu následuje za archou smlouvy, nesenou kněžími (Joz 3–4). Před dobytím Jericha pak kolem města slavnostně sedmkrát procházejí ve slavnostním procesí za zvuku trubek, také tentokrát s archou úmluvy v čele průvodu (Joz 6). Tak i na tomto místě v knize Exodus má vyznání víry výrazně liturgický charakter oslavy Boha, která je ustavujícím prvkem Božího lidu.“<sup>208</sup>

Celé vyprávění této pasáže Exodu (Ex 13,17 – 14,29) je zde shrnuto do dvou závěrečných veršů: „Onoho dne vysvobodil Hospodin Izrael z moci Egypta. Izrael viděl na břehu moře mrtvé Egypt’any“ (Ex 14,30).

<sup>206</sup> NEB Exodus, s. 61–62. pozn. k Ex 14,31.

<sup>207</sup> ČKP, Pentateuch, s. 204, pozn. k Ex 14,31.

<sup>208</sup> RENDTORFF Rolf: Teologia dell'Antico Testamento, Torino: Claudiana, 2003 (dále jen **RENTORFF: Teologia AT**), sv. 1, s. 115.

Způsob, jak se to stalo, je zde podružný. Důležité je jen sdělení, že Izraele osvobodil Hospodin. Nebyl to odliv, ani vichřice, ani chyba v plánování, ani taktický omyl, ani smůla nebo štěstí, ale byl to Hospodin. To je řečeno opakovaně a navíc je opakovaně zdůrazněno, že Izrael to viděl (r'h). VIDĚL mrtvé Egypt'any na břehu moře, VIDĚL velikou moc (hajjād haggədōlā<sup>h</sup>), kterou osvědčil Hospodin na egyptské moci (Ex 14,30-31).

Základem důvěry lidu v Mojžíše a jeho prostřednictvím i v Hospodina je v pasáži Ex 14,30-31 „vidění mrtvých Egypt'anů ležících na mořském břehu... Lidé tedy došli nábožné důvěry v Boha, když viděli, nebo zakusili Boží moc jako účinnou pomoc pro ně v jejich tísní“.<sup>209</sup>

Důvěra v Boží vedení není odkázána na pouhá slova. Jsou to činy ve prospěch vyvoleného lidu, které volají po odpovědi víry (důvěry).

Verše Ex 14,30-31 mohou sloužit jako ukázková typologie pro psychologickou strukturu procesu vzniku víry (důvěry). „Váha úryvku je nesena šesti slovesy. Dvě odkazují na Boží jednání: **zachránil** (wajjôša': Ex 14,30), **prokázal** ('āšā<sup>h</sup>: Ex 14,31). Další čtyři slovesa odkazují na reakci Izraelitů: Izrael **viděl** (wajjar': Ex 14,30), **uviděl** (wajjar': Ex 14,31), **bál se** (wajjir'û: Ex 14,31), **uvěřil** (wajja'amínû: Ex 14,31)“.<sup>210</sup> U posledního ze sloves upozorňuji, že se jedná o sloveso »'mn« v K/hif'lu, tedy tvar, který je možno překládat jako »důvěřovat«.

Šestice sloves je doplněna dvojím výskytem substantiva »ruka« (jad), označujícího Boží moc proti Egyptu a ve prospěch Izraele. Celkem tu tedy máme čtyři slova označující Boží jednání a čtyři slova označující reakci Izraele. „Izraelitům není přisuzována žádná moc. Jejich moc sídlí pouze v Bohu. Jsou pasivními příjemci jeho mocných činů.“<sup>211</sup>

„Zdá se, že texty Ex 14,1-14 a Ex 14,15-31, navzdory rozdílu v délce, tvoří dvě paralelení jednotky.“ Pro naše je důležité pozorovat verše 14,10 a 14,30-31. Tyto verše si obsahově odpovídají.<sup>212</sup>

synové Izraele <u>pozdvihli oči</u> (Ex 14,10)	Izrael <u>viděl</u> (Ex 14,30) (ČSP)
Egypt'ané	Egypt'any
dostali velký <u>strach</u>	se <u>bál</u> (Hospodina) (Ex 14,31)
úpěnlivě <u>volali</u> k Hospodinu	<u>uvěřil</u> Hospodinu a jeho otroku Mojžíšovi

<sup>209</sup> VIVIANO Benedict T.: A Psychology of Faith. Matt 27:54 in the Light of Exod 14:30-31, Revue Biblique 104 (1997), s. 370 (368–372).

<sup>210</sup> IBIDEM.

<sup>211</sup> IBIDEM.

<sup>212</sup> MEYNET Roland: Il passaggio del mare (Ex 14), in: IDEM: Chiamati alla Libertà (Retorica Biblica), Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2010, s. 18–19.

Počáteční strach z Hospodina je následně vystřídán nábožnou bázňí. Vyděšený křik je vystřídán vírou (důvěrou) v Hospodina a jeho služebníka Mojžíše.

„Třetí pododdíl (14,30-31) obsahuje tři části. Na krajích jsou dva segmenty, které popisují především Boží čin ve prospěch Izraele (v. 30a), následně pak reakci Izraele vůči svému Zachránci (v. 31b). Uprostřed jsou dva segmenty, začínající shodně »Izrael uviděl«: První představuje to, co Izrael viděl fyzicky, druhý pak to, co viděl očima víry, neboli způsob, jak interpretuje to, co konstatoval.“<sup>213</sup>

**Dílčí závěr:** Důvěra a víra Izraelitů se rodí z vidění. Logickým důsledkem jejich zážitku Boží moci je úcta a bázeň k Hospodinu spojená s důvěrou k jeho služebníku Mojžíšovi. Tato důvěra je zdůrazněna trojím užitím slovesa »'mn« v hif'ilu (Ex 4,14.19.31), dvakrát v kombinaci s titulem »služebník Boží«. Na tomto místě Bible je jasné vidět, že důvěra v Boha je ustavujícím prvkem společenství Božího lidu a jeho víry.

---

<sup>213</sup> MEYNET Roland: Il passaggio del mare, s. 29.

### 2.1.4.2 Ex 19,9b-e

- „Přijdu k tobě v hustém oblaku, aby lid slyšel, až budu s tebou mluvit, a aby i tobě vždycky **věřil**“ (ČEP). (*věřil* = *důvěřoval*)
- hinneh<sup>h</sup> ’ānōkī bā’ ’ele’kā bə’ab he’ānān ba<sup>‘</sup>abūr jišma’ hā’ām bədabbərī ‘immāk wəgam bəkā **ja<sup>m</sup>mînû** lə’ôlām
- idou egō praginomai pros se en stylō<sub>(i)</sub> nephelēs hina akousē<sub>(i)</sub> ho laos lalountos mou pros se kai soi **pisteusōsin** eis ton aiōna

Subjektem důvěry je v tomto verši Boží lid. Předmět důvěry je však dvojí. Hospodin + Mojžíš.

Zde opět nacházíme jedno z mnoha míst ukazujících, že Mojžíšova autorita zdaleka nebyla samozřejmá ani poté, co inicioval deset egyptských ran (Ex 7–12), vyvedl lid z Egypta, provedl ho Rákosovým mořem (Ex 14,15-30), na jeho žádost proměnil hořkou vodu v pitnou (Ex 15,25), vyprosil mu manu (Ex 16,4-5) a křepelky (Ex 16,13), vyvedl pro něj vodu ze skály (Ex 17,6). Ba dokonce jim nestačil ani zázrak vítězství nad Amálekem (Ex 17,8-16), v němž se Mojžíš a jeho Bůh osvědčili jako udatní v boji. A tak ačkoli již v Ex 14,31 čteme, že „lid se bál Hospodina a uvěřil Hospodinu a jeho služebníku Mojžíšovi“, u samé paty Sínaje jsme opět konfrontováni se skutečností, že Hospodin musí podpořit Mojžíšovu autoritu viditelným znamením.

Důvěra Izraele v Hospodina a jím vyvoleného vůdce nemá nikdy dlouhého trvání a bude v následujících knihách Pentateuchu ještě mnohokrát vystavena vážným útokům.

„Verše této kapitoly o Mojžíšově předstupování před Hospodina a jeho návratech před starší lidu evidentně nejsou zachovány ve správném pořadí.“<sup>214</sup>

Nejprve totiž čteme: „Všechn lid společně odpověděl: Vše, co Hospodin promluvil, budeme plnit“ (Ex 19,8), nato zcela nelogicky následuje: „Hospodin řekl Mojžíšovi: »Hle, přijdu k tobě v hustém oblaku, aby lid slyšel, když budu s tebou mluvit, a aby ti navždy věřili«“ (Ex 19,9).

Je jistě zarážející, že po vyslovení důrazného požadavku na respektování svatosti hory v době přípravy na Boží zjevení (Ex 19,21-25) je toto téma ještě jednou pojednáno po uskutečněním zjevení. Zvláště pak zaráží, že žádost lidu, aby Mojžíš byl jejich prostředníkem, se objevuje až poté, co Bůh vyhlásil celé desatero! Lid je jednou popisován jako bázlivý a udržující uctivý odstup od hory, jindy se zase množí napomenutí, aby lid nepřekročil stanovené hranice a neznesvětil horu.

<sup>214</sup> PLAUT: Schemot, s. 196, pozn. k Ex 19,9.

Mojžíš také překvapivě často (nejméně třikrát) vystupuje na horu a zase sestupuje, aniž by k tomu měl nějaký rozumný důvod, což navíc ne vždy odpovídá poloze, kterou by měl zaujímat na základě toku vyprávění (porovnej Ex 19,3a s 19,3b a 19,8b s 19,9b).

Rovněž popis Boha kolísá mezi přebýváním na hoře a jeho sestupováním pouze k periodickým návštěvám. Boží zjevení je jednou popisováno jako sopka během erupce, jindy zase obrazem mračen a blesků typických pro bouři.

„K tomu se přidává opakovaná neodůvodněná změna Božího jména (porovnej Ex 19,3a s 19,3b; 19,17.19 s 19,18.20) a přítomnost evidentních dublet (srov. 19,2aβ s 19,2b). Je tedy zcela zřejmé, že jsou zde přítomna dvě původně samostatná vyprávění.“<sup>215</sup>

„Zvláště palčivý problém představuje výrok lidu a starších: »Vše, co Hospodin promluvil, budeme plnit« (Ex 19,8). Tato odpověď je velmi podobná výroku v Ex 24,3.7. Problém je ale v tom, jak vysvětlit, že lid přijímá základy smlouvy, když Boží vůle ještě nebyla zjevena? Spíše zde můžeme mluvit o počátku přípravy na přijetí smlouvy.“<sup>216</sup>

Badatelé předložili mnoho protikladných teorií pro vysvětlení těchto napětí. Mezi těmi, kdo uznávají dokumentární hypotézu, panuje však alespoň většinová shoda, že Ex 19,18.20 přisuzují jahvistické redakci (J), zatímco Ex 19,17.19 redakci elohistické (E).<sup>217</sup>

„Zatímco J popisuje Hospodina sestupujícího na horu a provokujícího výbuchy kouře, jako by se jednalo o sopku, ke které je zakázán přístup všem kromě Mojžíše, redakce E popisuje Boha jako přebývajícího na hoře, skrytého v oblacích a vybízejícího lid, aby se s ním setkal u paty hory. Dnes se také zdá, že Boží jména nejsou bezpečným vodítkem pro vymezení pramenů přítomných v kapitole. Jedinou výjimkou jsou snad verše Ex 19,17-20. Důvodem je např. skutečnost, že v evidentních dubletách je užito totéž Boží jméno (Ex 19,9a x 19,10a)“.<sup>218</sup>

Brevard S. Childs se domnívá, že rozličné tradice byly zkombinovány již ve fázi ústní tradice a že dvě literární linie v kapitole 19 (J a E) natolik závisejí na téže ústní tradici, že možnost jejich oddělení je stěží myslitelná. Zdá se, že je třeba odmítnout hypotézy, které ve zjevení kapitoly 19 vidí jakýsi liturgický obřad. Spíše je třeba zdůraznit, že kapitoly 19 a 34 jsou zaměřeny především na zdůraznění role Mojžíše vůči lidu Izraele.

---

<sup>215</sup> NOTH: Das zweite Buch Mose, 123–124; IDEM: Esodo, s. 189–190; The Theophany at Sinai: 19.1-2, 2.18-21, in: CHILDS: Exodus. A Commentary, s. 344; IDEM: Il libro dell'Esodo, s. 354.

<sup>216</sup> CHILDS: Exodus. A Commentary, s. 367-368; IDEM: Il libro dell'Esodo, s. 376–377.

<sup>217</sup> Srov. CAMPBELL–O'BRIEN: Sources of the Pentateuch, s. 145.188.

<sup>218</sup> CHILDS: Exodus. A Commentary, s. 348; IDEM: Il libro dell'Esodo, s. 358.

Zdá se mi přínosné odčitovat zde exegetickou úvahu Lothara Perlitta ohledně názvu místa Božího zjevení: „Nejstarší stadium tradice zná pouze oblast někde na jihu, která je označována jmény Téman, Edóm, Seír nebo Sínaj... V nejstarších vrstvách líčení teofanie z Ex 19 (9-25) se z oblasti stala hora, z níž JHWH nepochází, nýbrž na ni sestupuje. Přitom byl přenesen na původně bezejmennou horu krajinný ráz ze Sd 5,4-5. Pouze zde ve vrstvách před kněžskou a deuteronomistickou redakcí nacházíme výraz »hora Sínaj«. Jméno Sínaj jako označení pro místo Božího zjevení bylo však v exilové době záměrně vylučováno a nahrazováno výrazem »Choréb«. Důvodem je zvuková blízkost Sínaje se jménem mezopotamského měsíčního boha Sína... Kromě toho se nadále jevil již jako nepřijatelný původ JHWH z Edómska kvůli nepřátelství k Edómsku, které eskalovalo právě v exilové době... Proto bylo v této fázi jméno Sínaj nahrazeno novotvarem Choréb, který primárně není žádné místní jméno, nýbrž vědomá nominalizace s významem »pustina«, která se teprve později stala toponymem.“<sup>219</sup>

Zdá se však, že nejen pojetí hory zjevení, nýbrž také sám obraz Hospodina (JHWH), jak ho nacházíme v Ex 19, prošel vývojem od známých antropomorfních představ k představám méně materiálním. Výstižně to popisuje Ina Will-Plein: „JHWH není bohem obdělávané země. On přichází z vnějšku, z pouště, v bouři. Teofanie nastíněná v Ex 19 je spojena s »hřměním, blesky, těžkými mraky a troubením šófaru« (19,16), při nichž se hora otřásá v důsledku ohně a mocné tvorby kouře (19,18). Neměli bychom při tom však myslet na výbuch sopky, neboť zde se nepopisuje oheň zespona, nýbrž spíše oheň svrchu (19,18), který je na pohoří rozpoután velmi silnou bouří. Můžeme tedy říci, že JHWH je v Ex 19 popisován jako bůh bouře, jako přírodní božstvo na způsob baala, které snad můžeme tušit i ve vyprávění o Eliášovi na Karmelu (1 Kr 18). Což i vyprávění o Eliášově vidění Boha nezdůrazňuje v 1 Kr 19 (snad podle vzoru Ex 33,18-23; 34,5-8), že Hospodina nelze ztotožnit s ohněm a dalšími projevy bouře?“<sup>220</sup>

---

<sup>219</sup> PERLITT Lothar: Sinai und Horeb, in: ZIMMERLI Walther–DONNER Herbert–HANHART Robert–SMEND Rudolf: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977, s. 304–306.311–314.318–319 (302–322); srov. též teze in: LEVIN Christoph: Der Dekalog am Sinai, in: Vetus Testamentum 35/2 (1985), s. 191 (165–192).

<sup>220</sup> WILLI-PLEIN Ina: Der Sinai als Kristallisationspunkt von Israels Gotteserfahrung und Gottesdienst. Eine Lektüre von Ex 19–40, in: Bibel und Kirche 62/4 (2007), s. 243 (241–246).



A aby toho nebylo málo, také o Mojžíšovi nacházíme v kapitole 19 dva obtížně slučitelné obrazy: Podle Ex 19,3-8; 24,2n je Mojžíš představen jako vůdce, který vede lid k setkání s Bohem, aby s ním uzavřel smlouvu. Lid je zděšen teofanií, stáhne se do bezpečné vzdálenosti a prosí Mojžíše, aby se ujal role prostředníka (Ex 20,18-20). Mojžíše pak převezme Zákon a lid Zákon přijme. Podle druhé vrstvy na počátku Bůh informuje Mojžíše, že účelem zjevení je legitimovat jej v očích Izraele (Ex 19,9). Proto při následném zjevení Mojžíš rozmlouvá s Bohem v přítomnosti lidu (Ex 19,19). Mojžíš je pak zavolán na horu a uzavře smlouvu jménem Izraele.<sup>221</sup>

„Tyto dvě vrstvy byly ve své rozdílnosti zachovány záměrně, protože jsou pravzorem dvou mojžíšských úřadů: první legitimuje Mojžíše jako prostředníka Božích příkázání (Ex 20,18-20), druhá zdůrazňuje, že Bůh předal Zákon pouze samotnému Mojžíšovi a lid je o této skutečnosti pouze informován (Ex 34,27.32)“.<sup>222</sup>

George E. Mendenhall poukázal na překvapivé shody ve struktuře vyprávění o Božím zjevení na Sínaji s chetitskou vazalskou smlouvou mezi Muršilišem a emorejským králem Duppi Tešubem.<sup>223</sup>

Stejně tak poukázal na překvapivé shody Božího zjevení na Sínaji (Ex 19,9-19) s popisem teofanie v Homérově Iliadě. Hospodinův »‘ānān« (Ex 19,9), stejně jako ochranný »aigis« řeckého boha Dia, nebyl pouhým oblakem. Podobně jako gloriola (řecky »halōs«) na středověkých malbách byl pro lidské smysly signálem přítomnosti samotného Boha.<sup>224</sup>

Roberto Fornara v podobném duchu píše o synonymním výrazu v tomtéž úryvku: „Je jistě pravda, že užití slova »‘āšān« (tj. kouř) spojuje obraz s teofaniemi, zvláště pak s událostmi na Sínaji (srov. Ex 19,18; 20,18), metafora kouře se však často vyskytuje ve Starém zákoně v negativním významu jako symbol něčeho pomíjivého, provizorního a chatrného... V kontextech teofanií však kouř plní symbolickou funkci skryté přítomnosti Boha, kterou lid vnímá skrze přírodní jevy, a zvláště pak skrze kouř, který byl znamením přecházení Božího v ohni.“<sup>225</sup>

---

<sup>221</sup> Srov. CHILDS: Exodus. A Commentary, s. 349-350; IDEM: Il libro dell'Esodo, s. 359-360.

<sup>222</sup> CHILDS: Exodus. A Commentary, s. 353-354; IDEM: Il libro dell'Esodo, s. 363-364.

<sup>223</sup> Srov. PRITCHARD James B. (ed.): The Ancient Near East an Anthology of Texts and Pictures (ANET), Princeton: Princeton University Press, 1958 (dále jen **ANET**), s. 203-205; MENDENHALL-HERION: Ancient Israel's Faith and History, s. 57-59.

<sup>224</sup> Srov. MENDENHALL-HERION: Ancient Israel's Faith and History, s. 54; Ilias 17,591-595; 18,196-236.

<sup>225</sup> FORNARA Roberto: La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica (Analecta Biblica; 155), Roma: Pontificio Istituto biblico, 2004 (dále jen **FORNARA: Visione contraddetta**), s. 316.

**Dílčí závěr:** Souhrnně lze říci, že verš Ex 19,9 je vyvrcholením procesu započatého v Ex 14,31, kde jsme četli: „Lid se bál Hospodina a uvěřili Hospodinu i jeho služebníkovi Mojžíšovi“ (ČEP). Zatímco v Ex 14,31 lid přijal Hospodina jako ochránce, vysvoboditele a vůdce v boji, při zjevení na Sínaji jde nejen o uznání Boha, ale především o přijetí pravosti poslání jeho služebníka Mojžíše. Součástí Božího plánu je tedy speciální slovo určené pouze Mojžíšovi: „Hle přijdu k tobě v hustém oblaku, aby lid slyšel, když budu s tebou mluvit“ (Ex 19,9a). Toto poselství se týká pouze Mojžíše, je však řečeno tak, aby lid slyšel, že Bůh hovoří s Mojžíšem, a tak uznal pravost jeho poslání. Důvěra v Mojžíše je zde spojena s důvěrou v Boha a jejím projevem a důkazem je přijetí Božího Zákona jako kolektivní životní normy.

„Je to právě poslušný a zodpovědný život ve kmenovém svazku, spíše následování příkazů jednotlivcem, co činí Izraelitu členem Božího lidu. Izraelita se může svým jednáním vyloučit z tohoto společenství. Primárním rysem starozákonní zbožnosti je odpovědnost vůči celku bez zjištěných úmyslů v získání výhod pro jednotlivce.“<sup>226</sup>

---

<sup>226</sup> PREUSS: Theologie des AT, sv. 2, s. 198.

## 2.1.5 Mojžíšova chybějící důvěra k Hospodinu

### 2.1.5.1 Nu 11,12bc

- „Zdalipak jsem jej já porodil, abys mi řekl: Nes jej v náruči, tak jako **vychovatel** nosí kojence?“ (ČSP) (*vychovatel* = *důvěryhodný*)
- 'im 'ānōkî jəlidtîhû kî tō' mar 'ēlaj sā'ēhû bəhēqekā ka'šer jisšā' **hā'ōmēn** 'et hajjōnēq
- ē egō etekon autous hoti legeis moi labe auton eis ton kolpon sou hōsei arai **tithēnos** ton thēlazonta?

Subjektem chybějící důvěry je v tomto verši sám Mojžíš. Předmětem požadované důvěry je jeho mandant Hospodin. Verš je výjimečný mužským rodem v hebrejském slově »'ōmēn«. U tohoto kořene bychom spíše čekali substantivum v ženském rodě »'ōmenet«, jak to nacházíme v Rt 4,16, ve smyslu »kojná, chůva«. Rovněž sloveso »rodit« (heb. »jld«) je patrně přiměřené spíše ženě než muži!

Navíc se tu mluví o nesení na prsou/hruď (hebrejsky hēq), což je rovněž obraz užívaný obvykle pro kojení (viz i Rt 4,16), i když zde je mužská aplikace možná, protože »hēq« může být i mužská hrud', jako je to v Iz 40,11 (pastýř tiskne jehňata k hrudi při jejich přenášení). Další doklady o mužské aplikaci tohoto slovního spojení nacházíme v Gn 16,5 (Sára dala Abrahámovi svou otrokyni, aby ji tiskl ke své hrudi), Ex 4,6-7 (Hospodin řekl Mojžíšovi: Vlož si ruku za ňadra. A když ruku vytáhl, byla malomocná [ČEP]), 2 S 12,3.8 (podobenství o chudákovi, který měl jen jednu malou ovečku, jež spávala na jeho hrudi), 1 Kr 1,2 (dívka panna uléhala na hrudi staříčkého Davida, aby ho zahřívala).

Nemůžeme se zbavit dojmu, že Mojžíš se brání právem, protože jestliže Bůh může vzhledem ke své transcendenci nad kategorie pohlavnosti být na mnoha místech zcela jednoznačně označen jako žena (srov. mj. Dt 32,6.18; Iz 49,15-16), „Mojžíš odmítá úkol, který je přiměřený jedině Bohu, a vztah, do kterého, vzhledem k lidu, nemůže vstoupit“.<sup>227</sup>

Je však také možné, že „Mojžíš jen zoufale tlumočí nářky, kterými na něj útočí ženy ze společenství Izraele, a že ženské metafory vlastně nemluví o něm, ale o ženách v táboře, které nemají čím krmit své rodiny? Stačilo by totiž vymazat Mojžíšovo jméno, a klidně bychom mohli text chápat přímo jako křik žen“.<sup>228</sup>

<sup>227</sup> NIEUVIARTS Jacques: Dieu père ou mère?, in: GIBERT Pierre–MARGUERAT Daniel (ed.): Dieu, vingt-six portraits bibliques, Paris: Bayard, 2002, s. 302.

<sup>228</sup> GRAHAM Matt Patrick–MARRS Rick R.–MCKENZIE Steven L.: Worship and the Hebrew Bible. Essays in Honour of John T. Willis, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, s. 96.

Jak také poznamenává Josef Scharbert, „ve starém Orientu sice bývali chlapi přiděleni na výživu chůvě (německy Amme), pro jejich výchovu však býval ustanoven vychovatel (německy Wärter). Zdá se tedy, že Mojžíš se brání vcelku právem proti očekávání, že by měl být zodpovědný nejen za výchovu a vedení jemu svěřeného národa, ale také za jeho výživu. Tón Mojžíšova rozhovoru s Hospodinem je v tomto úryvku velmi bezprostřední a svým předmětem upomíná na podobnou situaci v Ex 5,20-23. Zatímco tam však Mojžíš pln soucitu vyčítá Hospodinu, že s jeho národem jedná zle, zde naopak dává najevo, že tento svěřený národ zle jedná s Mojžíšem! A Mojžíš se proto obrací na Hospodina s výčitkou, že ho zatížil nesmyslným břemenem“.<sup>229</sup>

Pole Martina Notha se Mojžíš dost možná snaží říci, že „skutečnou adoptivní Matkou, kojnou a vychovatelem Izraele je sám Hospodin, který tento národ prohlásil za svého syna a měl by se tedy o něj lépe starat“.<sup>230</sup>

Doklady o funkci vychovatele 70 královských synů najdeme např. ve druhé Knize královské, v případě krále Achaba 2 Kr 10,1. Někteří z těchto potomků přitom patrně byli i adoptivní synové, např. Achabovi vnuci.<sup>231</sup> Narážíme tu tedy na instituci adoptivních synů, která jistě mohla být bez obtíží vztažena i na celý národ.

Místo nářků by se tedy Mojžíš měl vlastně cítit poctěn, že smí stát na místě Božím a že se o něm může říci to, co se jinak říká o Hospodinu: V knize Izajáš totiž čteme o Panovníkovi Hospodinu: „Bude pást své stádo jako pastýř, svou paží shromáždí jehňata a v náruči je ponese, březí povede pomalu“ (Iz 40,11). A podobně o kus dál čteme, že „cizí králové budou Izraeli sloužit jako jeho vychovatelé a jejich kněžny budou jejich kojny a Izraelité budou nesení v náruči a na ramenou do své země“ (Iz 49,22-23).

Kdyby šlo jen vedení lidu, Mojžíš by se jistě nebouřil, jenže on správně chápe, že metafora nesení má ve skutečnosti na mysli výživu obrovského množství lidí (viz Nu 11,13). A právě to se jeví zlé v Mojžíšových očích (Nu 11,10), když vidí, že lidé propadají beznaději, kladou ruce do klína a očekávají od svého pastýře službu, kterou nebyl pověřen a kterou jim ani nikdy neslíbil. Je to, jako by přestaly ovce hledat trávu a čekaly, že jim pastýř přinese potravu až pod nos. Ve skutečnosti však Izrael netrpěl hladem (měl přece manu), nýbrž hříšnou žádostivostí (viz Nu 11,34) po věcech, které nutně nepotřebovali.

---

<sup>229</sup> SCHARBERT Josef: Numeri, Würzburg, Echter Verlag, 1992 (dále jen **NEB Numeri**), s. 48, pozn. k 12,11n

<sup>230</sup> Srov. NOTH Martin: Numbers. A commentary, Philadelphia: Westminster Press, 1968, s. 86–87.

<sup>231</sup> Srov. ČSP, s. 473, pozn. k Nu 10,1.

Projevuje se tu otrocká mentalita národa odvyklého samostatnému myšlení. Dělalí práci, která jim byla přikázána a jedli pokrm, který jim byl přidělen. Jejich duch nebyl uvyklý hledat a vytvářet hodnoty, ale pouze přijímat a spotřebovávat. Tomu odpovídají i velmi emotivní výrazy, jichž Mojžíš užívá. Jakkoli by slovo »'ōmēn« mělo označovat mužskou osobu vychovatele, ve skutečnosti se k němu pojí výrazy jako »hajjōnēq« (kojenec) a »nś'« (nést [v náručí]). I když může mužský pěstoun poskytnout dítěti všemožnou péči, kojit ho nemůže, a pach jeho těla při chování dítě patrně neuklidní.

Užité obrazy tedy jasně mluví o tom, že Mojžíš má pocit, že se od něj očekává něco, co na přirozené rovině splnit nemůže. Ve skutečnosti i nařikající lidé musí tušit, že obrazně řečeno, „pláčou na špatném hrobě“. Jejich výčitky vůči Mojžíšovi ve skutečnosti patří přímo Hospodinu. V Ex 4,22 totiž čteme, že Hospodin říká: „Izrael je můj prvorozený syn.“ Podobně v Oz 11,1 čteme: „Z Egypta jsem povolal svého syna.“

**Dílčí závěr:** Mojžíšova důvěra v Hospodina zde tedy zcela očividně prochází těžkou zkouškou, když propadá dojmu, že o pozemské potřeby národa se musí postarat jen a jen on sám. Ještě více to však platí o lidu, který přestal důvěřovat Hospodinu, že umí nejen překonat sílu egyptských vojsk, ale také zajistit výživu pro lid, který se ocitl daleko od úrodné země a zemědělských usedlostí.

### 2.1.5.2 Nu 20,12b

- „Protože jste mi **neuvěřili**, když jste měli před syny Izraele dosvědčit mou svatost“ (ČEP).  
(*věřit = důvěřovat*)
- ja‘an lō’ **he‘emantem** bî ləhaqdīšēnī lə‘ênē bənē jisrā’ēl
- hoti ouk **episteusate** hagasai me enantion hyiōn israēl

Subjektem malé důvěry jsou tu Mojžíš a Áron. Objektem je Hospodin.

Povaha hříchu, jehož se dopustili Mojžíš a Áron, byla předmětem mnoha vědeckých debat. Někteří mluvili o absenci víry, jiní o neochotě, nerozvážnosti nebo neposlušnosti (když měl udeřit jen jednou a místo toho udeřil holí do skály dvakrát a navíc neoslovil skálu, jak mu bylo přikázáno, ale místo toho mluví ke shromáždění).

Někteří se dokonce „domnívají, že slova »teď poslyšte, vy vzpurníci« (Nu 20,10) řekl v původní verzi příběhu Hospodin právě Mojžíši a Áronovi jako úvod k výroku o trestu!“<sup>232</sup>

Hospodin jako protiklad k hříšnosti lidu i jeho vůdců „ukázal sebe jako svatého“, posvětil se (wajjiqqādēš bām: Nu 20,13), z čehož etiologicky pochází i název toho místa Kádeš, v jiné tradici nazývaného Meriba (Ex 17,1-7; Nu 20,3a).

Ohledně příčin vyloučení Mojžíše a Árona z práva na vstup do Země zaslíbené je jistě poučné číst přesvědčivou argumentaci, již napsal Won W. Lee: „Událost je uvedena nářkem lidu (Nu 20,2-5), který vytváří scénu pro odpovědi Mojžíše, Árona i Hospodina (Nu 20,6-11) a pro Hospodinovo vyhodnocení, jak se Mojžíš a Áron zhostili své vůdcovské role (Nu 20,12). Stížnost lidu je ospravedlnitelná, protože skutečně chybí potřebná voda. Hospodin se zjevuje pouze Mojžíšovi a Áronovi a dává jim detailní instrukce krok za krokem. Mojžíš a Áron však selhali jak na rovině vcítění (do potřeb lidu), tak na rovině slov a skutků. Jejich vinou lidé věřili, že Hospodin nechtěl opatřit potřebnou vodu. Tento závěr je nevyhnutelný, protože lidé nevěděli, co přesně Hospodin řekl Mojžíšovi a Áronovi. Tak svými neomluvitelnými odpověďmi Mojžíš a Áron nejenže nedokázali porozumět oprávněným potřebám lidu, ale také nesprávně jednali jménem Božím a chybně tlumočili Hospodinův úmysl opatřit vodu pro lid. To je důvod, proč je Hospodin potrestal odnětím jejich prorocké úlohy a zakázal jim uvést lid do zaslíbené země“.<sup>233</sup>

<sup>232</sup> BUDD Phillip J.: Numbers (Word Biblical Commentary; 5), Dallas: Word Incorporated, 2002 (Dále jen **WBC-Numbers**), s. 218.

<sup>233</sup> LEE Won W.: Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign, Grand Rapids: Eerdmans, 2003, s. 154; IDEM: The Exclusion of Moses from the Promised Land. A Conceptual Approach, in: SWEENEY–BEN ZVI: The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-first Century, s. 217–239.

Obrat »lō' he'emantem bî ləhaqdīšēnî« můžeme rozložit na »l' 'mn« a »l' qdš«. Obojí je v kauzativním kmeni K/hif'īl. Výrazy »ne + dosvědčit svatost« / »ne + důvěřovat« neznamenají pouze opomenutí povinnosti z nedbalosti, ale přímo negativní postoj vůči Bohu. Zřetelně to vidíme na paralelních výskytech této vazby »l' 'mn«: „Jak dlouho mne bude tento lid znevažovat? Jak dlouho mi nebudou věřit?“ (Nu 14,11); „Vzepřeli jste se příkazu Hospodina, svého Boha, nevěřili jste mu a neuposlechli jste ho“ (Dt 9,23); „Protože nevěřili Hospodinu a nedoufali v jeho spásu... přes toto vše stále hřešili a nevěřili jeho divům“ (Ž 78,22.32).

„Obrat »ja'an lō' he'emantem bî« je přímou reminiscencí děje v Nu 14,11 (viz výše), kde tentýž trest je udělen pokolení exodu, které nedůvěřovalo Hospodinu navzdory znamením, které před nimi uskutečnil. Trest vůdců lidu nemohl být menší než trest lidu“.<sup>234</sup>

Snad by tento výklad mohl být ten pravý. Jistě však není daleko od pravdy jízlivý výrok Rabbiho Moše Chaim Luzzata, který prohlásil: „Mojžíš, náš Učitel spáchal jeden hřích, ale exegeté na něj uvalili třináct a více dalších hříchů, jelikož každý z nich vynašel nějaký nový.“<sup>235</sup>

Nemalou váhu má i názor Williama H. Proppa, který zohledňuje všechna tradiční řešení<sup>236</sup>: „Zjevně je pointou tohoto kněžského textu, že Mojžíš dostal příkaz vykonat velký zázrak vytrysknutí pramene ze skály účinkem pouhého slova (Nu 20,8). On však místo toho vykonal jen menší zázrak, když udeřil skálu holí... Co je však hříchem Árona, že i on byl potrestán? Možný náznak je ve verši Nu 20,9: »Mojžíš vzal hůl z Hospodinovy přítomnosti«. Navzdory zjevné chybě v masoretském textu v Nu 20,11, kde se říká, že Mojžíš pozvedl »svou« hůl, je podle mínění mnoha komentátorů zjevné, že se jedná o hůl Áronovu, která byla uložena ve stánku setkávání jako znamení pro potenciální vzbouřence proti Mojžíšovi, Áronovi a Hospodinu (Nu 17,25-26)!... Ačkoli tedy Áron sám neučinil nic zlého, byl Mojžíšovým mluvčím a zneužití jeho hole jeho bratrem jej poskvřnilo jakoby sympatickým kouzlem, takže Mojžíš způsobil smrt Árona. Je tak trochu ironií, že kněžský pramen považoval za přijatelnější ukázat Hospodina jako nespravedlivě jednajícího než nechat spáchat byt' jen nejmenší hřích Áronovi, který byl v textu vždy vyvyšován, občas i na úkor Mojžíše, kvůli levitskému kněžství, které představoval.“<sup>237</sup>

<sup>234</sup> KOK Johnson Lim Teng: *The Sin of Moses and the Staff of God. A Narrative Approach* (Studia semitica neerlandica), Assen: Van Gorcum, 1997, s. 87.

<sup>235</sup> MARGALÍOT Re'uvēn Mōše: *Ham-Miqrā w' -ha-m' sōrā. Qōveš mehqārīm*, Jerusalem: Mōsad hā-Rav Qūq, 1964, s. 375, č. 2.

<sup>236</sup> Obsáhlý přehled tradiční židovské exegeze podává BIENAIMÉ Germain: *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne. Targum et Midrash*, in: *Analecta Biblica* 94 (1984).

<sup>237</sup> PROPP William H.: *The Rod of Aaron and the Sin of Moses*, in: *Journal of Biblical Literature* 107/1 (1988), s. 23-24 (19-26).

Rozpaky nad rolí Árona prokazuje i rozkolísanost čísla u sloves v Nu 20,8: qah (2 sg. m.), wəhaqhēl (2 sg. m.), wədibbartem (**2. pl. m.**), wəhōṣē'tā (2 sg. m.) wəhišqītā (2 sg. m.). „Pouze třetí z tvarů je v plurálu, avšak co do smyslu musíme předpokládat plurál u všech, protože hned vzápětí následuje: »Mojžíš s Áronem svolali shromáždění« (Nu 20,10). Pouze »qah« musí pochopitelně zůstat v sg., protože hůl může do ruky fyzicky vzít jen jeden.«<sup>238</sup>

O syntézu všech dosavadních pokusů o řešení se pokusil roku 2002 také David Frankel. Po zhodnocení výše zmíněných řešení došel k závěru, že „smysl Nu 20,12 je naprosto jednoduchý a jasný: Mojžíš a Áron nedůvěřovali v Boží příslib pomoci“.<sup>239</sup>

V podrobnějším zdůvodnění pak rozvedl, že hřích popisovaný textem je vlastně dvojitý. První spočívá v neposlušnosti příkazu »wədibbartem 'el hassela« (Nu 20,8.24). Druhá, méně závažná, část hříchu spočívá v absenci důvěry, jak je to vyjádřeno ve verši Nu 20,10b: „Co od nás očekáváte, že uděláme? Máme snad pro vás vyvést vodu z této skály?“ Jasný význam věty je, že takové očekávání je naprosto neoprávněné. Na jedné straně to vede k výkladu, že Bůh lidem nechce pomoci, na druhé straně věta dokonce budí dojem, že Mojžíš a Áron nevěřili v Boží schopnost pomoci, bez ohledu na užití prostředky! Mojžíš mnohokrát během exodu užil hole při provedení nějakého znamení (Ex 4,2-4; 7,9-10.12.15-20; 8,1.12-13; 9,23; 10,13; 14,16; 17,9; Nu 20,8-11). Zvláště významný je tento verš: „A tuto hůl si vezmi do ruky. Budeš jí činit znamení“ (Ex 4,17!) a dále pak verš: „Pohodili všichni své hole, a ty se staly draky. Hůl Áronova však jejich hole pohltila“ (Ex 7,12). V obojím případě se zdá, jako by sama hůl měla nějakou moc.

Proto podle Frankela „spoléhání na hůl mohlo být chápáno jako vyžadující méně víry... Mojžíš nebyl potrestán za všechny ty případy, kdy až dosud užíval hole. Pouze u »mē mərībā<sup>h</sup>« se jednalo o hřích, protože tentokrát Bůh dal Mojžíšovi pokyn, aby spoléhal na něco nového, s čím neměl dosud žádnou zkušenost, totiž na pouhou řeč“.<sup>240</sup>

Pozoruhodnou otázku ve spojitosti s hříchem Mojžíše a Árona si ve spolupráci s Norbertem Lohfinkem položil slovenský biblista Blažej Štrba. Sedm textů pojednávajících o Mojžíšově pochybení (Nu 20,12-13; 20,24; 27,14; Dt 1,37; 3,26; 4,21; 35,51) prozkoumal ze zorného úhlu Izraelitů, Mojžíše i čtenáře a snažil se odpovědět na otázku, zda si nová generace uvědomila, že Mojžíš selhal jako vůdce u vod Meriby a že byl za to potrestán. Jeho odpověď je překvapivě jednoznačně negativní. Čtenář zjišťuje, že dokonce i Mojžíš došel plného pochopení své chyby až v Dt 32,51!<sup>241</sup>

<sup>238</sup> PROPP: The Rod of Aaron and the Sin of Moses, s. 23.

<sup>239</sup> FRANKEL David: The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore, Leiden: Brill, 2002, s. 274.

<sup>240</sup> FRANKEL: The Murmuring Stories, s. 275.

<sup>241</sup> Srov. ŠTRBA Blažej: Did the Israelites Realise Why Moses had to die?, in: Revue Biblique 113/3 (2006), s. 337 (337–365).



Jestliže nyní čteme o pádu vůdců pospolitosti, dozvídáme se vlastně o vrcholu procesu, který začal odspodu. V Nu 13–14 jsme četli o vzpouře lidu, v Nu 16–17 o vzpouře Levitů (Kórachovců), a nyní tedy čteme o vzpouře samotných vůdců. Historicky nesporná byla skutečnost, že jak Mojžíš, tak i Áron zemřeli ještě před dosažením Země zaslíbené na místech, jejichž identifikace je dodnes sporná (hora Hór v Edómsku<sup>242</sup> [Nu 20,23-28] a vrchol Pisga na pohoří Nebo v dnešním Jordánsku [Nu 20,12; Dt 34]). To bylo z teologického hlediska velmi závažné a vyžadovalo to přiměřené vysvětlení v textu.

Zdá se vhodné, abych se na tomto místě alespoň stručně zastavil u jednotlivých fází širšího kontextu tohoto obecného pádu Izraele a jeho vůdců. Zlomem je právě počátek jedenácté kapitoly knihy Numeri.

Již v Nu 11,1 čteme: „I stalo se, že si lid velmi stěžoval Hospodinu. Hospodin to slyšel a vzplanul jeho hněv... Hospodinův oheň strávil konec tábora“ (Nu 11,1). Zatímco prvních deset kapitol knihy Numeri zdůrazňovalo příkladnou poslušnost Izraelitů a důvěru v Boží rozhodnutí, zde narážíme na výtky Hospodinu za spravedlivě udělený trest.

Nabízí se paralela s textem Prvního listu Petrova, kde čteme: „Ať nikdo z vás netrpí jako vrah nebo zloděj nebo zločinec nebo pletichář“ (1 Pt 4,15). Je jistě podstatný rozdíl mezi nezaslouženým utrpením spravedlivého a výchovným utrpením viníka. Zde v tomto případě Izraelité dobře věděli, že jejich úděl je šancí nabídnutou Bohem, jak se očistit z viny za hříchy, který předtím spáchali. Oni však svůj úděl nepřijali. Dokázali vnímat jen svou neblahou přítomnost a nedůvěřovali Bohu, když jim přislíboval šťastnou budoucnost.

Další událost nacházíme v Nu 11,4: „Lůza, která byla mezi nimi, plála touhou, takže i synové Izraele znovu plakali a říkali: Kdo nás nakrmí masem?“ (Nu 11,4). Díkce nářku těchto ubožáků silně připomíná vzteklý pláč umíněných dětí, kterým je odpírána jejich pochoutka. Tito lidé nejdou za Hospodinem pro radu ani nežadají zvýšení dávek jídla kvůli hladu. Oni totiž nemají hlad, ale přemohla je mlsnost. A navíc ještě neakceptovali, že zde na poušti nemůže každý kmen vést zcela soběstačné hospodaření se zásobami potravin, ale je nutno se sjednotit v úsilí o získávání potravy a v jejím hledání důvěřovat tomu, kdo je vede. Místo toho se ptají jako malé děti: Kdo nás nakrmí? Jak by chtěli říci: Hospodin se neosvědčil. Dosavadní zázraky je ještě nepřesvědčily, že Bůh má moc nad přírodou. Boží Prozřetelnost je pro ně prázdným pojmem. Raději by byli zůstali otroky v Egyptě a dostávali jistý příděl za jistou dřinu, než aby přijali břemeno svobody a odpovědně spolupracovali s Bohem, který se stará. Jak těžké je být svobodným člověkem!

---

<sup>242</sup> Identifikace s uctívanou hrobkou v jordánské Petře je sporná, neboť neodpovídá trase putování Izraele, jak je popsána v Bibli. Navíc je tato identifikace až islámského původu a opírá se tedy o mimobiblické prameny.

Následně po sérii výčitek je i Mojžíš odhodlán následovat osud těch, kdo v Nu 1,11 byli zahubeni kvůli svému reptání a vzpurnosti. Čteme, že říká: „Pokud se mnou takto jednáš, raději mě, prosím, zabij,... at' se nemusím dívat na své trápení“ (Nu 11,15). Při přečtení těchto veršů s úžasem zjišťujeme, že přestali důvěřovat v Boží Prozřetelnost nejen prostí Izraelité, ale dokonce již i sám jejich vůdce Mojžíš. I on mluví, jako by Hospodin opustil svůj lid a měl v úmyslu ho nechat zahynout na poušti. Již jednou předtím Mojžíš nabízel Hospodinu svou smrt výměnou za život Izraelitů (Ex 32,32; Dt 9,19). Nenechal se zlákat ani nabídkou, že by celý nový národ pocházel pouze z jeho beder (Ex 32,10; Dt 9,14).

Zde však nabízí již jen svou rezignaci. Z jeho slov promlouvá čiré zoufalství. Na Chorébu nebyl schopen unést Boží slovo a dostal ku pomoci Árona (Ex 4,14-15). Nyní však není schopen nést své poslání vůdce, a proto v následujících verších dostane na pomoc sedmdesát starších z lidu, s nimiž se podělí o svůj úkol (Nu 11,16-17). S údivem zjišťujeme, že na počátku šlo o zásobování masem a na konci už jde přímo o vládu nad kmeny Izraele. Aby však nevznikl dojem, že Hospodin odpovídá na žádost, která nebyla vyslovena, dojde i na otázku zásobování masem: „Hospodin vám dá maso a najíte se... až vám poleze z chřípí a bude vám odporné, protože jste pohrdli Hospodinem“ (Nu 11,18-20).

Hlavní krize tohoto textu není ani tak na straně lidu, jako spíše na straně jejich vůdce. A tomu se dostává odpovědi jak na problém duchovní, tak i na problém fyzický. Jeho osobní slabosti se dostává pomoci v podobě sedmdesáti starších, jeho neschopnosti řídit lid se dostává pomoci v podobě přidělů masa.

A posledním úryvkem, který je v přímé souvislosti s Nu 11,12, je Nu 12,1-2: „Tehdy Mirjam mluvila s Áronem proti Mojžíšovi... Říkali: Cožpak Hospodin mluvil pouze a jenom skrze Mojžíše? Což nemluvil také skrze nás?“ (Nu 12,1-2). Výrok Mojžíšovy sestry zní poněkud překvapivě. Mojžíšovým mluvčím byl přece Áron. Zde je však míněno jiné mluvení. Jedná se o mluvení z Ducha Svatého, jak je o tom řeč v Nu 11,25: „I stalo se, když na nich Duch spočinul, že prorokovali, ale znovu již ne.“ Sedmdesát izraelských starších pro jeden den zakusilo duchovní vytržení, které Mojžíš patrně zakoušel, kdykoli stál tváří v tvář Hospodinu ve Stánku setkávání.

Také Mirjam je označována jako prorokyně. Jedná se zřejmě o extatický druh proroctví, jak ho později nacházíme i u Eliášových žáků. Je však třeba si všimnout, že po přechodu Rákosového moře, když je o ní zmínka jako o prorokyni v čele zástupu žen, vlastně jen opakuje píseň, kterou předtím (Ex 15,1-19) zazpíval Mojžíš. „Mirjam s nimi zpívala: Zpívejte Hospodinu, protože se slavně vyvýšil, koně i s jezdcem uvrhl do moře“ (Ex 15,20-21).

Mirjam zpívala střídavě s ostatními ženami, a tedy zpívala text, který všechny již znaly. Nejedná se o prorocké slovo pro vedení Izraele. Její prorokování patrně bylo mnohem nižšího řádu. Proto jsou její slova projevem pýchy a rouhání proti Hospodinu. Smrtelné postižení malomocenstvím (Nu 12,10) je tedy zcela přiměřeným trestem.

Úsek končí Hospodinovou odpovědí na pochybnosti ohledně mimořádnosti Mojžíšova pověření: „Hospodin řekl, poslyšte má slova: Kdyby byl mezi vámi prorok Hospodinův, dám se mu poznat ve vidění, budu s ním mluvit ve snu. Ne tak s mým služebníkem Mojžíšem; je věrný v celém mém domě. S ním mluvím tváří v tvář, zřetelně, ne v hádankách, hledí na Hospodinovu podobu (Nu 12,6-8).

**Dílčí závěr:** Ani mimořádné Boží dary, včetně daru prorockví a daru konání zázraků, nemohou člověka uchránit od nebezpečí pádu do hříchu a ztráty přislíbené odměny. U Boha není důležité, čím je kdo v očích lidí a jak významné skutky vykonal, ale jaké je jeho srdce a zda jedná podle poznané Boží vůle. Mojžíšův případ jasně ukazuje, že tato Boží poznaná vůle nemusí být vždy srozumitelná ani člověku obdařenému prorockým darem.

## 2.1.6 Důvěra lidu k Hospodinu

### Afa) Nu 14,11c

- Jak dlouho mi ještě bude (tento lid) **nedůvěřovat?** (ČKP)
- wəʿad ʾānā lōʾ **ja<sup>a</sup>mînû** bî
- kai heōs tinos ou **pisteuousin** moi

Subjektem nedostatečné důvěry je zde Izrael. Jejím předmětem je Hospodin.

Tento úryvek je tematickou přípravou textu v Nu 20,12b, který byl rozebrán v přechozím paragrafu »Be«. Abychom text správně pochopili, je třeba ho zasadit do širšího kontextu, který začal už v knize Exodus. Děj je chiasticky uspořádán.<sup>243</sup>

Apostaze lidu (zlaté tele): Ex 32,1-35

Nespokojenost (spálený konec tábora v Taběře, křepelky): Nu 11,1-35

Vzpouora - jednotlivci (Mirjam a Áron): Nu 12,1-16

**Vzpouora - Izrael** (bojácni zvědové, pokus o návrat): Nu 13,1 – 14,45

Vzpouora - jednotlivci (pokus Kórachovců o uchvácení kněžství): Nu 16,1-35

Nespokojenost (hadi): Nu 21,4-9

Apostaze lidu (Baal-peór: Moábky svedly Izrael): Nu 25,1-5

Je tedy naprosto zřejmé, že se nacházíme v samém centru děje. Zastavme se nejprve u toho, co těsně předchází a následuje:

„Káleb uklidňoval lid...: »Směle pojďme vzhůru, obsadíme ji (zemi), jistě přemůžeme její obyvatele«. Muži, kteří šli s ním, však říkali: »Nedokážeme táhnout proti tomu lidu, neboť je silnější než my«. Pomluvili zemi, kterou prozkoumali“ (Nu 13,30-31). Zde v tomto textu narážíme na pravou tvář pomluvy. Nebezpečí, o kterých se zmiňují zvědové, jsou reálná. Jenže způsob, jakým o nich referují, svědčí již o manipulaci s fakty. Na průzkumné cestě skutečně narazili na opevněná města a na syny Anákovy. Nicméně pochybnosti už budí vyjádření, že ta města byla »velmi velká« a také zmínka o potomcích Anákových vyznívá tak, jako by jich tam bylo nekonečné množství, zatímco ve skutečnosti byli spatřeni pouze tři bratři. Navíc z toho, co viděli, vybrali pouze údaje vypovídající v neprospěch pokusu o obsazení země. O tom svědčí reakce Jozua a Káleba, kteří rovněž byli účastníky expedice, avšak jejich pohled na viděné skutečnosti byl nesen důvěrou v Hospodina a jeho pomoc:

<sup>243</sup> Schéma je dle WBC-Numbers, s. 162.

„Jozue, syn Nunův a Káleb, syn Jefunův, z těch, kteří prozkoumali zemi, roztrhli svá roucha a říkali celé pospolitosti synů Izraele: »Země, kterou jsme prošli, abychom ji prozkoumali, je převelice dobrá země« (Nu 14,6-7).

Říká se, že strach má velké oči. V tomto případě je strach deseti předáků natolik silný, že se chtějí dokonce odtrhnout i se svými kmeny a vrátit se do Egypta. Máme to chápat jako předzvěst budoucího odtržení deseti kmenů při vzniku severního království Izraele? Je to náznak, že nechtějí podřídit svou větší ekonomickou sílu duchovnímu vedení dvou slabých kmenů pozdějšího jižního království Judska?

Následuje náš text, ve kterém se zdá, jako by i sám Hospodin ztratil důvěru ve svůj lid: „Hospodin řekl Mojžíšovi: »Jak dlouho mě bude tento lid znevažovat? Jak dlouho mi nebudou věřit... Pobiji je morem a vyvlastním je, z tebe však udělám větší a mocnější národ, nežli jsou oni« (Nu 14,11-12).

Toto je již druhé kritické místo v dějinách exodu, kdy opět hrozí, že Hospodin vyhladí svůj vyvolený a zachráněný lid. Nebo snad můžeme toto místo chápat jako pokušení pro Mojžíšovu ješitnost? Může se Hospodin stát pokušitelem? Pro Mojžíše jistě musela být lákavá nabídka nebýt už pouze nevolky trpěným vůdcem skupiny, která si ho za vůdce nevybrala, ale stát se přímo zakladatelem národa, který by jeho autoritu či přesněji autoritu jeho potomků nijak nezpochybňoval! Mojžíš v tomto textu dost možná promlouvá jako rozený Egyptan, odchovaný na faraonově dvoře. To, co vkládá do úst Egyptanům o Hospodinu, může být ve skutečnosti řeč o Mojžíšovi, který se bojí, že jeho smělý pokus o exodus skončí posměchem jeho osobě: „Když se o tom doslechnou Egyptané,... řeknou, protože nebyl schopen přivést tento lid do země, kterou jim odpřisáhl, pobil je v pustině“ (srov. Nu 14,13.16).

A celý děj kulminuje pasáží, ve které je cizinec vyvolen za nositele izraelských zaslíbení. „Hospodin řekl: »Na tvé slovo odpouštím... Avšak... žádný z mužů, kteří viděli mou slávu a má znamení,... a neuposlechli mě,... neuvidí zemi, kterou jsem odpřisáhl jejich otcům. Avšak svého otroka Káleba, protože smýšlel jinak a šel za mnou naplno, toho přivedu do země, do níž vešel, a jeho potomstvo si ji podrobí« (Nu 14,20-24).

Zde je vhodné si všimnout, že kvůli čtyřem věrným je lid zachráněn, i když jen v potomstvu. V dějinách exodu je tak překonán slavný Abrahámův spor s Hospodinem o záchranu Sodomy, který skončil u čísla deset. Zde dostačují čtyři a na hoře Sínaji, kde se Mojžíš obětoval za svůj lid, dokonce stačil i ten jeden spravedlivý, o kterého Abrahámovi tolik šlo.

Pozoruhodné však je, že mezi těmito čtyřmi vyvolenými je i Káleb, který byl Kenazita, a byl tedy počítán k Edómcům (srov. Gn 36,10-11). „Jeho jméno však má zřejmě vztah k Luvijci Qunzovi, což by znamenalo, že jeho původ je třeba hledat v Anatólii“.<sup>244</sup>

Pozitivní vyznění kritického okamžiku jmenování vůdce koadjutora s právem nástupnictví po Mojžíšovi nemohly pak už ohrozit ani dva pokusy o okamžité sesazení obou duchovních vůdců, Árona jako předáka kněžstva a pak i Mojžíše jako politického předáka Izraele. První útok byl veden na Árona:

„Kórach... přibral Dátana a Abírama... i Óna a povstali proti Mojžíšovi spolu s dvěma sty padesáti muži ze synů Izraele, předáky pospolitosti“ (Nu 16,1-2).

Skupina levitů kolem Kóřacha namítá proti Mojžíšovi a Áronovi, že také oni jsou svatí a mohou tedy vykonávat kněžskou službu. Také oni totiž byli zasvěceni pro Hospodinovu službu (srov. Nu 8,7-11). Háček je však v tom, že byli zasvěceni pouze pro službu nižšího řádu, která by v dnešní křesťanské liturgii pravděpodobně odpovídala službě jáhnů. Ale kněžské svěcení není pouhým uvedením do služby, které by mohlo být svěřeno každému laikovi. Je vyžadováno Boží vyvolení pro tuto službu, které si nikdo nemůže svévolně přisvojit. Proto Hospodinova odpověď na tuto provokaci byla naprosto předvídatelná: „Hospodin promluvil k Mojžíšovi a Áronovi: »Oddělte se od této pospolitosti, v okamžiku s nimi skončuji«“ (Nu 16,20). Je to již potřetí, co Hospodin chce vyhladit celý národ a dát vzejít novému národu pouze z Mojžíše. Také v tomto případě Mojžíš s Áronem rozhodně odmítají takové řešení: „Oni padli na tvář a řekli: »Bože, Bože duchů celého tvorstva, zhřešil jeden muž, a ty se budeš hněvat na celou pospolitost?«“ (Nu 16,22) Je s podivem, s jakým nasazením se oba bratři zasazují o záchranu národa, který je zcela nedávno chtěl kamenovat (Nu 14,10) a který se opakovaně bouří proti jejich vedení. Opět se však ukázalo, že Hospodin nechce trestat spravedlivého spolu s hříšníkem. Proto Mojžíš „promluvil k pospolitosti: »Odstupte od stanů těchto ničemných mužů a nedotýkejte se ničeho, co jim patří, jinak budete smeteni kvůli všem jejich hříchům«“ (Nu 16,26) a země otevřela svůj chřtán, pohltila je i jejich domy i všechny lidi, kteří patřili ke Kóřachovi, i všechn jejich majetek“ (Nu 16,32-33). Na tomto místě stojí za povšimnutí, že i když Hospodin zahubil Kóřacha, jeho synové zůstali naživu (srov. Nu 26,11). Nebyla zde uplatněna zásada kolektivní viny. Kóřachovi synové se zřejmě nepřipojili ke svému otci, a proto nemuseli zemřít!

---

<sup>244</sup> BOLING Robert G.: Joshua, Garden City: Doubleday, 1982, s. 356.

Kupodivu ani vyhlazením Kórachovců vzpurníci neztratili odvahu k dalšímu odboji a pokusili se zbavit se i Mojžíše s odůvodněním, že je vrahem svého lidu. Čtete totiž: „Příštího dne celá pospolitost synů Izraele reptala proti Mojžíšovi a Áronovi slovy: »Vy jste usmrtili Hospodinův lid!«“ (Nu 17,6) „Hospodin promluvil k Mojžíšovi: »Vzdalte se zprostřed této pospolitosti, v okamžiku s nimi skončuji!«“ (Nu 17,9).

Již počtvrté za sebou v krátkém intervalu čtete o tom, že Hospodin chce skoncovat s vyvoleným lidem. Tentokrát je situace velmi vážná, protože Hospodin nepřipouští ani dialog, který by mohl jeho rozhodnutí zvrátit. Prostě oznámil a začal jednat. Zde však došlo ke střetu mezi Boží všemohoucností a jeho spravedlností. Bůh nemůže být nespravedlivý, a proto je ve své všemohoucnosti omezen ohledy na Zákon, který sám ustanovil. Áron pohotově „vykonal obřad smíření za lid. Postavil se mezi mrtvé a živé a rána byla zadržena. Mrtvých při té ráně bylo čtrnáct tisíc sedm set“ (Nu 17,12-14). Je však zřejmé, že Bůh nakonec stejně vyhrál. Sice respektoval Áronův liturgický úkon, ale byl prostě rychlejší, takže „Mrtvých při té ráně bylo čtrnáct tisíc sedm set“.

Zvláště nechutný byl však způsob, jakým se Mojžíšovi protivníci chtěli chopit moci. Oni sami se stavěli do role mluvčích za Hospodinův lid a snažili se vzbudit dojem, že jim nic neleží na srdci tolik, jako ochrana Hospodinových zájmů. Ale ve skutečnosti se chtěli postavit na Mojžíšovo místo a svrhnout jej. Pokoušeli se o cosi jako palácový puč. V tomto místě ostře kontrastuje opakovaná nedůvěra v Árona i Mojžíše v Boha s jejich neochvějnou důvěrou v moc smířčího obřadu.

Vraťme se však ještě zpět k centrálnímu bodu celého dějového sledu, totiž k Nu 14,11b. Nejedna autor si totiž všiml, že tento děj je patrně pokusem o teologické zdůvodnění událostí, které v Izraeli nastaly v době mnohem pozdější.

Gerhard von Rad píše: „V jistém smyslu můžeme v jednotlivých vyprávěních o reptání izraelského národa na poušti vidět přípravu na poselství o soudu, vyhlašované předexilními proroky. Neboť již v těchto vyprávěních se vynořuje možnost totálního vyhlazení Izraele (Nu 11,1n; 14,11n). V tomto ohledu stojí za povšimnutí verš Ex 32,10, kde se zdá, že Hospodin se po hříchu »zlatého telete« rozhodl vzít ohled jen na Mojžíše a vyhladit tvrdošíjný lid Izraele: »Nyní mne nech, abych vzplanul hněvem proti nim a skoncoval s nimi. Tebe však učiním velkým národem«. Zde na okamžik vedle zprávy o chystaném vyhlazení probleskuje i náčrt zcela nového plánu spásy – Mojžíš jako praotec nového Božího lidu. I kdyby toto místo nebylo tak ojedinělé (srov. však Nu 14,12), přesto bychom museli myslet na nějakou spojitost s poselstvím proroků“.<sup>245</sup>

---

<sup>245</sup> Die prophetische Interpretation der Gebote, in: RAD: Theologie des Alten Testaments, sv. 2, s. 409–410, pozn. 11.

Ještě zajímavější »Sitz im Leben« (tj. původní dějinnou situaci vzniku) nabízí komentář P. J. Budda v edici Word Biblical Commentary. Píše:

„Exilový autor, velmi ovlivněný deuteronomistickým myšlením, nabízí vlastní přepracování tradice obsažené v Nu 14,11b-23. Deuteronomium, jako exilové dílo v jeho současné formě, mělo eminentní zájem na této tradici, kvůli způsobu, jakým se zde pojednává o tématu vydědění. Podle Dt 1,39 mohli vstoupit do Země zaslíbené pouze velmi mladí Izraelité, o kterých se dalo prohlásit, že nemají mravní odpovědnost za hříchy svých předků. Zde v Nu 14,23 Hospodin formou slavnostní přísahy provádí akt vydědění, podle kterého žádný z mužů, kteří se provinili hříchem, nevejde do země zaslíbené praotcům (srov. Nu 14,22-23; 32,15; Ž 106,26-27). V Nu 14,12 je toto vydědění blíže vysvětleno jako vyhnání. Jsme tu tedy svědky teologie exilové zkušenosti Izraele“.<sup>246</sup>

Tak je tedy tento příběh dán do spojitosti s příběhem o zhotovení zlatého telete jako archetyp, který v období po pádu Jeruzaléma roku 587 př. Kr. vysvětluje důvod vyhnání Izraele z jeho země. Bylo velmi důležité vysvětlit, že vlastnictví Země zaslíbené, za jejíž politickou nezávislost tak intenzivně bojoval král Jóšijáš (640-609) během své reformy, bylo striktně vázáno na poslušnost Hospodinu. Současně je zde položen silný důraz na postavu Mojžíše jako předobraz autoritativního vůdcovství v osobě davidovského krále. Má-li země zažívat bezpečí, musí následovat pokyny, nastolené Josiášovou politikou.<sup>247</sup>

Zkusme teď po těchto spíše tradičních pohledech dát prostor i opačné pozici, něčemu jako »advocatus diaboli«, kterou ve své nedávné studii představil Howard J. Curzer. Autor se zaměřil na zřetelné nesrovnalosti mezi popisem těchto událostí v knihách Numeri a Deuteronomium. Ukazuje, že Mojžíšovo líčení událostí v Nu 13–14 je značně překroucené a že ve skutečnosti Izraelitům nechyběla odvaha ani víra. Píše:

Když Mojžíš vypráví (dění z Nu 13–14) další generaci zhruba o čtyřicet let později, obviňuje své odpůrce: »nevěřili jste Hospodinu, svému Bohu« (Dt 1,32) Přisuzuje lidu také myšlenku vyslat zvědy (Dt 1,22) Jenže v Nu 13,1-3 je to on sám, kdo s odvoláním na Boží pokyny navrhuje, aby byli vysláni zvědové!<sup>248</sup>

---

<sup>246</sup> WBC-Numbers, s. 162.

<sup>247</sup> Srov. tamtéž, passim.

<sup>248</sup> CURZER Howard J.: Spies and Lies. Faithful, Courageous Israelites and Truthful Spies, in: Journal for the Study of the Old Testament 35/2 (2010), s. 188 passim (187–195).



Pozoruhodné jsou motivy, které Mojžíše vedou k vyslání zvědů. Nežádá je, aby prozkoumali rozložení nepřátelských sil, zranitelná místa a výzbroj nepřítele. Jeho skutečný motiv je naznačen v posledním napomenutí zvědům: »Vezměte z plodů té země« (Nu 13,20)... „Zdá se, že Mojžíš zamýšlí využít zvědy pro rétorické účely, aby přesvědčil lid pro invazi. Potřebuje, aby zvědové donesli nějaký barvitý, viditelný, dotknutelný stimul pro invazi do Země zaslíbené...“ Když zvědové skutečně donesli těžký hrozen, granátová jablka a fíky (Nu 13,23), „byl to přesně ten druh ovoce, po kterém se sbíhají sliny a po kterém si Izraelité tak hlasitě stýskali, když opouštěli Egypt. To je mělo nabudit pro dobývání a osidlování Země zaslíbené.“<sup>249</sup> Mojžíš nepotřebuje získat informace o dobývané zemi, to už za něj zajistil Hospodin. On už ví, že země je úrodná a že s Boží pomocí si Izraelité podrobí její obyvatele. Potřebuje však mít v ruce něco, čím bojovníky přesvědčí, aby vytáhli do útoku, navzdory zjevné přesile.

Izraelité nebyli zbabělí, vždyť předtím úspěšně a bez reptání bojovali proti Amálekovi (Ex 17,18-23). Nicméně na Mojžíšově straně stáli jen dva ze dvanácti vyslaných předáků Izraele. A navíc, jak dosvědčuje sám Mojžíš, svědectví deseti zvědů nebylo nijak lživé. Zvědové přece řekli: »Lid, který sídlí v zemi, je silný a města jsou opevněná a velmi velká. A také jsme viděli potomky Anákovy [obry]... Nedokážeme táhnout proti tomu lidu, neboť je silnější než my« (Nu 13,28.31). Sám Mojžíš pak později řekl: »Slyš Izraeli, teď projdeš Jordánem, abys šel obsadit národy větší a mocnější, než jsi ty, města velká a opevněná až k nebesům. Potomci Anákovců jsou lidem velkým a vysokým... Víš přece a slyšel jsi říkat: Kdo se může postavit proti synům Anákovým?« (Dt 9,1-2).

Také zpráva, kterou rozšířili zvědové (Nu 13,32) nebyla pomluvou ani haněním země, jak chybně překládají ČSP, ČEP, BKR<sup>250</sup> i ČJB. Správný překlad najdeme v českých textech Bible pouze v ČKP: »Rozšířili u Izraelitů nepříznivou zprávu«. Jak přesvědčivě ukazuje Curzer, obrat »hôšî' díbba<sup>h</sup>« (Nu 13,32) není klamnou zprávou, ale jen zlou, leč pravdivou zprávou. Dobře je to vidět při srovnání s paralelními výskyty tohoto obratu zvl. v Jr 20,10 (Gn 37,2; Pš 25,10; Ez 36,3) a Nu 14,36-37.<sup>251</sup>

Izraelité nechtěli zaútočit, když je k tomu Káleb s Jozuem přesvědčovali (Nu 14,6-9), naopak se nechtěli nechat odradit od útoku, když je od toho Mojžíš odrazoval s poukazem, že Bůh jim nepomůže (Nu 14,40-44: opačné tvrzení Mojžíše v Dt 1,29-31)!

<sup>249</sup> CURZER: Spies and Lies, s. 190.

<sup>250</sup> BKR: Česká bible kralická, 1613.

<sup>251</sup> CURZER: Spies and Lies, s. 189, pozn. 3.

**Dílčí závěr:** Izraelitům rozhodně nechyběla sebedůvěra. Věřili si, nebo lépe řečeno, důvěřovali Bohu navzdory slovu Božího proroka Mojžíše, že Bůh jim nepomůže.

Na druhé straně jim však chyběla důvěra v Mojžíše a jeho zjevené slovo, Bůh stál na jejich straně a mohli úspěšně postupovat vpřed.

A zde je právě klíčový problém. Společenství Izraele není v žádném případě demokratickou organizací, kde by většina mohla přehlasovat autoritu ustanovenou Bohem. Postava velekněze jakožto náboženského mluvčího a později krále jako politicko-náboženské autority, je v rámci teologie Starého zákona nezpochybnitelná. Jakkoli se k ní dospělo až po dlouhém odporu proti instituci království, je třeba této autoritě důvěřovat a přijímat ji jako autoritu danou Bohem. Není věci lidu, aby sesazoval své hierarchicky ustanovené vůdce a zpochybňoval jejich legitimní rozhodnutí.

### 2.1.6.2 Dt 1,32; 9,23cd

- (V poušti tě Hospodin nesl) „Přesto teď **nevěříte** Hospodinu, svému Bohu“ (ČEP). || (Když vás Hospodin poslal z Kádeš-barneje se slovy:… obsaďte zemi) „Vzepřeli jste se příkazu Hospodina, svého Boha, **nevěřili** jste mu a neuposlechli jste ho“ (ČSP). (*nevěřit = nedůvěřovat*)
- úbaddābār haze<sup>h</sup> ’ênkem **ma<sup>a</sup>mînîm** baJHWH ’lôhêkem || wattamrû ’et pî JHWH ’lôhêkem wəlō’ **he<sup>e</sup>mantem** lô wəlō’ šama‘tem baqōlô
- kai en tō<sub>(i)</sub> logō<sub>(i)</sub> toutō<sub>(i)</sub> ouk **enepisteusate** kyriō<sub>(i)</sub> tō<sub>(i)</sub> theō<sub>(i)</sub> ymōn || kai ēpeithēsate tō<sub>(i)</sub> rēmati kyriou tou theou ymōn kai ouk **episteusate** autō<sub>(i)</sub> kai ouk eisēkousate tēs phōnēs autou

Subjektem chybějící důvěry je tu lid Izraele. Objektem důvěry je Hospodin. Oba úryvky tematicky navazují na verš Nu 14,11c, který byl předmětem předchozího paragrafu. Také zde je meritem věci obsazení Kenaánu. V překladech se sice obvykle objevuje sloveso »věřit«, nicméně je zřejmé, že je zde užito ve smyslu slovesa »důvěřovat«.

Kniha Deuteronomia se hned na začátku snaží rekapitulovat děj od rozhodujícího okamžiku v knize Numeri, kdy předáci izraelských kmenů odmítli zahájit válku a vstoupit do Země zaslíbené: „Pohleď, Hospodin, tvůj Bůh, před tebe dal zemi. Vytáhni a obsaď ji, jak ti řekl Hospodin, Bůh tvých otců. Neboj se a neděs“ (Dt 1,21).

Dozvídáme se přitom výslovně některé informace, které v původních textech byly jen naznačeny. Zjišťujeme, že zvědové (Nu 13,2) neměli ani tak zvažovat zda zaútočit, či nikoli, ale měli hledat slabé body, přes které by mohl být veden útok. Mojžíš jim tehdy řekl: „Neboj se a neděs. Vytáhni a obsaď ji. Bůh tuto zemi položil před tebe“ (Dt 1,21), oni však nedůvěřovali Hospodinu, že zemi vojensky připravil a že její obyvatele zdeptá. Místo toho chtěli hrát hru na jistotu, která ve válce nikdy není možná, takže řekli: „Pošleme před sebou muže, aby pro nás proslídili zemi a přinesli nám zpět zprávu“ (Dt 1,22). Chtěli se sami přesvědčit, jaká je jejich šance, dříve než splní Boží příkaz.

A výsledek tohoto zkoumání byl přesně takový, jak se dalo z čistě lidského hlediska očekávat: Zvítězil v nich strach nad důvěrou, takže řekli. „Nedokážeme táhnout proti tomu lidu, neboť je silnější než my... Je to země požírající své obyvatele... připadali jsme si jako kobyly a takoví jsme byli i v jejich očích“ (srov. Nu 13,31-33). Vojsko, které nevěří svému vůdci, nemůže nikdy vyhrát, a musí ustoupit z boje ještě před jeho začátkem.

Nelze v této souvislosti nezapomenout na analogický novozákonní text Ježíšova podobenství: „Táhne-li nějaký král, aby se s jiným králem střetl ve válce, což si napřed nesesedne a nerozváží, je-li schopen s deseti tisíci utkat se s tím, kdo proti němu přichází s dvaceti tisíci?“ (L 14,31). Ze samotné dikce této otázky je zřejmé, že samotný fakt dvojnásobné přesily není důvodem pro odstoupení ze zamýšlené války! Král s menším vojskem má šanci vyhrát. Jeho vojsko však musí mít dostatečně silnou motivaci a kázeň.

A právě tato nutná odvaha a motivace Izraelitům u Kádeš-barneje chybí. Čteme: „Nechtěli jste však vytáhnout... Naši bratři oslabovali naše srdce... já jsem vám však řekl: Nemějte strach a nebojte se jich... Hospodin, váš Bůh, jde před vámi, on bude bojovat za vás... jako jednal s vámi před vašima očima v Egyptě a v pustině... až jste přišli na toto místo. Navzdory tomu všemu jste nevěřili Hospodinu svému Bohu...“ (Dt 1,26-32).

Říkává se, že národ bez minulosti je národem bez budoucnosti. Zde na tomto úryvku je tento poznatek jasně dokumentován. Izraelité nebyli schopni vstoupit do budoucí bitvy, protože příliš rychle zapomínali na podivuhodné důkazy Hospodinova válečného umění při východu z Egypta a na jeho schopnost zaopatřit je dostatkem životních potřeb při putování pouští a ochránit je před smrtelnými nebezpečími, kterým byli v poušti denně vystaveni. Nevěřili Hospodinu, protože jejich paměť byla příliš krátká. Zkušenost Hospodinovy blízkosti totiž nebyla zkušeností osobně znovu prožitou v liturgii, ale pouze zkušeností zprostředkovanou, přejatou od jejich rodičů.

Po krátkém intermezzu osmi kapitol vyplněných povzbuzujícími vojenskými úspěchy na územích sousedících s Kenaánem se text znovu vrací ve vzpomínkách do Kádeš-barneje. Čteme: „Potomci Anákovců jsou lidem velkým a vysokým; víš přece a slyšel jsi říkat: »Kdo se může postavit proti synům Anákovým?« // Věz tedy dnes, že Hospodin, tvůj Bůh, ten, který prochází před tebou, je oheň stravující. On je vyhladí, on je před tebou pokoří. Podrobíš si je a rychle je vyhubíš, tak, jak ti Hospodin řekl“ (Dt 9,2-3).

Tento úryvek nutí k úvaze. Co na tom, že Anákovci jsou silní. Je-li na tvé straně Hospodin, důvěřuj, že vyhraješ. Nutno však udělat jedno upřesnění. A to nacházíme v následujícím verši: „Až je Hospodin, tvůj Bůh, před tebou vypudí, neříkej si v srdci: Pro mou spravedlnost mě Hospodin přivedl, abych obsadil tuto zemi. Pro ničemnost těchto národů je Hospodin před tebou vyhání“ (Dt 9,4). Tj. nedůvěřuj příliš v sebe. Není to díky tvé spravedlnosti, že jsi vyhrál.

Proto také ke konci této kapitoly čteme: „A když vás Hospodin poslal z Kádeš-barneje se slovy: Vytáhněte a obsad'te zemi, kterou jsem vám dal, vzepřeli jste se příkazu Hospodina, svého Boha, nevěřili jste mu a neuposlechli jste ho“ (Dt 9,23).

Mojžíš po vyhlášení Desatera (Dt 5,1-33) a před slavnostním obnovením smlouvy (Dt 9,25-29) znovu rekapituluje předchozí události, kdy Izraelité nedůvěřovali Bohu, že jsou schopni s jeho pomocí dobýt tu zemi, chtěli se přesvědčit o jejím skutečném vojenském stavu.

Důležitý postřeh k tomuto tragickému zaváhání Izraele na hranici Země zaslíbené učinil Georg Braulik ve svém komentáři ke knize Deuteronomium. Píše:

„Řeč o poraženectví, kterou zde Mojžíš ještě jednou pronáší, přechází v úpěnlivé zapřísahání. V protikladu k malému historickému vyznání víry odhaluje závažnost izraelského selhání. V obsáhlém souhrnu doposud prošlé cesty ukazuje, že Hospodin vždy bojoval za Izrael. Exodus se stal něčím jako paradigmatickým Boží války: Hospodin bojuje, Izrael přihlíží jeho jednání a věří Hospodinu a jeho služebníku Mojžíšovi. Váhání převzít do vlastnictví Zemi zaslíbenou se tedy nezvrhlo pouze v opak Boží války, nýbrž přímo v anti-exodus!“<sup>252</sup>

**Dílčí závěr:** Nedůvěra Bohu může za jistých okolností nabýt podoby zapření víry v Boha. Pro Izraelity jejich nedůvěra v rozhodném okamžiku zkoušky měla za následek ztrátu možnosti života v Zemi zaslíbené. Následné dlouhé putování až do vymření všech dospělých mravně příčetných jedinců s výjimkou Jozua a Káleba (snad i s jejich rodinami) je snad možno chápat jako pokání nabídnuté Bohem pro záchranu těch, kteří selhali.

---

<sup>252</sup> BRAULIK Georg: Deuteronomium 1 – 16,17, Würzburg: Echter-Verlag, 1986, s. 27, pozn. k Dt 1,29-33.

### 2.1.6.3 Dt 28,66b

- (Jestliže nebudeš... plnit všechna slova tohoto zákona... a bát se Hospodina) „Tvůj život bude viset na vlásku, budeš se bát dnem i nocí, **nebudeš si jist** svým životem“ (ČKP). (*být si jist životem = žít v bezpečí důvěry v Hospodina*)
- wəhājû hajje<sup>j</sup>kā telu'îm lekā minneged ûpāhadtā lajlā<sup>h</sup> wə jômā<sup>h</sup> wəlō' **ta<sup>a</sup>mîn** bəhajjekā
- kai estai ē zōē sou kremamenē apenanti tōn ophthalmōn sou kai phobēthēsē<sub>(i)</sub> ēmeras kai nyktos kai ou **pisteuseis** tē<sub>(i)</sub> zoē<sub>(i)</sub> sou

Subjektem důvěry je Boží lid Izraele. Objektem důvěry je Hospodin. Výhrušná slova oddílu Dt 28,15-68 jsou protiváhou požehnání slíbených v oddíle Dt 28,1-14 jako odměna za zachovávání opětovně vyhlášeného Zákona.

Text je součástí tzv. Druhé Mojžíšovy řeči (Dt 5,1 – 11,32; 26,16 – 28,68), jejíž první část je úvodem k velkému Deuteronomickému kodexu (Dt 12,1 – 26,15). Zdá se, že tato řeč původně existovala jako samostatný celek, a to v několika podobách, jež jsou zde zkombinovány, a že předtím, než byla přiřazena k Deuteronomickému kodexu, byla používána pro katechetické a kultovní účely.<sup>253</sup>

Deuteronomický kodex (Dt 12,1 – 26,15) představuje dokument Smlouvy, jež je prezentována jako skutečný kontrakt. Hospodin bude Bůh Izraele a Izrael bude jeho lid, za podmínky, že bude dodržovat jeho přikázání. Požehnání a zlořečení, kap. 28, budou sankcionovat zachovávání tohoto kontraktu.<sup>254</sup>

Český katolický překlad upřesňuje po skončení Druhé Mojžíšovy řeči: Verš Dt 28,69 je úvodem k obnově smlouvy v Dt 29,1-28. „Už v Ex se setkáváme se dvěma smlouvami: kap. 24 a 34; každá má své Desatero (Ex 20; Ex 34). Také Dt rozlišuje dvě smlouvy: jednu uzavřenou na Chorébu - s Desaterem v 5. kap.; a novou, uzavřenou v moábské zemi - s přikázáními a nařízeními, která tam Mojžíš vyhlásil (Dt 12–26). Oba případy, v Ex i v Dt, lze chápat jako obnovu téže smlouvy. Jiné texty hovoří o obnově smlouvy jako o liturgickém úkonu, opakovaném pravidelně nebo při zvláštních příležitostech (např. Jozue v Joz 24; Jošiáš v 2 Kr 23)“.<sup>255</sup>

<sup>253</sup> ČJB, s. 262, pozn. k Dt 4,44.

<sup>254</sup> ČJB, s. 287, pozn. k Dt 26,16.

<sup>255</sup> ČKP, s. 528, pozn. k Dt 28,69.

Na celé této inaugurační řeči Smlouvy vymezující identitu Izraele zaujme výjimečně úzké propojení mezi Smlouvou a jejími kontrahenty. Nedbalý postoj k této Smlouvě má za následek narušení vztahu k Bohu, který je jejím garantem. Jak ukazuje i Ž 119 Smlouvu uzavřenou na úrovni národa je třeba chápat jako závaznou osobní životní normu, jejíž nedodržování nezůstane bez následků.

U žádného pohanského zákona vyhlášeného jménem božstva se nepředpokládalo (snad s výjimkou mýtů), že by sám bůh odměňoval nebo trestal za jeho plnění. Vždy k tomu byla třeba výkonná moc vladaře a jeho soudů. Zde však je Bůh vnímán jako dárce života a jeho odnímatel (srov. Jb 1,21)<sup>256</sup> a jeho moc nad člověkem nekončí ani za hranicí smrti (srov. Am 9,2; Ž 139,8)<sup>257</sup>. Plnění Zákona je spojeno s požehnáním, jeho neplnění s prokletím.

Určitou obdobou tohoto principu by mohl být ugaritský Epos o Keretovi (KTU<sup>258</sup> 1.14-16), ve kterém se bezdětnému Keretovi dostává od boha Ela návod, jak přijít k dědici. Má zaútočit na vedlejší říši a vyžádat si za manželku dceru tamějšího vládce, která se jmenuje Ĥurrija. Cestou do bitvy Keret prosí o pomoc bohyni Ašeru a slibuje jí, že si na ni vzpomene v případě úspěchu. Po úspěšném návratu však na svůj slib zapomene. A proto po zplození 7+7 synů a jedné dcery je potrestán smrtí.<sup>259</sup> Trest se tedy nedostavuje ihned, ale až po relativně dlouhé době čekání na splnění smluvního kontraktu.

„Společenství s Bohem znamená pro věřícího jistotu života, jež minimálně od doby helénistického židovství zahrnuje kromě pozemského života i dobu po vzkříšení mrtvých, které mrtví očekávají v Šeólu. Zdá se, že dle dikce Dt 28 jsou i nemoc a smrt chápány jako trest za přestupky a hříchy“.<sup>260</sup>

V židovství kromě obřizky existuje pro upevnění pouta mezi věřícím a Tórou obřad »bar mišwa« (bar micva), kterým se chlapec ve třinácti letech stane plnoletým a má od té chvíle nejen právo předčítat z Tóry, ale také povinnost plnit veškerá ustanovení náboženského Zákona (tj. halachy) a je řádně započítatelným členem minjanu (tj. počtu shromážděných nutného k platnému slavení veřejné modlitby).

<sup>256</sup> A pravil: „Z života své matky jsem vyšel nahý, nahý se tam vrátím. Hospodin dal, Hospodin vzal; jméno Hospodinovo buď požehnáno“ (Jb 1,21 dle ČEP).

<sup>257</sup> I kdyby se prokopali do podsvětí, má ruka je odtud vezme. Kdyby vystoupili na nebesa, strhnu je odtud (Am 9,2 dle ČEP); Zamířím-li k nebi, jsi tam, a když si ustelu v podsvětí, také tam budeš (Ž 139,8 dle ČEP).

<sup>258</sup> DIETRICH Manfred–LORETZ Oswald–SANMARTÍN Joaquín: The Cuneiform alphabetic texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places, Münster: Ugarit-Verlag, 1995 (dále jen **KTU**).

<sup>259</sup> Srov. STEHLÍK Ondřej: Ugaritské náboženské texty. Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věšty a zařikávání pozdní doby bronzové, Praha: Vyšehrad, 2003, s. 173–208.

<sup>260</sup> SCHREINER Josef: Theologie des Alten Testaments, s. 173.

„Neustálé studium Tóry je dědičným právem a svatým úkolem každého žida. Existuje dokonce i titul »ḥatan Tōra<sup>h</sup>« (chatan Tóra) neboli ženich Tóry, propůjčovaný zvláště váženým členům náboženské obce, kterým se dostává pocty přechíst o svátku »šimḥat Tōra<sup>h</sup>« (simchat Tóra, tj. radost ze Zákona) na závěr slavnosti stánků (ḥag hassûkôt) závěrečnou pasáž Deuteronomia, jíž se uzavírá roční cyklus týdenních čtení z Tóry.<sup>261</sup>

Tak jako křesťan nemůže zrušit platnost svého křtu a přestat být křesťanem, ani žid nemůže rezignovat na pouto s Hospodinem, které je při obřízce zpečetěno krví obřezance. Doklad o tom čteme v knize Exodus: „Tu vzala Sípóra kamenný nůž, obřezala předkožku svého syna, dotkla se jeho nohou a řekla: »Jsi můj ženich, je to zpečetěno krví«. A Hospodin ho (Mojžíšova prvorozeného syna Geršoma) nechal být. Tehdy se při obřízkách říkalo: »Jsi ženich, je to zpečetěno krví« (Ex 4,25-26 dle ČEP).

Tento text je do jisté míry problematický, ale daný výklad potvrzuje např. Jan Heller, který píše: „Tento rozbor vyjasňuje i otázku, kdo je onen ženich krve. Není to ovšem Mojžíš, který už byl v té době řadu let jejím manželem, nýbrž Hospodin, s nímž dosud nebyla svázána smlouvou. Že jde v obřízce o smluvní akt, naznačuje jemným názvukem už sloveso »karat« ve v. 25b: »odřízla« (wattikrôt). Užívá se ho běžně jako technického termínu pro uzavírání smlouvy, dosl. »řezání smlouvy« (karat berit). To souvisí se starým předizraelským ritem při uzavírání smluv: Obětní zvířata obětovaná bohu – ručiteli smlouvy – byla rozříznuta, tj. rozpůlena, a smluvní strany mezi nimi procházely a vyhlašovaly, že s nimi má ručitel smlouvy naložit stejně, jestliže ji poruší. Tento ritus je velmi názorně popsán v Gn 15,9-20, kde se líčí, jak Hospodin uzavírá smlouvu s Abrahamem. Odříznutí předkožky tedy vybavovalo čtenáři původního hebrejského znění představu »rozříznutí zvířat« a tím i uzavření smlouvy. Při všech těchto ritech bylo velmi důležité prolítí krve... Podobná krevní spřízněnost vzniká i deflorací, tedy krví ženy, krev zpečetuje jednou provždy manželskou smlouvu mezi oběma účastníky styku, při němž tekla... Vytváří se tak nový příbuzenský vztah, který bychom nazvali sešvagření. Manžel i manželka, tchán i švagr a jejich děti jsou příbuzní přes tuto krev smlouvy. A pro tento druh příbuzenství má hebrejščina jediný výraz. Zní »chātān« a znamená ženich, tchán, švagr i zeť. Je to vlastně příbuzenství přes smlouvu zpečetěnou prolitou krví. A do takového vztahu tu vstupuje Sípóra s Hospodinem.<sup>262</sup>

<sup>261</sup> Srov. NEWMAN Ja'akov–SIVAN Gavri'el: *Judaismus od A do Z. Slovník pojmů a termínů*, Praha: Sefer, 1998, hesla: Bar Micva, s. 20; Chatan Tóra, s. 55; Simchat Tóra, s. 178-180; Tóra, s. 232-233.

<sup>262</sup> HELLER Jan–PRUDKÝ Martin: *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 133.



Jiným důležitým textem pro pochopení smlouvy uzavírané přes prolití krve je Ex 24,4-8: „Mojžíš zapsal všechna Hospodinova slova. Časně ráno vstal, postavil oltář pod horou a dvanáct posvátných sloupů za dvanáct kmenů Izraele, a ti přinesli zápalné oběti a obětovali Hospodinu býčky jako pokojné oběti. Mojžíš vzal polovinu krve a nalil do mís a polovinou krve pokropil oltář. Potom vzal knihu smlouvy a přečetl lidu. Ten řekl: Všechno, co Hospodin promluvil, budeme plnit a poslouchat. Mojžíš vzal krev, pokropil lid a řekl: Hle krev smlouvy, kterou s vámi uzavřel Hospodin podle všech těchto slov.“

Smluvní strana Hospodina je tu zastupována oltářem a »řezání smlouvy« je tu zastoupeno čtením textu smlouvy mezi smluvními stranami a následným pokropením smluvních stran polovinami obětované krve.

V knize Izajáš čteme: „A jako se ženich veselí z nevěsty, tak se tvůj Bůh bude veselit z tebe“ (Iz 62,5 dle ČEP; srov. též Iz 61,10; Jl 1,8). Děsivé ovšem je, že dle textu Tóry se Bůh dokáže radovat nejen nad rozmnožením Izraele v případě, že bude zachovávat Zákon, ale v opačném případě dokáže se stejnou radostí Izrael vyhladit, zničit, vyhnat ze Země zaslíbené, zbavit veškerého majetku!! (srov. Dt 28,63). Izrael, který selhal a byl odvečen do vyhnanství a rozptýlen mezi pohanské národy, bude potrestán mimo jiné také tím, že místo uctívání Hospodina bude muset uctívat cizí zpodobení bohů a klanět se kusu dřeva nebo kamene (Dt 28,64). A ten, kdo unikne prvotnímu vyhlazení, bude muset žít v neustálých obavách o život, strachu a zármutku bez konce (Dt 28,65-67). Vrcholem trestu pak bude, že se uskuteční anti-exodus. Pozůstalí budou muset putovat zpátky do Egypta, znovu se stanou otroky a nenajde se nikdo, kdo by je z toho plahočení vykoupil (Dt 28,68), protože pohrdli svým vykupitelem.

Obsahový rámec tohoto úryvku tedy dalece přesahuje Sitz im Leben Izraelitů na prahu Země zaslíbené. Zdá se, že pohled je upřen daleko do budoucna. Nebo lépe řečeno, zdá se, že zde máme co do činění s tzv. »vaticinium ex eventu« neboli proroctvím pozpátku, proneseným až po naplnění předpovídaných událostí. Svědčilo by to jistě ve prospěch hypotéz, které kladou závěrečnou redakci knihy Deuteronomium až do doby po zničení prvního Chrámu roku 587 př. Kr., nebo dokonce až do doby kolem návratu z vyhnanství r. 538 př. Kr.<sup>263</sup>

V každém případě je třeba na základě Dt 28 konstatovat, že Izrael má svou budoucnost plně ve svých rukou. Hospodin bude plně respektovat rozhodnutí k životu podle Zákona, nebo naopak nezákonnost se všemi jejími ohlášenými důsledky.

---

<sup>263</sup> K tomu tématu srov. též RENDTORFF: Teologia AT, sv. 2, s. 290–291.

Úryvek je poučný i z hlediska psychologického. Máme tu totiž před sebou plasticky vyličený obraz Boha, ve kterém se pojí božská láska s dokonalou spravedlností. Tomu na straně Izraele odpovídá spojení mezi láskou k Bohu i bližnímu a bázní Boží, chápanou jako respektování Bohem daných životních pravidel.<sup>264</sup>

„V živých barvách tu také rozeznáváme Boží performativní slovo. To, co Bůh ohlásil skrze svého proroka Mojžíše, to se také děje. Slovo a čin jsou v Božím slově (dābār) nerozlučně spojeny, takže musíme dokonce říci: Hospodin mluví i skrze dějinné události.“<sup>265</sup>

Slovo smlouvy je jako dvojsečný meč. Kdo nestojí na jeho straně, stane se jeho obětí.<sup>266</sup> Přijetí, respektive odmítnutí Boží smlouvy darované na Sínaji se totiž rovná přijetí nebo odmítnutí samého Boha, takže tu máme co do činění s prvním přikázáním Dekalogu. Odmítnutím jediného pravého Boha člověk současně upadá do polyteismu nebo ateismu, a tím se již dopouští nejen nedbalosti vůči uctívání svého Boha, ale přímo apostaze od poznané víry v Boha, který se mu zjevil, což nemůže pochopitelně zůstat bez trestu.<sup>267</sup>

Co se týče obsahu závazného k zachování, upřesňuje samo Deuteronomium: „Všechno, co vám přikazuji, to zachovávejte a plňte. Nic k tomu nepřidávej ani z toho nic neubírej“ (Dt 13,1). Mnozí zbožní lidé jsou jistě v pokušení nespokojit se s žádným dosaženým stavem svých úkonů zbožnosti a končí ve skrupulózním hromadění úkonů, které ve svém celku člověka neuspokojí. Tento verš však říká: Důvěřujte, že tato slova Zákona stačí k vašemu štěstí i ke spáse. Není třeba upadat do extrémů.

Je třeba také zamítnout námitku, že by snad motivem k zachování Zákona měl být panický strach z Božích trestů. Vždyť přece čteme: „Nuže, Izraeli, co od tebe žádá Hospodin, tvůj Bůh? Jenom, aby ses bál Hospodina,... miloval ho a sloužil Hospodinu, svému Bohu, celým srdcem a celou svou duší a zachovával Hospodinovy příkazy... aby ti bylo dobře“ (Dt 10,12-13). Díkce těchto veršů se snaží přesvědčit čtenáře, že život podle Božích příkazů je zárukou životního štěstí. Má-li Izraelita ochotně usilovat o naplnění Božích přikázání, musí v tom vidět pro sebe prospěch. Musí být přesvědčen, že když k nim přilne celým srdcem, bude v srdci pociťovat štěstí.

---

<sup>264</sup> Srov. EICHRODT, *Theologie des AT*, sv. 2, díl 3, s. 206.

<sup>265</sup> SCHREINER Josef: *Das Alte Testament verstehen*, Würzburg: Echter Verl., 1999, s. 116; PREUSS Horst-Dietrich: *Das Alte Testament in christlicher Predigt*, Stuttgart: Kohlhammer, 1984, s. 245.

<sup>266</sup> Srov. v podobném duchu: *Life under threat, oddíl Covenant and curse*, in: CHILDS *Brevard Springs: Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia: Fortress Press, 1989. s. 226–228.

<sup>267</sup> Srov. k tématu i PREUSS: *Theologie des AT*, sv. 1, s. 116.

Jiný text zase ukazuje, že Bůh je ve svých požadavcích laskavý a rozhodně zbytečně nevyhrožuje: „Měj se na pozoru, abys nezapomněl na Hospodina, svého Boha... I stane se, když opravdu zapomeneš na Hospodina, svého Boha, půjdeš za jinými bohy, budeš jim sloužit a klanět se jim, varuji vás dnes, že jistě zahynete“ (Dt 8,19-20).

Tyto verše jako by chtěly říci: Důvěřuj Hospodinu, že ti stačí, nehledej další bohy. Povšimněme si, že Bůh nepředkládá trest jen jako jakousi hypotetickou možnost, která by mohla věřícímu hrozit při modloslužbě. Prostě jen oznamuje nezvratné důsledky, které nutně nastanou, když se člověk vzdálí od jediného pravého Boha.

Zárukou pravdivosti Božích příslibů do budoucna mají být přítom každodenní zkušenosti Izraelitů během jejich putování na poušti. Čteme:

„Tvůj plášť se na tobě neobnosil, tvoje nohy neopuchly po těch čtyřicet let. Věz tedy ve svém srdci, že tak jako člověk vychovává svého syna, tak Hospodin, tvůj Bůh, vychovává tebe. Zachovávej příkazy Hospodina, svého Boha, abys chodil po jeho cestách a bál se ho“ (Dt 8,4-6). Tyto verše vlastně chtějí říci: Důvěřuj, že Hospodin ti dá vše potřebné, abys mohl plnit jeho příkazy. Nutně se nám musí vybavit novozákonní verš: „Nepropadněte tedy starostem a neříkejte: »Co budeme jíst?« nebo »Co budeme pít?« nebo »Co si oblečeme?«... Vždyť váš nebeský Otec ví, že to všechno potřebujete. Hledejte však nejprve Boží království a jeho spravedlnost, a to všechno vám bude přidáno“ (Mt 6,31-33).

**Dílčí závěr:** Bůh se nechová jako krotitel, který nejprve hrozí a pak teprve při splnění příkazu dá odměnu. Spíše naopak. On nejprve dává zakusit svou dobrotu a pak teprve dává na výběr mezi životem a smrtí, požehnáním nebo prokletím (srov. Dt 11,26-28). Vyhlášení smlouvy je tedy třeba vnímat jako dar od laskavého Otce, který to se svými dětmi myslí dobře. Bůh nikoho nenutí přijmout smlouvu. Velká dobrodiní skrze vysvobozující události dějin jsou více než silným důkazem Boží náklonnosti, který by neměl zůstat bez odpovědi obdařeného člověka. Vzorem správné odpovědi může být Jozue: „Jestliže se vám zdá, že sloužit Hospodinu je zlé, vyvolte si dnes, komu chcete sloužit: zda božstvům, kterým sloužili vaši otcové, když byli za řekou Eufратem, nebo božstvům Emorejců, v jejichž zemi sídlíte. Já a můj dům budeme sloužit Hospodinu“ (Joz 24,15 dle ČEP).

## 2.2 Důvěra vyvěrající z božské ctnosti NADĚJE (řec. »elpis« / heb. »miqweh«)

Výchozím kořenem pro analýzu je tu řecký kořen »elpiz-«, který, jak bylo ukázáno v bodech 1.3.2.2 a 1.6.2.4, mívá kromě hlavního významu »doufat« také vedlejší význam »hledět vstříc s důvěrou, spoléhat se na něco«.<sup>268</sup> V prvním ze dvou zkoumaných úryvků řecké předloze odpovídá hebrejský kořen »ḤLL«, jenž má obvykle spíše negativní konotace jako »poskvřnit, znesvětit, zprofanovat«,<sup>269</sup> avšak v kauzativním kmeni K/hof'al, který vnitřně souvisí se sémantickou rovinou naděje a důvěry, dostává také pozitivní význam »začít«.

### 2.2.1 Gn 4,26

- „Pak také Setovi narodil se syn, jehož nazval Enos; ten **počal** vzývati jméno Hospodinovo“ (HBC). (*počal vzývat = s důvěrou se odvažoval vzývat*)
- ûləšēt gam hû' jullad bēn wajjiqrā' 'et šəmô 'ēnōš 'az **hûḥal** liqrō' bəšēm JHWH
- kai tō<sub>(i)</sub> sēth egeneto hyios epōnomasen de to onoma autou enōs houtos **ēlpisen** epikaleisthai to onoma kyriou tou theou.

Zde je subjektem důvěry Šétův syn Enoš. Objektem důvěry je tu Hospodin. Východiskem pro výběr textu je tu řečtina a jak již bylo naznačeno výše, větu bychom mohli vlastně přeložit: „Enoš se s důvěrou odvažoval vzývat jméno Hospodinovo.“

Zdá se mi vhodné učinit tu malou poznámku o možných pramenech textu. Komentátoři mnohdy přiřazují verše Gn 4,25-26 jahvistickému prameni kvůli užití jména JHWH (v. 26) a paralelismu s jahvistickým textem veršů 4,17-24. Jak však navrhl již roku 1908 Bernhard Eerdmans<sup>270</sup> a jak do detailů rozvedl Jacques Vermeulen<sup>271</sup>, je správnější přidržet se názoru, že tyto verše nejsou dílem žádného z pramenů J, E (JE), nebo P, ale závěrečné redakce Pentateuchu. Vážných důvodů pro toto mínění je celkem šest (viz Vermeulen, op. cit., s. 184–186), já se zde však zmíním pouze o dvou z nich, které jsou zvláště závažné:

<sup>268</sup> ἐλπίζω, in: LOUW Johannes P.–NIDA Eugene Albert: Greek-English Lexicon of the New Testament. Based on semantic domains, New York: United Bible Societies, 1989, s. 25.59.

<sup>269</sup> חָלַל, in: HARRIS: Theological Wordbook of the Old Testament.

<sup>270</sup> EERDMANS Bernhard Dirks: Die Komposition der Genesis (Alttestamentliche Studien, I), Gießen: Töpelmann, 1908.

<sup>271</sup> VERMEULEN Jacques: La descendance de Caïn et la descendance d'Abel (Gen 4,17-26 + 5,28b-29), in: Zeitschrift für die alttestamentlich Wissenschaft, 103/2 (1991), s. 175–193. Srov. též: Nonsource Texts, in: CAMPBELL–O'BRIEN: Sources of the Pentateuch, s. 196; SCHARBERT Josef: Genesis 1–11 Würzburg: Echter-Verlag, 1983 (dále jen **NEB: Genesis 1–11**), s. 74.

Tak především tyto verše umožňují dobře smířit jahvistickou genealogii Kaina (4,17-24) s kněžskou genealogií synů Adamových (5,1-32). Především však je nutno si všimnout, že kdyby tyto verše napsal jahvista, „jistě by nemohl tvrdit, že Kain a Ábel předkládali své oběti JHWH (4,3-4), a pak prohlásit, že »Enoch byl první, kdo vzýval jméno Hospodinovo«<sup>272</sup> (rozuměj JHWH). I když tato obtíž není nepřekonatelná a je možné tvrdit s Jeanem de Frainem, že „Enoch ustavil veřejnou a pravidelnou bohoslužbu, zatímco oběti Kaina a Ábela byly pouze sporadické“<sup>273</sup>, přece to lze považovat za argument proti přiřazení veršů jahvistickému autorovi.

Naopak je zde jiný argument, který výrazně mluví pro přiřazení verše 26b deuteronomistickému autorovi a tedy pravděpodobně době nových nadějí po návratu z novobabylonského exilu. „Termín »liqrōʾ bəšēm JHWH«, který zde znamená »předkládat oběť« či »adresovat někomu kult«, je totiž dosvědčen v témže smyslu i v Gn 12,8b; 13,4; 21,33; 26,25; Ex 34,5; 1 Kr 18,24, přičemž všechny tyto texty jsou pravděpodobně deuteronomistické.“<sup>274</sup> Smyslem těchto textů přidaných k jahvistické vrstvě je (přínejmenším u Gn 12,8b; 13,4 a 26,25) ukázat, že oltáře postavené patriarchy nijak nesloužily pro kult pohanských bohů,<sup>275</sup> nýbrž pro poctu pravému Bohu patriarchů. Jedině v tohoto Boha mělo smysl skládat důvěru.

Překlad „Enoš se s důvěrou odvažoval vzývat jméno Hospodinovo“, jak jsem ho navrhl výše, se dobře hodí také do věcného kontextu. Tetragram Božího jména JHWH se obecně v židovství považuje za nevyslovitelný mimo posvátný rámec velekněžské služby v chrámové svatyni. Také zde se můžeme domnívat, že užívání jména JHWH je zařazeno do kontextu liturgie.

Tím se jistě říká o Enóšovi něco vysoce pozitivního, protože pozdější generace by jistě byly překvapeny tím, že znal fonetickou podobu jména, která se ve velekněžských rodech tradovala pouze ústně, zatímco v písemném textu byla zcela zapomenuta díky systematickému QERE, podkládajícímu pod konsonanty jména vokály slova ADONAJ, a to ještě v redukované podobě. Také filozof by jistě žasl nad tím, že by snad Enoš mohl mít takový vhled do Božího bytí, který by mu umožňoval chápat podstatu Božího jména, které se obvykle chápe jako 3. os. sg. od kořene HJH v jeho archaické podobě HVH, tedy »JE«.<sup>276</sup>

<sup>272</sup> VERMEYLEN, op. cit., s. 185, bod. 2.

<sup>273</sup> FRAINE Jean De: Genesis. Uit de grondtekst vertaald en uitgelegd, Roermond en Maaseik: Romen & Zonen, 1963, s. 71.

<sup>274</sup> VERMEYLEN, op. cit., s. 187, bod. 4.

<sup>275</sup> Srov. WEIMAR Peter: Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft), Berlin: de Gruyter, 1977, s. 47–48.

<sup>276</sup> Srov. LYČKA: Pojetí božství v judaismu, in: CHLUP Radek et al.: Bůh a bohové. Pojetí božství v náboženských tradicích světa. Sborník přednášek na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK, Praha: DharmaGaia, 2004, 118 [99–129].

Tomu pak plně odpovídá verš Ex 3,14, kde čteme: „Bůh Mojžíšovi odpověděl: »JSEM, KTERÝ JSEM«. A pokračoval: »Toto řekneš synům Izraele: JSEM mě poslal k vám.«“ Bůh se zde tedy prezentuje jako bytost charakteristická a definovatelná právě tím, že má plnost bytí na rozdíl od všech tvorů, kteří své analogické bytí čerpají (ex-sistují) z toho jediného, který prostě JE (JHWH) a jako jediný ani teoreticky nemůže nebýt.

Bylo jistě velkou dávkou odvahy vstoupit do dialogu s tímto JSOUČÍM (ho ōn), jak Boží jméno přeložila Septuaginta. Takovou odvalu může mít jen někdo, kdo je pevně zakotven v Bohu a nepocituje v něm pražádné ohrožení, nebezpečí síly, která kdykoli může přejít v erupci ničujícího a spalujícího hněvu.

Možná bychom se mohli zastavit i u samotného jména Enóšova. Dost možná to ani není žádné jméno a bylo by lépe překládat to prostě jako »ČLOVĚK«, neboť Gn 4,25-26 lze chápat jako nový začátek po dvojím pádu člověka do pasti násilí a závisti (Gn 3,6; 4,5). Enóš je totiž jediný Adamův potomek, který bude nadále nositelem požehnání, zatímco rod Kainovců bude provždy symbolem vzpoury proti Bohu a pokleslého způsobu života (Gn 4,17-24).

**Dílčí závěr:** Důvěra v Boha, o které se tu hovoří, je tedy především odvahou a ponořením smrtelné existence do absolutního bytí. Je to důvěra v Boha, který se nemstil ani bratrovrahovi a umožnil mu dožít své dny se znamením pokání na čele (srov. Gn 4,15; Ez 9,6).

### 2.2.2 Dt 24,15ab

- „Dáš mu jeho mzdu ještě téhož dne, než nad ním zapadne slunce, neboť je chudý a svým **životem na ní závisí**“ (ČKP). (*závisí na ní = důvěřuje, že přežije díky výdělku*)
- bəjômô tittēn śəkārô wəlō' tābô' 'ālā'w haššemeš kī 'ānī hū' wə'ēlā'w hū' **nōšē' 'et napšô**
- authēmeron apodōseis ton misthon autou ouk epidysetai ho hēlios ep' autō<sub>(i)</sub> hoti penēs estin kai en autō<sub>(i)</sub> **echei tēn elpida.**

Také zde byl důvodem výběr úryvku kořen »elpiz-«. Jedná se zde především o významy: »hledět vstříc s důvěrou, spoléhat se na něco« neboli, podle dikce hebrejského textu, »pozvedat k něčemu duši«. Citovaný verš je podkladem pro nařízení obsažené v Třetí knize Mojžíšově, kde čteme: „Neutlačuj svého bližního a neokrádej ho. Výdělek najatého ať u tebe nezůstane do rána“ (Lv 19,13).

V případě najatého dělníka je zřejmé, jaký smysl je vložen do kořene »elpiz-«. Jediným majetkem námezdního dělníka je jeho pracovní síla. Proto je nutné, aby svou mzdu dostával každý den. Námezdní dělníci se obvykle rekrutovali z usedlíků, kteří nevlastnili pozemky. Zatímco věřící žid měl svůj podíl na zemědělské půdě zaručen z mojžíšského zákona, pro cizince a příchozího byla většinou nedostupná a musel hledat jiné prostředky k obživě, např. řemeslo nebo obchodování.

Síla tohoto verše je v zákonitosti vložené do běžného života. V hebrejské společnosti měl i cizinec právo očekávat, že jeho zaměstnavatel bude dodržovat ustanovení Zákona. Povinnost zaměstnavatelů dodržovat Zákon se tak stávala zdrojem životních jistot pro nemajetné přistěhovalce, kteří by jinak byli bezprávnými osobami. Naopak mojžíšský zákon na ně pamatuje např. nařízením: „Nebudeš utlačovat příchozího. Vy rozumíte duši příchozího, neboť jste byli příchozími v egyptské zemi“ (Ex 23,9). Nebo také: „Když budete sklízet žeň své země, nevyžínej zcela rohy svého pole a nesbírej klasy po své žni. Svou vinici nepaběrkuj a spadlé bobule své vinice nesbírej. Nech je pro chudého a příchozího. Já Hospodin jsem váš Bůh“ (Lv 19,9) I zchudlý a příchozí tedy může spoléhat na to, že Hospodin, Bůh Izraele, se o něj postará prostřednictvím moudrých zákonů.

**Dílčí závěr:** Důvěra v člověka, o které se tu hovoří, je tedy opřena o Boží spravedlnost a o očekávání, že nařízení Božího Zákona nezůstanou jen na papýru či pergamenu.

## 2.3 Důvěra jako absence strachu (řec. »tharsein« / heb. »'al + jr'«)

### 2.3.1 Důvěra jednotlivce

#### 2.3.1.1 Gn 35,17

- „V nejtěžší chvíli jejího porodu jí (Ráchel) porodní bába řekla: **Neboj se**, protože máš zase syna! (Benjamína)“ (ČSP) (*neboj se = měj důvěru v budoucnost*)
- wajəhî bæhašōtāh bælidtāh wattō' mer lāh hamjalledet '**al-tîr'î** kî gam ze<sup>h</sup> lāk bēn
- egeneto de en tō<sub>(i)</sub> sklērōs autēn tiktein eipen autē<sub>(i)</sub> hē maia **tharsei** kai gar houtos soi estin hyios

Subjektem požadované důvěry je zde Ráchel. Předmětem důvěry je snažení porodní báby. Jako na tolika jiných místech, kde má být důvěra vložena v člověka (viz např. Gn 20,12; 45,26; Ex 4,1) i zde se jedná o důvěru oprávněně chybějící. Uklidňující odpověď porodní báby se totiž očividně zcela míjí s předmětem Ráchelinych obav. Zatímco porodní bába se snaží vyvrátit obavu, že by snad rodička selhala ve svém úkolu dát náhradu za domněle zemřelého jejího prvorozeného Josefa tím, že by porodila děvče nebo mrtvý plod, Ráchel se právem obává, že tento porod nepřežije.

Proto syna ihned nazývá »Ben-’ôní«, tj. »syn truchlení nade mnou« (dosl. syn mé bolesti), kteréžto jméno její manžel Jákob pohotově, možná ze soucitu k umírající k rodičce, pozměnil na »Ben-jamîn«, tj. syn pravice<sup>277</sup>, syn jihu (míněno při postoji mluvčího směrem k východu, který byl obvyklým směrem orientace). Na první poslech to jistě zní jako čirý eufemismus prohlásit za syna své pravice nejmladšího ze synů. Ale jinak situace vypadá, pokud vezmeme v úvahu, že Benjamín měl nahradit Josefa, dítě jeho stáří a dítě upřednostňované ženy Ráchel, který od Jákoba dostal »brokátovou tuniku« (hebr. kətonet passîm), jež pravděpodobně příslušela lidem urozeného stavu a sloužila jako odznak vyššího postavení vzhledem k jeho bratřím, nad kterými byl Josef zřejmě ustanoven dohlížitelem a otcovým zpravodajcem (srov. Gn 37,3).<sup>278</sup>

Jinou možností je chápat slovo »Ben-jamîn« jako »syn šťastné ruky«, což by byl pokus o vytlačení bolestivé vzpomínky na smrt milované ženy Ráchel, která by se jistě permanentně vracela při ponechání jména »Ben-’ôní«, tj. syn bolesti.<sup>279</sup>

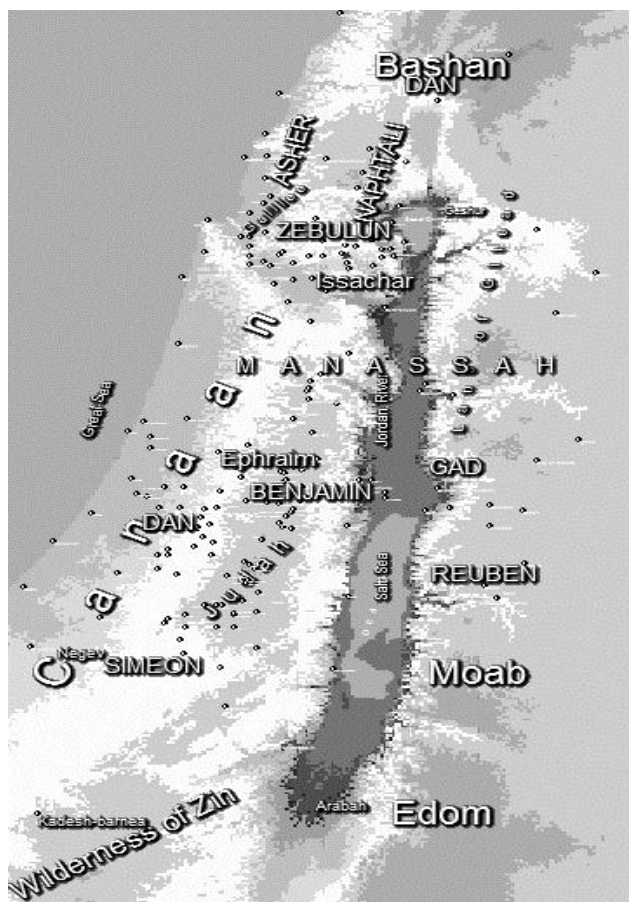
<sup>277</sup> Vtipným pokusem o využití předpokládané pravorukosti je pasáž Sd 20,16 (20,13-48), kde je mezi Benjamínci vytvořen speciální jednotka levorukých práčat, kteří s úspěchem drtili zneprátené Izraelce.

<sup>278</sup> Srov. komentář k Gn 37,1-36, in: BIČ Miloš et al.: Výklady ke Starému zákonu, sv. 1 (Gn–Dt), Praha: Kalich, 1991 (dále jen **BIČ: Výklady ke SZ**), s. 158–159.

<sup>279</sup> NEB Genesis 12–50, s. 232, pozn. k Gn 35,16-20.



Vtipná je také vnitřně-biblická definice Benjamínců jako »udatných válečníků« v 1 Pa 8,40. Definice je totiž provedena onomatopoicky aliterací písmen B-N-M: „wajjihjú **b**oné ’ulām ’<sup>a</sup>nāšim gibbōrê hajil... ûmarbîm **b**ânîm û**b**oné **b**ânîm... kol ’elle<sup>h</sup> **m**ibnê **b**injâmin“. Definice je ještě posílena i volbou jména „Ulam (’wlm), které je odvozeno od »’wl« s významem »síla« (srov. Ž 73,4; 88,5), čemuž zde odpovídá synonymum »gbwrj hjk«, neboli »siláci ve zbrani«, což může být i narážkou na původní jméno Benjamína »Ben-óni« (Gn 35,18), které v sobě obsahuje prvek »’wn«, jenž může znamenat i »moc, síla«! Definice »siláci ve zbrani« tedy velmi dobře pasuje jak ke jménu Benjamín, tak ke jménu Ulam“.<sup>280</sup>



Narážka na jih ve jméně Benjamína je nejspíše odkazem na geografickou polohu území určeného pro Benjamínce **na jihu severního království**. Dobře je to vidět na této mapě (podle BibleWorks Maps, v. 8).

Ráchel se porodem vyčerpala natolik, že zemřela a byla pohřbena. Kde však? „Tradičně bývá místo jejího hrobu kladeno do Betléma podél cesty z Bét-elu do Efraty, přičemž podle Gn 35,19 a 48,7 je Efrata jen jiné jméno pro Betlém, a proto od 4. stol. AD. židovské, křesťanské a později i islámské prameny považovaly Betlém za místo Ráchelina pohřbu. Na tom místě se skutečně dodnes nachází malá svatyně severně od Betléma, která označuje to místo. Existuje však i jiná

lokalizace. Podle 1 S 10,2 (Saul zastihne dva muže poblíže Ráchelina hrobu v Selsachu na benjamínovském území) a také v Jr 31,15 (pláč od Ráchelina hrobu je slyšet v Ramě, která byla shromaždištěm pro deportace po pádu Jeruzaléma roku 586) je Ráchelin hrob lokalizován do kmenových území Benjamínovců do moderního města El-Ram (Rama), asi 8 km severně od Jeruzaléma. Badatelé se domnívají, že tato tradice je autentičtější a jistě dává smysl lokalizovat Ráchelin hrob do kmenového území Benjamínovců“.<sup>281</sup>

<sup>280</sup> GARSIEL Moshe: *Biblical Names. A Literary Study of Midrashic Derivations and Puns*, Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1991, s. 122.

<sup>281</sup> COX Benjamin D.–ACKERMAN Susan: *Rachel's Tomb*, in *Journal of Biblical Literature* 128/1 (2009), s. 135–136 (135–148); BLENKINSOPP Josef: *Benjamin Traditions Read in the Early Persian Period*, in: LIPSCHITZ Oded–OEMING Manfred: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2006 (dále jen: **BLENKINSOPP: Benjamin Traditions**), s. 630–633 (629–645).

K literárnímu přesunu tradice Ráchelina hrobu do Judska došlo záměrně, protože to byl dobrý prostředek, jak posílit prestiž Judska a pokračování jeho politické nadvlády nad hospodářsky silnějším severem.

„Z téhož důvodu bylo v době letopisců ztotožněno místo Šalomounova chrámu s »'ereš hammōrijjā<sup>h</sup>«, kde Abraham obětoval svého syna Izáka (Gn 22,2; 2 Pa 3,1). Tato hora však původně byla snad v zemi Pelištejců, či v oblasti Beer-šeby (Gn 21,25-34; 22,19), či v zemi Emorejců, jak čte Pešitta. Další podobný případ je město Kirjat-jearím, které původně bylo benjamínovským sídlem a členem gibeonitské tetrapolis na benjamínovském území spolu s Beerótem, Kefírou a samotným Gibeónem (Joz 9,17; 18,28). Později však toto město bylo literárně absorbováno do Judska a jeho judský status byl obzvlášť silně zdůrazňován (Joz 18,14; Sd 18,12; 1 Pa 13,6). Proto také nepřekvapuje, že právě gibeónsko-benjamínské území hraje ústřední roli v příbězích o putování Boží archy jakožto prazákladu pro pozdější Jeruzalémský chrám.“<sup>282</sup>

Zdá se, že výraz Benjamínovci, na jejichž území hledáme Ráchelin hrob, je zastřešujícím pojmem pro vlivnou skupinu kmenů (Urapum, Jaħrur, Jariħu, Awnan, Rabbu, Mutebal) na velmi rozsáhlém území.<sup>283</sup>

Nacházíme je především v oblasti starověkých syrských měst Mari (Tell Hariri) a Terqa (Tell Ašara) na středním Eufratu. Jejich tábořiště pravděpodobně sahala až k ústí řeky Chaburu (levý přítok Eufratu), neboť máme zprávu, že překročili Eufrat směrem k Džebel Bišri a sídlili v údolí Chaburu v okolí Saggaratum. Velmi hojně byli zastoupeni v tzv. Horní zemi a významná byla jejich přítomnost i v oblasti Charránu, kde s nimi místní vládcové uzavřeli obrannou koalici. Zaznamenán je jejich útok na město Tuttul na dolním toku Balíchu, kde se pak následně usadili v oblasti mezi Balíchem a Eufratem. Souhrnně lze tedy říci, že Benjamínovci obývali západní část Úrodného půlměsíce od Aleppa až po oblast na jih od středního toku Orontu.<sup>284</sup>

Podle jiného zdroje víme, že „v okolí města Mari žily čtyři emorejské kmeny (Sim'al, Jamina, Numha, Jamutbal), přičemž nejvýznamnější byly právě Sim'al (levé, tj. severní) a Jamina (pravé, tj. jižní). Zatímco osídlení Sim'alitů sahalo dolů po toku přes Suhum až k deltě Eufratu, osídlení Jamínovců (tj. synů kmene Jamína = Benjamínovců) sahalo proti toku až k hraniční oblasti Jamchad<sup>285</sup>:

<sup>282</sup> BLENKINSOPP: Benjamin Traditions, s. 631–632.

<sup>283</sup> HEIMPEL Wolfgang: Letters to the King of Mari. A New Translation with Historical Introduction, Notes and Commentary (Mesopotamian Civilizations), Winona Lake: Eisenbrauns, 2003, s. 15.

<sup>284</sup> Srov. KUPPER Jean-Robert: Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège; sv. CXLII), Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1957, s. 47–49 (47–81).

<sup>285</sup> Pravopis toponym dle: ROAF Michael: Svět staré Mezopotámie a starověkého Blízkého východu, Praha: Knižní klub, 1998; BAINES John–MÁLEK Jaromír: Svět starého Egypta, Praha: Knižní klub, 1996.

Zatímco severní hranicí Sim'alovských pastvin byly centrální severní planiny, Jamínovci pásli dále na západ... a jejich klany byly rozesety po celé Mezopotámii<sup>286</sup>.

V každém případě se tedy jedná o kmeny v oblasti odedávna usedlé (minimálně před rokem 1759 př. Kr., kdy bylo dobytto Mari), **nazvané dost možná podle polohy jejich odvěkých sídlišť vzhledem k městu Mari**. Minimálně u Jamínovců můžeme mít za to, že se neúčastnili postupného pronikání izraelských kmenů do Palestiny pod vedením Jozua, které je obvykle kladeno až kolem roku 1200 př. Kr., neboť, jak jsem právě ukázal, jednalo se o kmeny domorodé, odedávna usazené.

Tak jako kmen Jamínovců patřil mezi nejmocnější izraelské kmeny (srov. Sd 20,1-48), měl mimořádné postavení i jejich biblický eponym Benjamín. Zdá se, že vysoké mínění Jáкова o schopnostech Rácheliných synů nebylo tak docela neuvážené, protože pohled na život Benjamínova bratra Josefa ukazuje, že byl mimořádně schopný i tam, kde ho nikdo nemohl protežovat:

Velitel faraonovy tělesné stráže „všechno, co měl, zanechal v Josefových rukou, a nestaral se“ (Gn 39,6). Podobně později „velitel věznice nedohlížel na nic, co bylo v Josefových rukou, protože Hospodin byl s ním“ (Gn 39,23). A nakonec i sám farao řekl o Josefovi: „Udělejte, co vám řekne!“ (Gn 41,55).

Benjamín byl však na rozdíl od Josefa v docela jiné situaci. Otec si ho chránil, bál se, že ho ztratí (Gn 42,38), a nepřiznal mu tedy žádné mimořádné postavení a především ho nikam neposílal s jeho bratry: „Josefova bratra Benjamína Jákov s jeho bratry neposlal, protože si říkal: »Jen aby ho nepotkalo neštěstí!«“ (Gn 42,4). A když pak byl později nucen propustit ho do Egypta za správcem faraonových sýpek, komentoval to takto: „Připravujete mě o děti! Josef není, Šimeón není, a teď vezmete Benjamína! Všechno to na mne dopadá!“ (Gn 42,36). „A Bůh všemohoucí kéž vám dá dojít slitování před tím mužem, a on vám propustí vašeho druhého bratra i Benjamína. A já, jestli se stanu bezdětným... Stanu se bezdětným!“ (Gn 43,14).

Benjamín však proti očekávání bratří neměl být dítětem zmaru, nýbrž dítětem zdaru (srov. Gn 35,18 dle ČEP): „(Potom jim Josef) nechal od sebe nosit čestné porce a Benjamínova porce byla pětkrát větší než porce jich všech“ (Gn 43,34). „Všem jim dal sváteční pláště, Benjamínovi však dal tři sta šekelů stříbra a pět svátečních plášťů“ (Gn 45,22 dle ČEP).

---

<sup>286</sup> HEIMPEL: Letters to the King of Mari, s. 15.

Zdá se však, že Benjamínovi toto neustálé zvýhodňování nebylo ku prospěchu. Charakteristika, kterou vtiskl svému kmeni, se nezdá lichotivá. V Jákobově závěti totiž čteme: „Benjamín svůj úlovek rve jako vlk, co odvlékl, požírá hned ráno, večer dělí kořist“ (Gn 49,27 dle ČEP). Tato vlastnost evidentně nebyla pouhým osobním rysem, ale charakteristikou celého kmene, jak svědčí i pasáž Sd 19,22 – 21,25 vypovídající o krutosti a zvrácenosti Benjamínců.

Komentář překladatelské komise pro edici »Výklady ke Starému zákonu« na to téma říká: „V celých příbězích Josefových hrál naprosto pasivní úlohu Benjamín. Výrazy vlk, rvát, dělit kořist však ukazují na nadměrnou aktivitu, která je silně poznamenána dravostí až krutostí (srov. Sd 20n). Na něm se ukazuje, jak cesta bez pokory a bez ponížení, která je pokušením i pro lid Boží, vede až k bratrovražedné bitvě a končí vlastní zkáзой. Přesto ani toto pokolení neztrácí naději: z Benjamínce Saula se stává věrný služebník Pavel (Sk 8,1; 9,1; Ga 1,13; Fp 3,5n)“.<sup>287</sup>

Vraťme se však k hlavnímu aktérovi děje, kterým je Ráchel. Tato pastýřka, dokud byla ve svém domovském prostředí, je stále uváděna ve spojení s ovceci. Samo jméno Ráchel znamená »ovečka« či »ovce-matka«<sup>288</sup>, takže Ráchel očividně dostala jméno podle domovského prostředí, které jí bylo souzeno. Je ovečka mezi ovceci.

V souladu s tím je v prvních zmínkách výrazně obklopena ovceci: Zeptal se jich: „Daří se mu dobře? Odpověděli: Dobře. Však tady přichází jeho dcera Ráchel s ovceci“ (Gn 29,6 dle ČEP). „Ještě s nimi mluvil, když přišla Ráchel s ovceci svého otce; byla totiž pastýřkou“ (Gn 29,9 dle ČEP). „Jakmile Jákob uviděl Ráchel, dceru Lášana, bratra své matky, a jeho ovce, přistoupil, odvalil kámen z otvoru studně a napojil ovce Lášana, bratra své matky“ (Gn 29,10 ČEP). Čtveré opakování zmínky o ovcích těsně po sobě jistě nemůže být náhodné.

Navíc o ní čteme: „Ráchel byla krásné postavy a krásného vzhledu“ (Gn 29,17). Tento údaj bývá však obvykle spojován se zcela jinou postavou, která také byla nejmladším dítětem a rovněž byla pastýřem, jehož domov byl mimo společenství ostatních bratrů. O Davidovi totiž čteme: „Byl ryšavý, s krásnýma očima a hezkého vzhledu“ (1 S 16,12; srov. 17,42). Samozřejmě podobný údaj najdeme i o Sáraji (Gn 12,11), o Rebece (Gn 24,16; 26,7), o Josefovi (Gn 39,6), o ženě Uriášově (2 S 11,2), o Abšalómově dceři Támar (2 S 14,27), o královně Vašti (Est 1,11), o Hadase, zvané Ester (Est 2,7), o mládencích způsobilých pro službu v chaldejském královském paláci (Da 1,4).

<sup>287</sup> Komentář k Gn 49,27, in: BÍČ: Výklady ke SZ, sv. 1, s. 198.

<sup>288</sup> HELLER JAN: Výkladový slovník biblických jmen, Praha: Advent-Orion, 2003 (dále jen **VSBJ**), s. 422, č. 2369.

Jenže žádná z těchto dalších osob nebyla pastýřem a nestála v narativní opozici proti svým ostatním sourozencům. To můžeme říci pouze o Ráchel a Davidovi. Z příběhů o Davidovi víme, že povolání pastýře vyžadovalo velkou odvalu a fyzickou sílu. Čteme totiž: „David řekl Saulovi: Tvůj otrok byl pastýřem ovcí svého otce. Když přišel lev či medvěd a odnesl ovci ze stáda, vyrazil jsem za ním, bil jsem ho a vysvobodil jsem ji z jeho tlamy. Když proti mně povstal, chytil jsem ho za čelist a bil jsem ho, až jsem ho usmrtil. Tvůj otrok zabil jak lva, tak i medvěda a tento neobřezaný Pelištejec dopadne stejně jako jeden z nich, protože tupil řady živého Boha“ (1 S 17,34-36).

Domnívám se, že proto není důvod pochybovat, že také Ráchel byla silná a statečná žena, která kvůli absenci mužského dědice musela zastat práce obvykle vykonávané muži. Její nezdolnost a energičnost je jasně vidět při souboji s její starší sestrou Leou o přízeň Jákoba. Tento souboj hraje podstatnou roli i v našem úryvku a je zřejmé, že Ráchel z něho vychází vítězně. Představme si tu krátký přehled jednotlivých míst o tomto souboji, abychom viděli, jak úporný tento boj byl.

„Když Hospodin viděl, že Lea není milována, otevřel její lůno, kdežto Ráchel zůstala neplodná“ (Gn 29,31). „Když Ráchel viděla, že Jákobovi nerodí, žárlila na svou sestru a naléhala na Jákoba: »Dej mi syny! Nedáš-li, umřu«“ (Gn 30,1 dle ČEP). „Jákob vzplál proti Ráchel hněvem a řekl: »Což jsem na místě Boha, který ti odepřel plod lůna?«“ (Gn 30,2). „Ráchel pak řekla: »Bůh mi zjednal právo, vyslyšel i můj hlas a dal mi syna (Dana)«“ (Gn 30,6). „Ráchelina služka Bilha znovu otěhotněla a porodila Jákobovi druhého syna (Neftalí). Ráchel řekla: »Úporné zápasy jsem vybojovala se svou sestrou a zdolala jsem ji«“ (Gn 30,7-8).

Zápas tím však zdaleka neskončil. Čteme: „Jednou v době sklizně pšenice Rúben šel a našel na poli jablíčka lásky a přinesl je své matce Lee. Ráchel Lee řekla: »Dej mi prosím z jablíček lásky od svého syna«. Ona jí odpověděla: »To je ti málo vzít mi muže, že mi chceš vzít i jablíčka lásky od mého syna?«, (Gn 30,14-15). „Bůh pamatoval na Ráchel, vyslyšel ji a otevřel její lůno. Otěhotněla, porodila syna a řekla: Bůh odňal mou potupu. Dala mu jméno Josef se slovy: »Kéž mi Hospodin přidá dalšího syna!«, (Gn 30,22-24)

Jak je patrné z komentářů u narození jednotlivých synů, boj o uznání a společenskou prestiž byl u obou sester očividně tvrdý, a proto čteme: Ráchel i Lea mu (Jákobovi) odpověděly: „Máme vůbec ještě v domě svého otce dědičný podíl?“ (Gn 31,14 dle ČEP). „Když Lában odešel stříhat ovce, Ráchel ukradla domácí bůžky, které patřily jejímu otci“ (Gn 31,19). „Ráchel však vzala domácí bůžky, vložila je do velbloudího sedla a posadila se na ně“ (Gn 31,34). „Pak přistoupila i Lea a její děti a poklonily se. Naposled přistoupil Josef a Ráchel a poklonili se“ (Gn 33,7 dle ČEP).

Z tohoto obsáhlého přehledu svědectví o Ráchel a Lee vidíme, že Ráchel jakožto mladší nesmírně úporně bojovala o své místo na slunci. Ačkoli Lában podvodem podstrčil Jákobovi za první ženu Leu místo Ráchel, ona se pak dokázala prosadit na první místo, které jí bylo upíráno. Jak vidíme z úryvku s jablíčky lásky, nespokojila se ani s prvenstvím, které jí zaručovalo větší přízeň jejího manžela. Chtěla vynikat i v dětech (Lea měla čtyři vlastní syny a dva ze Zilpy; Ráchel jen dva z Bilhy). Proto nepřestala naléhat, dokud sama neporodila syna, Josefa, který se u Jáкова těšil mimořádné přízni, větší než ostatní synové.

O úporném zápase o plodnost svědčí i způsob, jakým potupila svého otce a jak ukryla ukradené domácí bůžky: Ukryla je tak, že si na ně sedla a kryla je tak vlastně svými rodidly, pravděpodobně s postranním úmyslem zajistit si tak další plodnost. Ze strany vypravěče je tento naznačený detail jistě velmi významný, protože styk s ženskou nečistotou, tj. s krví, by nutně způsobil rituální poskvrnění idolů a dokonce i v případě, že tuto skutečnost jen předstírala, je to náznak Ráchelina nízkého mínění o posvátnosti bůžků a jejich zesměšnění.

Teologické pokusy o vyrovnání s kenaánským náboženstvím a kulturou patřily „v prvních stoletích po příchodu patriarchů do země ke každodenním tématům, neboť se museli vyrovnávat s náboženským nebezpečím, které pro ně představovaly. K významnému střetu došlo v polovině 9. století př. Kr. za krále Achaba, který se zřejmě na popud své manželky Jezabel pokusil zrovnoprávnit kult Baala s kultem Hospodina. Bez výrazného úspěchu skončilo i protibaalovské vystoupení proroka Ozeáše ve druhé polovině osmého století. K ostré rozhodující konfrontaci došlo až v deuteronomistické době“.<sup>289</sup>

Proto se nelze divit vyhraněnému postoji Ráchel vůči kenaánským bůžkům. Také její boj o prvenství byl do značné míry bezohledný a tuto vlastnost přenesla i na svého posledního syna Benjamína. Před Ezaua sice předstoupila s Josefem jako poslední (Gn 33,7: dáno oficiálně pořadím manželství a i počtem dětí), ale možná to bylo spíše proto, že tak Jákob chtěl co nejlépe chránit to, co měl nejcennějšího.

Ohledně tématu důvěry mi připadá přínosný i pohled Bruny Costacurty v její studii o ohroženém životě v Bibli. Píše:

---

<sup>289</sup> SCHREINER Josef: Zur Theologie der Patriarchenerzählungen in Genesis 12–36, in: HAUSMANN Jutta–ZOBEL Hans-Jürgen: Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag, Stuttgart: Kohlhammer, 1992, s. 20 (20–34).

„Když se rodí dítě, je vždy nutné, aby matka prošla jakousi smrtí. A nejedná se pouze o utrpení a riziko porodu, ale o nutný rozměr zřeknutí se jednoho stavu, aby mohla dosáhnout větší radosti. Rodící se dítě totiž vstupuje do životního stavu, který je autonomní vzhledem k matce, která je od něj teď oddělena. A právě toto oddělení a matčino zřeknutí se touhy, aby dítě žilo jen v ní a z ní, v jejím těle, je touto relativní ztrátou, která umožňuje dítěti mít svůj vlastní život. Dítě od té chvíle už není v ženě, ale před ní, a tak se stává schopné vztahu a je možné s ním vést dialog. Jejich vzájemný vztah je tak zhodnocen, avšak před tím musí projít zřeknutím se vlastnění, které je obtížným druhem smrti. Toto všechno se v případě Ráchel stává reálné. Symbolická smrt porodu se stává skutečnou a ničí jednoho z dvou protagonistů... Jméno dané matkou dítěti v sobě nese důležitou ambivalenci. Slovo *'ôni* totiž může být nejen sufigovanou formou substantiva *'āwen* (tj. bolest, neštěstí, zármutek), ale může být rovněž sufigovanou formou substantiva *'ôn* (tj. síla, bohatství, živost). I když bývá druhý z termínů užíván spíše pro prvorozeného a ve vztahu k otci, nelze vyloučit, že následné přejmenování syna na ben-jamîn (tj. syn pravice, štěstí, síly, jihu) je tedy vlastně plně v intencích původního jména pouze s vyloučením možné negativní konotace. Naprosté sebezřeknutí ze strany Ráchel, které ona přijala a obětovala, vedlo pak k tomu, že když ona vstupovala do smrti, učinila tentýž okamžik vstupem do života pro svého syna a proměnila ho v naprosté sebedarování“.<sup>290</sup>

S ohledem na téma této studie považují za relevantní zmínit se o tom, že již ve starobabylonském mýtu o Atrachasisovi (zapsal písař Núr-Ajja v období vlády Ammí-saduky: 1646–1626 př. Kr.) je zmínka o naději ženy, že bolest jejího porodu je cestou k následné radosti. Čteme: „Necht' porodní bába zpívá radostí v místnosti bolesti, ať matka vykřikne, když je zrozeno její dítě“.<sup>291</sup>

Ženy v porodních bolestech v dávných dobách nosily na krku malý talisman boha Pazuzu s žehnacím zaříkáním. Samotný akt plození se měl podle tohoto mýtu dít pod ochranou Ištar: „Necht' žena a její muž, když opět budou ženou a mužem, v domě ctít Ištaru budou!“<sup>292</sup>

---

<sup>290</sup> COSTACURTA Bruna: *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia ebraica*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1988 (dále jen **COSTACURTA: Vita Minacciata**), s. 281–284.

<sup>291</sup> Citováno dle MATTHEWS–BENJAMIN: *Old Testament Parallels*, s. 36, *Stories of Atrahasis*, tab. I, ř. 259. 290; PROSECKÝ Jiří: *Slova do hlíny vepsaná. Mýty a legendy Babylónie*, Praha: Academia, 2010, s. 271; datace s. 253.

<sup>292</sup> PROSECKÝ Jiří: *Slova do hlíny vepsaná*, s. 272, *Mýtus o Atrachasisovi*, tab. I, ř. 300–303.

**Dílčí závěr:** Každopádně Ráchelina předpokládaná počáteční důvěra ve šťastný konec porodu a smysl jejích porodních bolestí nebyly marné. Význam jejího syna Josefa i vnuků Manasseho a Efrajima dalece přesáhl význam ostatních bratrů, pouze s výjimkou Judy. Ráchelin hrob v Efratě neboli v Betlémě, je uctíván dodnes. Z hlediska důvěry si lze všimnout i drobnosti, že Ráchel porodní bábě zcela věří, když jí oznámí narození syna a nepodezírá ji, že jí chce pouze udělat radost krátce před smrtí. Na druhé straně právem nedůvěřovala slovům plané útěchy porodní báby, ale spíše složila svou důvěru v Boha, „který nejednou halí klad v zápor a kříž mění v požehnání“.<sup>293</sup>

Ráchel se v celém průběhu dějin patriarchů jeví jako ta, která pomoc vždy hledá spíše v Bohu než v lidech. Bůh ji nechal setrvávat v neplodnosti až do pozdního věku, jako biblickou Sáru, Annu nebo Alžbětu.

A také kmen Benjamín, ačkoli byl počtem malý, hrál v dějinách Izraele významnou úlohu jako udatní válečníci (srov. Sd 20,13-16; 1 Pa 12,1-2). Jejich relativně významné území navíc leželo na jihu severní části vklíněno mezi dva nejmocnější kmeny Judu a Efrajima (Joz 18,11-20). Úzký pás tohoto území se sice nacházel převážně v horách, ale na místech, odkud bylo možné kontrolovat důležité strategické průsmyky. Mimo to území zahrnovalo i úrodné horské kotliny. Dále bylo toto území důležité přítomností významných měst jako Jeruzalém, Jericho, Bét-el, Gibeón, Gibeat, Mispe (Joz 18,21-28).

---

<sup>293</sup> Komentář k Gn 35,16-20, in: BÍČ: Výklady ke SZ, sv. 1, s. 154.



## 2.3.2 Důvěra Izraelitů

### 2.3.2.1 Ex 14,13a (13-14)

- Mojžíš řekl lidu: „**Nebojte se**, vzmužte se a uvidíte záchranu od Hospodina, kterou vám dnes připraví. Egypťany, které dnes vidíte, už nevidíte navěky. Hospodin bude bojovat za vás a vy budete jen mlčky přihlížet“ (ČKP). (*Nebojte se = důvěřujte mi*)
- wajjō'mer mōše<sup>h</sup> 'el hā'ām '**al-tîrā'û** hitjašbû ûrə'û 'et jəšû'at JHWH 'ašer ja'a<sup>h</sup> lākem hajjôm...
- eipen de mōysēs pros ton laon **tharseite** stēte kai orate tēn sōtērian tēn para tou theou hēn poiēsei hēmin sēmeron...

Subjektem požadované důvěry je zde lid Izraele. Předmětem důvěry je Hospodin. Tento verš je pohotovou reakcí Mojžíše na první krizi Izraelitů od vyjití z Egypta, která je předzvěstí všech krizí následujících. Počáteční zbožné volání o pomoc k Hospodinu (v. 10) brzy přerůstá v protest proti Mojžíšovi. Svoboda je risk a je vždy spojena s nebezpečím. „Izraelité se cítí rozpolceni mezi úzkostí ze svobody a touhou po bezpečí... V trpké stížnosti se pocit nabyté svobody mění ve »vyjití ke smrti«. Mojžíš odpovídá předpovědí záchrany: Hospodin sám se ujme iniciativy. Lid toho bude pouze mlčenlivým svědkem“.<sup>294</sup>

Na Mojžíšově řeči je překvapující, že se ani slovem nezmiňuje o nadcházejícím přechodu moře. Tím by totiž Izraelity patrně příliš neuklidnil, spíše naopak. Mluví pouze o Božím zásahu proti Egypťanům. Strach z Egypta přímo čiší ze slov vypravěče. Ve verších Ex 14,1-12 se slova »Egypt«, »Egypťané«, »egyptský«, objevují dvanáctkrát. Je to tedy průměrně jednou v každém verši. Kromě toho zde ještě dvakrát nacházíme slovo »farao«. Izraelité jsou duchovně stále ještě připoutáni k Egyptu, ještě se neosvobodili, hrůza z faraona a jeho moci jim ochromuje nohy i ruce. Proto Bůh slibuje ústy Mojžíše tak radikální pomoc: „Hospodin bude bojovat za vás a vy budete jen mlčky přihlížet“ (Ex 14,14).

Teologicky významný je v Ex 14,14 pojem »mlčenlivého přihlížení« (doslova: mlčení: budete jen mlčky přihlížet / wə'attem taḥ<sup>a</sup>rîšûn / kai hymeis sigēsete), který je zakončen ve verši 31 výrokem: „Tak Izrael viděl velikou moc (et-hajjad haggədōlā<sup>h</sup>), kterou Hospodin prokázal na Egypťanech.“ Tento pojem nachází svůj teologický protějšek v knize Izajáš, kde čteme: „Neohlíželi jste se na toho, který to odedávna připravoval“ (Iz 22,11bβ dle ČEP: wəjōšrāh mērāḥôq lō' rə'îtem). Izajášský verš je sice tvořen od jiného kořene, ale obsahově se jedná o totéž.

<sup>294</sup> ČKP, s. 202, pozn. k Ex 14,10-14.

Zatímco v Exodu se jedná o přihlížení prostorově vzdálené, nezasahování, mlčení, u Izajáše se jedná o vzdálenost nejen prostorovou, ale i časovou. „Pojem přihlížení na Boží jednání, stejně absolutně užitý jako výrazy pro víru, se u Izajáše vrací ještě jinak a stává se takřka synonymem pro víru.“<sup>295</sup> „Pojem »být zticha« a přihlížet na Hospodinovo jednání popisuje jednu velmi podstatnou stránku toho, co Izajáš nazývá vírou.“<sup>296</sup>

Na úryvku zaujme i skutečnost, že „Hospodin působí zázrak zcela sám, aniž by se na něm Mojžíš jakkoli podílel. U zázraku u Rákosového moře, poté, co Mojžíš povzbudil Izraelity, také on sám je pouze jedním z přihlížejících“.<sup>297</sup>

„Zážitek vysvobození skupiny lidí opouštějící Egypt a přijaté do pozdějšího Izraele,... je v hrdinské sáze Ex 13,17 – 14,31 mnohvrstevně dosvědčen jako ustavující prvek víry v Hospodina. Jeho osvobozující zásah se podle pozdějších vzpomínek projevil v bojovném nasazení, takže čteme: »Hospodin bude bojovat za vás« (Ex 14,24b). »Hospodin bojuje za ně proti Egyptu« (Ex 14,25bβ).“<sup>298</sup>

Možná není od věci zmínit se tu o jedné z **hypotéz týkající se vzniku vyprávění o přechodu Rákosového moře**, jejímž autorem je dominikán z Biblické školy v Jeruzalémě: „Skutečnost přechodu Moře (Ex 14,1-31) byla – a stále je – zpochybňována. Aby dosáhli Kenaánu, mohli Izraelité při východu z Raamsesu (tj. Pi-Ramesse) jít cestou podél pobřeží Středozemního moře, nebo přejít přes Sinajský poloostrov. Bible se zmiňuje o dvou itinerářích: jeden vede severní cestou přímo do Kádeše (Kádeš-barnea) a během ní se bojové vozy obsazené posádkami o třech mužích utopí v Rákosovém moři; druhá trasa vede jižní cestou přes Sinajský poloostrov a je rovněž zakončena utonutím. Za Ptolemaiovců ztotožňovali judeofobní polemici protivníky židů s Hyksósy, kteří při pobřeží ve směru na Šarúchen (Tall al-Far'a) postavili Avaris (v Bibli neznámý). Tyto lokality však nesouhlasí se severní cestou Izraele z Raamsesu do Kádeše. My ostatně víme, že výprava Ramesse II. proti Chetitům vyrazila z Pi-Ramesse, pokračovala podél pobřeží a po projití Libanem a Sýrií dosáhla Kádeš (která je však homonymem biblické Kádeše), kde se chetitské vozy s posádkami o třech mužích utopily v Orontu. Není pravděpodobné, že autor biblického úryvku, který žil v deltě Nilu a dobře znal tuto část Egypta, mohl vidět basreliéfy zobrazující bitvu u Kádeše na stěnách jednoho z chrámů Ramesse II., dříve než byly sejmuty na příkaz jednoho z faraonů XXI–XXII. dynastie za účelem okrášlení jejich nového hlavního města a inspirovat se jimi pro sepsání biblického textu? Tuto hypotézu podporuje i několik dalších shod ve vztahu k tábořištím Izraele“.<sup>299</sup>

<sup>295</sup> Odras této teologie nacházíme i v Novém zákoně, kde je v evangeliích často zdůrazňována souvislost mezi viděním a vírou (např. Mk 11,19-22; L 5,8; J 20,8 // Mk 15,32!; J 6,30!; J 20,29!).

<sup>296</sup> Jesaja und Micha: Der Zion, in: RAD: Theologie des AT, sv. 2, s. 172.

<sup>297</sup> Die Auffassungen von Mose und seinem Amt, in: RAD: Theologie des AT, sv. 1, s. 290.

<sup>298</sup> Das Aufkommen des Jahweglaubens, in: HERRMANN: Theologie des AT, s. 71–72.

<sup>299</sup> COUROYER Bernard: L'Éxode et la bataille de Qadesh, Revue biblique 97/3 (1990), s. 321 (321–358).

Můžeme si položit otázku: „Proč vlastně Bůh vysvobodil Izrael a vyvedl ho z egyptského podrobení?“ Teologický „pra-důvod Boží péče o člověka je v tom, že podle jahvisty (Gn 8,21n) i podle kněžského spisu (Gn 9,1-17) náš dnešní svět i lidé v něm přetrvávají jedině proto, že Bůh přislíbil je i nadále udržovat. Člověk je jako Boží tvor stále závislý na Bohu. Svým jednáním na Izraeli Hospodin ukázal (podle Jahvisty i podle kněžského spisu: Ex 13–14), že dokáže zachránit a osvobodit ty, které považuje za své, protože si je vyvolil za své společenství a nadále je udržuje jako věrný a milostivý Bůh, i když tento lid odpadá nebo se proti němu obrací s reptáním a v absenci víry. Tak i Deuteronomistické dějiny nevyprávějí pouze příběh o lidském hříchu, ale současně otvírají novou důvěru v novou budoucnost skrze Hospodinova zaslíbení, jeho dalekosáhlé vedení a jeho volání k obrácení a nové poslušnosti“.<sup>300</sup>

„Tento bohatýrský čin vysvobození Izraele z rukou nepřátel, kteří na něj doléhají, se stal paradigmatickým Boží péče o Izrael, když byl ohrožen právě těmi, národy, které ušetřil při svém dobývání Kenaánu“.<sup>301</sup> „I stalo se potom, že synové Moábovi, synové Amónovi... vytáhli do boje proti Jóšafatovi... Potom na Jachazílovi,... spočinul uprostřed shromáždění Hospodinův duch. Řekl:... Nebojte se a neděste se tohoto velikého davu, protože boj není váš, ale Boží... Postavte se, stůjte a dívejte se na Hospodinovu záchranu pro vás“ (2 Pa 20,1.15.17).

Verše uvádějící Mojžíšovu řeč na břehu Rákosového moře „mají prvořadý význam, protože vyvádějí úryvek ze slepé uličky. Bez této Mojžíšovy intervence by dějiny končily zde. Izrael by se byl vrátil do Egypta... Izrael shledával otroctví v Egyptě výhodnější než nesmyslný a nejistý podnik v poušti smrti. Mojžíš se tedy pokusí v první řadě vrátit smysl tomu, co se jevílo absurdní. Za tím účelem se dotkne podstatného bodu a znovu uvede Hospodina do horizontu vidění svého lidu. V těchto dvou verších se slovo Hospodin opakuje dvakrát v těsném spojení s teologicky navýsost důležitými termíny »hajjôm« (dnes) a »lākem« (pro vás)... Mojžíš se nesnaží ospravedlňovat se. Jeho ospravedlňuje Bůh. Zdůvodnění tohoto riskantního podniku je v onom »kraji« ve výšinách, ke kterému se Izrael spontánně obrátil svým křikem ve verši 14,10b.“<sup>302</sup>

---

<sup>300</sup> Der Israelit und seine Gottesbeziehung, in: PREUSS: Theologie des AT, sv. 2, s. 128.

<sup>301</sup> RENDTORFF: Teologia AT, sv. 1, s. 440.

<sup>302</sup> La réponse de Moïse (14,1-14), in: SKA Jean Louis: Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1986 (dále jen **SKA: Le passage de la mer**), s. 69–70.

V našem verši Ex 14,13 hraje eminentní roli sloveso »vidět«. Najdeme ho tu 3x: **ûrə'û** 'et jəšû'at JHWH... lākem hajjôm... 'ašer **rə'item** 'et mišrajim hajjôm lō' tošîpû **lir'ôtām** 'ôd... (**uvidíte** Hospodinovu spásu... pro vás dnes... Egypt, který dnes vidíte, již více **neuvidíte**...). Lid má obrátit svůj pohled ke spásu od Hospodina, protože Egypt'any, ke kterým nezadržitelně těká jejich pohled, již více neuvidí. Dilema tohoto verše je, kam obrátit svůj pohled. Který směr slibuje budoucnost? Hospodin, nebo Egypt? Mojžíš rozbil fascinaci Egyptem<sup>303</sup> tím, že otevřel novou perspektivu, darovanou Hospodinem. Odvrací pohled Izraele od jeho minulosti, avšak varuje se lekat ho děsivou budoucností pouště. Hovoří o přítomnosti, kterou připravuje Hospodin teď a tady.<sup>304</sup>

Děsivá přítomnost protibožských mocností vzdutého moře před očima, rozpálené pouště za mořem a egyptských vojsk v zádech je souhrnem sil, kterým se Izrael sám nemůže v žádném případě postavit. „Proto sám Hospodin bude bojovat za něj. Dílo záchranu bude dílem přímo stvořitelským. Jím bude nejen překonána chaotická nepřátelská moc, ale vytvořeny předpoklady pro nový život lidu. Při takovém svrchovaném Božím skutku může lid jen mlčet (srov. Iz 30,15).“<sup>305</sup>

Dobře to vynikne při srovnání veršů Ex 14,11-12 s verši Ex 13-14:<sup>306</sup>

- v. 11-12:        nebyly v **EGYPTĚ** hroby, žes **NÁS**... **NÁS** vyvedl zemřít... z **EGYPTA**?  
    říkali jsme ti (**MY**) v **EGYPTĚ**...  
    Nech **NÁS**, ať otročíme EGYPTU... je pro **NÁS** lepší otročit EGYPTU
- v. 12-13:        Nebojte, se... hleďte na záchranu od **HOSPODINA**, kterou **VÁM** dnes...  
    **EGYPTĀNY** už (**VY**) neuvidíte  
    **HOSPODIN** bude bojovat za **VÁS**, a vy budete mlčet.

Zatímco ve verších 11-12 je Izrael ze všech stran obklopen Egyptem a jeho mocí, ve verších 12-13 je zcela zřetelně Izrael se svým egyptským strachem obklopen Hospodinem a jeho mocí. Nelze též přehlédnout všudypřítomný výskyt tvarů osobních zájmen MY a VY. Tato zájmena mají za účel oslovit posluchače na osobní rovině a probudit jeho důvěru v Mojžíše a v Hospodina. Zatímco v první dvojici veršů je Izrael natolik fascinován Egyptem, že nevidí jinou možnost, než jen smrt nebo otroctví, ve druhé dvojici je již jeho perspektiva obklopena bojem v jeho prospěch a záchranou »pro vás«.

<sup>303</sup> Srov. Ex 14,12; Nu 11,5.

<sup>304</sup> IBIDEM, passim, s. 70.

<sup>305</sup> Komentář k Ex 14,10-14, in: BÍČ: Výklady ke SZ, sv. 1, s. 247–248.

<sup>306</sup> Schéma dle MEYNET: Il passaggio del mare (Es 14), in: IDEM Chiamati alla libertà, s. 33.

Poselství úryvku Ex 14,13 velmi těsně souvisí se zcela jinou situací po přechodu moře a části pouště, kdy se Bůh již osvědčil jako zachránce a živitel a na prahu Sínaje svými činy pro Izrael odůvodňuje požadavek, aby ho Izraelité uznali za svého jediného Boha. Považují za vhodné také tento úryvek osvětlit v rámci našeho verše.

„Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, který tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví. Nebudeš mít jiné bohy vedle mne“ (Ex 20,3). Jak již bylo několikrát zdůrazněno, opakované útoky proti Mojžíšově autoritě byly vždy současně také nepřímým útokem i proti Hospodinu. Proto Bůh na Sínaji vyhlásil tento příkaz, který je postaven do samého čela Desatera Božích přikázání (20,2-17). Neodmyslitelnou podmínkou pro smysluplnost Božích přikázání je, aby Izraelité uznávali Hospodina za svého Boha, a to za Boha jediného, jehož příkazy nekolidují s domnělými příkazy jiných bohů. Jak ukazují některé novější studie, považovali Izraelité Hospodina za svého Boha především pro doby válek. Říkali: »Hospodin bude bojovat za vás«<sup>307</sup>, on vyvolal v egyptském táboře zmatek<sup>308</sup>, Hospodin bojoval za ně proti Egyptanům<sup>309</sup>.

Tyto věty tedy popisují prazkušnost s ním: pomoc a záchrana tím, že vystupoval ve prospěch těch, kdo se ho drželi a za ně bojoval.<sup>310</sup> Izraelita sdílel představu všeobecně sdílenou ve starém světě, že bohové zasahují do lidských bojů a rozhodují je ve prospěch těch, kterým pomáhají, ba, že dokonce oni sami jsou účastníky boje. Tak např. říkali králové Asýrie a Babylónie, že bohové pro ně poráželi, podrobovali a zabíjeli nepřátele.<sup>311</sup>

Na druhé straně máme však k dispozici jako doklad i nápis z 9. století př. Kr. nalezený v Kuntillet 'Ağrud, který nejmenuje Hospodina, nýbrž Baala jako boha, jemuž se vděčí za podporu ve válečných střetech a kterého je třeba vzývat v časech nouze: „Chválen buď Baal v čase vál[ky].“<sup>312</sup> Podle místa a jazyka nálezu se lze domnívat, že tvůrcem nápisu byli nejspíše lidé hebrejského původu.

Současně se zdá nepochybné, že po celá staletí existence Izraele se horlivci mezi judskými králi marně snažili vykořenit zbytky úcty k mnoha dalším bohům uctívaným v Kenaanu, jako byl např. Él, Baal, Dagan, Rešap, Kemoš, Ašera, Aštarta; co se týká monoteistických tendencí, byla zde již určitá inspirace v babylonském bohu Mardukovi<sup>313</sup>. Paralelou k Desateru může být např. babylonský bůh moudrosti a písmo Nabû, který byl původně západo-semitským bohem importovaným do Babylónie Emorejci.<sup>314</sup>

<sup>307</sup> Srov. Ex 14,14a.

<sup>308</sup> Ex 14,24b.

<sup>309</sup> Ex 14,25bβ.

<sup>310</sup> Tento topos je mnohonásobně dosvědčen: Joz 10,14b; 23,3b; Dt 1,30; 4,34; 7,16-24; 2Kr 7,6; 19,35; Iz 14,25; 30,30-32; Žl 21,9.13. Víra má své nejstarší kořeny jako opora v JHWH v bojové vřavě.

<sup>311</sup> Srov. HERRMANN: Theologie des AT, s. 72.

<sup>312</sup> Orig.: [ברך בעל בים מלכ[מה]], srov. *tamtéž*.

<sup>313</sup> Gods and Goddesses in: BIENKOWSKI Piotr–MILLARD Alan R.: Dictionary of the Ancient Near East, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000 (dále jen **DANE**), s. 131–132.

<sup>314</sup> Podrobněji o tomto božstvu, viz MILLARD Alan R.: Nabû, in: TOORN Karel Van der, et al.: Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden: Brill, 1999 (dále jen **DDD**), s. 607–610.

Jeho kultovním městem byla Borsippa a později byl uctíván spolu s Enkim a Mardukem jako bůh moudrosti a zemědělství. Za snoubenku měl Tašmetu. Na jeho soše z 8-6. stol. př. Kr. čteme nápis: *Nabû je bůh, jiným bohům nevěř.*<sup>315</sup>

Důležité přitom je, že tento bůh byl prokazatelně uctíván i na území Palestiny, jak dokazuje pečeti nalezené v izraelském přístavním městě Akko a na lokalitě Tell Jemmeh (doba železná III, tj. po roce 900 př. Kr.).<sup>316</sup>

Fenoménem zjevné podvojnosti náboženského života v Izraeli, tedy rozporu mezi oficiálním náboženstvím a individuálními formami zbožnosti, se zabývají především R. Albertz a sborník M. Huttera a S. Hutter-Braunsarové.<sup>317</sup>

Bezpochyby jsou svědkem monoteistické liknavosti Izraele i následující texty: „Když kdokoliv... vydá někoho ze svého potomstva Molekovi, jistě bude usmrcen. Ať na něj lid země hází kamení. A já obrátím svou tvář proti takovému člověku“ (Lv 20,2-3). „A jestliže se nějaký člověk obrátí k duchům zemřelých a věštcům... proti takovému člověku obrátím svou tvář a vyhladím jej zprostřed jeho lidu“ (Lv 20,6; viz i Lv 26,1; Dt 4,15-20).

Kdyby tyto jevy nebyly každodenním problémem, jistě by se nebyly staly součástí zákonodárství. Trest stanovený pro dvojvěrce v Izraeli se může zdát příliš přísný. Je však třeba si uvědomit, že každé z těchto jmenovaných kanaánských náboženství předpokládá příklon k určitému životnímu stylu. Např. ten, kdo je přesvědčen, že nachází spolehlivé odpovědi na své životní problémy v okultismu, jistě nebude cítit potřebu utíkat se k Bohu a pokorně přijímat jeho vůli o svém životě. Ten, kdo bez rozpaků zabíjí své malé děti na počest Molekovi, nebude se cítit vázán příkazem Desatera: Nebudeš vraždit (Dt 5,17: tj. Nezabiješ nevinného!).

---

<sup>315</sup> Nabû in: DANE, s. 206.

<sup>316</sup> KEEL Othmar–UEHLINGER Christoph: Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel, Minneapolis: Fortress Press, 1998, § 168, s. 290; § 217, s. 374.

<sup>317</sup> ALBERTZ Rainer: Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, Stuttgart: Calwer Verlag, 1978; HUTTER Manfred–HUTTER BRAUN SAR Sylvia: Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums »Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr.« (Bonn, 20-22. Februar 2003), Münster: Ugarit-Verlag, 2004; LORETZ Oswald: Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990; ZEVIT Ziony: The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches, London–New York: Continuum, 2001; SMITH Mark S.: The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, Grand Rapids: Eerdmans, 2002; CHO Sang-Youl: Lesser Deities in the Ugaritic Texts and the Hebrew Bible. A Comparative Study of their Nature and Roles, Piscataway: Gorgias Press, 2007; SMITH MARK S.: The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts, New York: Oxford University Press, 2001; srov. též: The Emergence of Monotheism in Ancient Israel, semestrální seminář prof. Michaela Dicka, ETF UK Praha, 2006.

Zde je asi třeba něco více říci o kultu Moleka.<sup>318</sup> Na jeho kult, kromě archeologických dokladů, narážíme v Bibli pětkrát v Pentateuchu (Lv 18,21; 20,2.3.4.5), dále v 1 Kr 11,7; 2 Kr 23,10 a jednou u Jeremiáše (32,35). Na uvedených místech v knihách Královských se pravděpodobně jedná o záměnu s ammonitským božstvem jménem Milkom. Jméno pochází od semitského kořene MLK, tj. vládnout, avšak v hebrejském textu Bible bylo úmyslně zkomoleno užitím vokálů pro hanbu (bōšet).

Tak se ze jména »melek«, (tj. vládce, král), stalo jméno »molek«. Již roku 1935 však Otto Eissfeldt přišel s široce přijímanou hypotézou, že jméno »molek« je třeba chápat jako obecné jméno odvozené od punského »molk/mulk«, které je technickým termínem pro obětování dětí a je široce dosvědčeno na pohřebních stélách v Kartágu i jinde, zvl. pak stereotypně opakovanou frází jako ve 2 Kr 23,10: „laha<sup>a</sup>bîr ’iš ’et benô wə ’et bittô bā’ēš lammōlek“, tj. provést svého syna a svou dceru ohněm jako oběť Molekovi.<sup>319</sup>

Ve Fénicii a Kartágu jsou takové dětské oběti dosvědčeny v literatuře, zvláště v dobách vojenského nebezpečí. V novější době ovšem pozornost badatelů směřuje spíše k rozličně vokalizovaným božstvům »m-l-k« v oblasti Mezopotámie a Syro-Palestiny. Např. božské jméno »Malik« je dobře dosvědčeno v syrské Eble (3. tis. př. Kr.).<sup>320</sup> O zdejším kultu však nic bližšího říci nemůžeme. Emorejská osobní jména z Mari (2 tis. př. Kr.) rovněž obsahují prvky jako »Malik / Milku / Muluk«. Ale ne vždy se tu jedná o božské jméno. Někdy je to prostě odkaz na krále (LUGAL/šarru).

V Mari nacházíme příjemce pohřební oběti, kteří jsou rovněž označováni jako »Maliku«.<sup>321</sup> Zde se však zdá, že se jedná spíše o stíny podsvětních bytostí. Konsekventně s touto identifikací dochází v Ugaritu ke ztotožnění s Refájci podsvětí (tj. stíny mrtvých králů Ugaritu).<sup>322</sup> Dost možná rovněž můžeme ztotožnit Milkoma u Ammonitů s Melqartem (tj. milk qart = král města) ve Fénicii.

Nakonec je třeba se zmínit, že podle rabínské tradice byl kult Meleka nežádoucí především kvůli s ním spojeným nedovoleným sexuálním vztahům s pohanskými ženami. Právě proto je umístěn do kontextu Zákona svatosti v Levitiku. Existence případných obětí tím však není popřena, i když o ní někteří pochybují. V každém případě se zdá, že kult Moleka je vzhledem k Izraelitům kenaánské provenience, a jako takový se tedy těšil opovržení redaktorů knihy Leviticus.

<sup>318</sup> Srov. zvl. HEIDER George C.: Molech, in: DDD, s. 581–585.

<sup>319</sup> EISSFELDT Otto: Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebraischen und das Ende des Gottes Moloch (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums; 3), Halle: Niemeyer, 1935.

<sup>320</sup> Srov. např. WILSON Clifford: EBLA TABLETS: Secrets of a Forgotten City, San Diego: Creation-Life Publishers, 1977.

<sup>321</sup> Srov. malku(m)I/maliku(m), in: AHW, sv. 2, s. 595–596.

<sup>322</sup> KTU 1.100, 41; 1.107, 17 (»mlk« v ’ttrt) a tatáž lokace pro »rpu«: KTU 1.108, 2-3.

Může se zdát, že je poněkud od věci, takto obsáhle pojednávat na tomto místě o neizraelských bozích. Jenže tady jsme teprve na samém počátku exodu a lidé, kteří následují Mojžíše, ani zdaleka nejsou nábožensky homogenním útvarem, nýbrž si s sebou odnáší z Egypta celou škálu náboženských představ, ve kterých vyrostli a které za staletí pobytu v Egyptě jistě prorostli napříč jejich vírou. Mnozí si proto jistě položili otázku: Který bůh nás vlastně zachránil a provedl masami moře? Který bůh je mocnější, než Re-bůh slunce, jehož ztělesněním je farao?

**Dílčí závěr:** Kniha Exodus je svědectvím o těžkém zápasu Izraele o důvěru k Hospodinu. Bylo jistě těžké přejít z polyteistického Egypta do polyteistického Kenaánu bez úhony na požadované víře v jediného Boha. A bylo jistě také těžké opřít se v životních obtížích o Boha, který nesměl být zobrazen a nesen jako standarda v čele boje. Je zřejmé, že Izraelité ještě dlouho po přechodu Rákosového moře zápasili v soukromé domácí zbožnosti s inklinací k dalším božským oporám kromě jediného Hospodina. Patrně proto se první přikázání Dekalogu zřetelně vymezuje vůči kultu jiných uctívaných bohů: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, který tě vyvedl z Egypta. Nebudeš mít jiné bohy vedle mne.“ Možná Izraelité potřebovali slyšet spíše v paralele ke kultu boha Nabû: „Hospodin je Bůh, jiným bohům nevěř!“



### 2.3.2.2 Ex 20,20

- „Mojžíš lidu odpověděl: **Nebojte se**, protože Bůh přišel, aby vás vyzkoušel a aby na vás byla **bázeň** před ním, abyste nehřešili“ (ČSP). (*nebojte se = důvěřujte mi*)
- wajjōmer mōše<sup>h</sup> ’el hā’ām **’al-tīrā’û** kí ləba<sup>a</sup>’būr nassôt ’etkem bā’ hā’elōhīm ūba<sup>a</sup>’būr tihje<sup>h</sup> **jir’ātô** ‘al pənêkem ləbiltî teḥ<sup>e</sup>tā’û
- kai legei autois mōysēs **tharseite** heneken gar tou peirasai hymās paregenēthē ho theos pros hymās hopōs an genētai ho **phobos** autou en hymin hyna mē hamartanēte

Subjektem požadované důvěry zde je lid Izraele. Předmětem důvěry je Mojžíš a zprostředkovaně i Hospodin. Východiskem je řecké sloveslo »tharsein«, avšak ve verši hrají důležitou roli i dva odlišné významy téhož hebrejského slovesa JR’.

Těm, kdo pozorně četli předchozí paragraf, jistě neuniklo, že verše oddílů Ex 14,13 a Ex 20,20 jsou tematicky provázány výrazem »’al tīrā’û« (nebojte se), který nacházíme na začátku obou veršů. Kontext vyprávění je sice odlišný, ale popisovaná nálada je velmi podobná. V obojím případě důvěra lidu v Hospodina prochází vážnou krizí.

Úryvek zaujme tím, že zatímco obvykle „tím, co způsobí člověku smrt, je »vidět Boha«, zde se lid při děsivém hřmění bojí, že i »slyšet Boha« znamená zemřít. Proto se sami distancují a volají Mojžíše jako prostředníka. Ten však zaměřuje jejich bázeň správným směrem: nemají se bát bouře, nýbrž Hospodina, tj. nehřešit“.<sup>323</sup>

„Hrůza z vnímatelných projevů Boží velikosti, zejména z přírodních úkazů doprovázejících teofanie, se zde rozlišuje od bázně, která je bezvýhradnou podrobeností Boží vůli (srov. Gn 22,12; Dt 6,2)“.<sup>324</sup>

S tím jistě souvisí i tato Mojžíšova slova: „Povolávám dnes proti vám za svědky nebesa i zemi. Předložil jsem ti život a smrt, požehnání a kletbu. Zvol si život, abys zůstal naživu ty i tvé potomstvo, a miluj Hospodina, svého Boha, jej poslouchej a přilni k němu. Vždyť on je tvůj život a dá ti dlouhá léta“ (Dt 30,19-20). Je zřejmé, že záměrem zjeveného Zákona není lid zastrašovat a děsit smrtí, ale naopak vést skrze odmítnutí nepravého náboženství k přilnutí k pravému Bohu a zamilování se do něj jakožto dárce života a smysluplného životního stylu.

<sup>323</sup> ČKP, Pentateuch, s. 221, pozn. k Ex 20,18-21.

<sup>324</sup> ČJB, s. 134, pozn. k Ex 20,20.

Při četbě tohoto verše čtenáře dost možná napadne: Proč vlastně Bůh chce lid zkoušet? Nebylo těch zkoušek už dost? Vždyť poslechli, když žádal o slavení pesachové oběti beránka (Ex 12,21-28), ochotně okradli své utlačovatele o jejich zlato a stříbro (Ex 12,35), ochotně na daný pokyn opustili Egypt a vydali se na cestu do pouště (Ex 12,37), ačkoli jejich těsto ještě nestačilo ani vykynout, a neměli tedy připraveno jídlo na cestu (Ex 12,39), odvážně následovali Mojžíše doprostřed moře, ačkoli věděli, že jim hrozí nebezpečí utopení v případě příliš brzkého návratu hladiny (Ex 14,22), jehož se nutně museli obávat kvůli svému přání zemřít před vstupem do mořské hlubiny (Ex 14,12)! Později se spokojili s původně hořkou vodou a důvěřovali, že po vhození dřeva Mojžíšem je vhodná k pití (Ex 15,25), trpělivě vycházeli každý den hledat manu a sedmého dne zachovávali klid od sběru (Ex 16,4-5), spokojili se s masem z křepelek a nepožadovali, aby z nebe padaly třeba ovce a krávy nebo ryby (Ex 16,13, Nu 11,31-32), které i dle mínění Mojžíše byly požadovaným typem masa (Nu 11,22), při kritickém nedostatku vody očekávali řešení od Hospodina (Ex 17,6), na Mojžíšův pokyn odvážně započali a vyhráli boj s Amálekem (Ex 17,8-16).

Nyní tedy tentýž lid stojí u paty hory Sínaj a je zkoušen. Není to poprvé, co v Pentateuchu narážíme na toto slovo. Již u Abraháma v **Gn 22,1** jsme četli, že ho Hospodin zkoušel. Předmětem zkoušky tam byla poslušnost (obětování Izáka). V **Ex 15,25** u Mary rovněž čteme o bližší neupřesněné zkoušce, když je lid podroben žízni a Bůh pravděpodobně čeká, zda lid vytrvá na cestě a nenechá se odvrátit od následování Mojžíše. V **Ex 16,4** při darování many je již upřesněno, že Bůh chce lid zkoušet, „zda bude chodit podle mého Zákona nebo ne“. V **Ex 17,2** je naopak řečeno, že lid „pokoušel Hospodina“, když „se ptali: Je Hospodin uprostřed nás, nebo není?“ (**Ex 17,7**) a když Hospodina obviňovali, že je chce nechat zemřít žízní. Zrovna tak bychom však mohli říci zcela opačně, že Bůh zkoušel Izrael, zda se od něj neodvrátí i při obtížích s vodou.

Zde v **Ex 20,20** se zdá, že předmětem zkoušky je: „že se ho budete bát a přestanete hřešit“ (dle ČEP). Snad tedy ve zkoušce obstáli, když „roztřásli se a zůstali stát opodál a řekli Mojžíšovi: Mluv s námi ty a budeme naslouchat. Ať s námi nemluví Bůh, abychom nezemřeli“ (**Ex 20,18-19**). Navíc ještě předtím po soukromém zjevení Mojžíšovi v Ex 19,3-6 na Mojžíšem předaná slova od Hospodina: „Budete-li mne opravdu poslouchat a budete-li zachovávat moji smlouvu, budete mým zvláštním vlastnictvím mezi všemi národy, i když moje je celá země“ (Ex 19,5), lid ochotně slíbil: „Vše, co Hospodin promluvil, budeme plnit“ (Ex 19,8). A pravděpodobně je tuto větu třeba chápat s platností i do budoucna ve smyslu: „Všechno, cokoli by kdy Hospodin řekl, budeme plnit.“

Pro úplnost si ještě uvedme další místa v Pentateuchu, kde se mluví o zkoušce:

V **Nu 14,22** je to opět Izrael, kdo pokouší Hospodina. Je řečeno: „Žádný z mužů, kteří viděli mou slávu a má znamení, která jsem učinil v Egyptě a v pustině, a pokoušeli mne takto desetkrát a neuposlechli mě, neuvidí zemi, kterou jsem odpřisáhl jejich otcům; žádný, kdo mnou pohrdal, ji neuvidí“. Důležité sdělení obsahuje i verš **Dt 4,34**. Čteme zde: „Nebo zkusil nějaký bůh jít a vzít si národ z jiného národa skrze zkoušky, znamení, divy a boj, mocnou rukou a vztaženou paží, skrze velké činy vzbuzující bázeň, jak to všechno pro vás činil Hospodin, tvůj Bůh, před tvýma očima v Egyptě?“ **Dt 6,16** se vrací k ději z Ex 17,2 (Massa a Meriba). Souhrnný charakter má i **Dt 8,2**, kde čteme: „Pamatuj na celou cestu, kterou tě Hospodin, tvůj Bůh, vedl těchto čtyřicet let pustinou, aby tě pokořil, vyzkoušel a poznal, co je ve tvém srdci, jestli budeš zachovávat jeho příkazy, nebo ne.“ **Dt 8,16** se vrací ke zkoušce spojené s darem many (viz Ex 16,4). **Dt 13,4** mluví o uvážlivosti při rozhodování, kterému proroku Izrael přisoudí věrohodnost. Očividně tu jde o kontrast s Mojžíšovým posláním a s poslušností jedinému pravému Bohu. A konečně i **Dt 33,8** se vrací k Masse a Meribě jako k prubířskému kameni pro výběr věrných Hospodinu.

**Dílčí závěr:** Klíčový pro pochopení podstaty zkoušení v Ex 20,20 je text v Dt 8,2. Podobnou formulaci pak najdeme i v Ex 16,4. Zde je jako důvod pokušení jmenováno: „aby poznal, co je v tvém srdci“ (Dt 8,2), „aby vyzkoušel, zda budeš zachovávat jeho příkazy“ (tamtéž), „aby si tě vzal z jiného národa“ (Dt 4,34).

Souhrnně můžeme tedy prohlásit, že účelem zkoušky je dát lidu příležitost projevit vnějšími činy své vnitřní smýšlení a naučit se vytrvat v zachovávání Božího zákona i za nepříznivých okolností. To vše přitom má cíl vychovat nově smýšlející národ nezávislý na dřívějších egyptských modelech myšlení.

Tímto směrem cílí i úvaha Otto Eissfeldta, který přinejmenším na některých místech (Ex 15,25; Dt 33,8; Sd 3,1) chápe toto sloveso ve vojenském slova smyslu jako „zacvičit se, osvojit si, nacvičit“.<sup>325</sup>

---

<sup>325</sup> Srov. EISSFELDT Otto, Zwei Verkannte Militär-Technische Termini im Alten Testament, in: Vetus Testamentum 5 (1955), s. 232–238.

## 2.4 Důvěra jako zdroj bezpečí (řec. »peithein« v pf. / heb. »בְּטָח«)

### 2.4.1 Lv 25,18-19:

- „Budete provádět má nařízení..., abyste mohli v **bezpečí** přebývat v zemi“ (ČKP) || „Půda bude vydávat své plody, vy budete jíst dosyta a budete přebývat v **bezpečí**“ (ČJB). (v *bezpečí* = s *důvěrou*).
- wa‘ašitem et huqqōtaj... wīšabtem ‘al hā‘āreš **lābeṭaḥ** || wənātənā hā‘āreš pirjāh wa’<sup>a</sup>kaltem lāsōba‘ wīšabtem **lābeṭaḥ** ‘ālēhā
- kai poēsete panta ta dikaiōmata mou... kai katoikēsete epi tēs gēs **pepoithotes** || kai sōsei hē gē ta ekphoria autēs kai phagesthe eis plēsmonēn kai katoikēsete **pepoithotes** ep' autēs

Subjektem důvěry je zde lid Izraele, objektem důvěry je Hospodin, který se zaručuje, že bude svůj lid živit v sabatickém roce, kdy Izraelité nemají dovoleno sít ani sklízet úrodu, ale také v roce následujícím, kdy ještě není k dispozici úroda zasetá předchozího podzimu, i v roce předcházejícím, kdy je třeba se uskrovnit (viz Lv 25,21). Izraelské zákonodárství má výrazně liturgický charakter. Významnou roli v něm hraje číslo sedm sabatického cyklu a z něj odvozené číslo padesát (tj.  $7 \times 7 + 1$ )<sup>326</sup> cyklu jubilejního.

I když je jubilejní rok pravděpodobně slaven jako vrchol devětačtyřicátého neboli sedmý sabatický, jedná se ve skutečnosti o symboliku čísla osm. Tak jako svátek letnic je den po šabatu, osmý den, a tak jako osm osob vyšlých po potopě z Noemovy archy (Gn 7,7; 8,16; 9,18) bylo znamením nového stvoření a prvního dne nových dějin, přinášejícího nové požehnání, tak i tyto letnice roků jsou osmým rokem a typem nových milostí Smlouvy. Smyslem této pravidelné obnovy Smlouvy je, že národ může a má být obnoven.

Tímto způsobem „Boží požehnání nepřerušene pokračuje od počátku dějin až do věčnosti. Celý rok je posvěcen a zasvěcen a je vyhlášena jedinečná svoboda všem obyvatelům země, bez jakéhokoli omezení. (V sabatickém roce) plody rostou samy, nikde není přítomno prokletí, majetky se vrací původním vlastníkům. Platí zásadní princip, že země nemůže být zcizena, protože jejím skutečným vlastníkem je Bůh, a pozemkové nároky Izraele jsou tedy nebeským dědictvím“.<sup>327</sup>

<sup>326</sup> Číslo 50 je ve skutečnosti součin  $7 \times 7$ , protože židovské počítání může sloučit první a poslední číslo číselné řady. Tak je  $7 \times 7$  dní mezi svátky prvotin a stánků zakončeno dnem slavení (srov. KORNFELD Walter: Levitikus (NEB), Würzburg: Echter Verlag, 1983 (dále jen **NEB-Levitikus**), s. 99, pozn k Lv 25,8-10. Podobně např. i v dnešní francouzštině se 14 dní řekne »quinzaine«, tj. patnáctka.

<sup>327</sup> GRANT Frederick W.: The Numerical Bible. Being a Revised Translation of the Holy Scriptures With Expository Notes. Arranged, Divided, and Briefly Characterized According to the Principles of Their Numerical Structure. The Pentateuch (Study Text), New York: Loizeaux Brothers, 1903, s. 367–369.

Poselství sabatických roků je vzdáleně připraveno již v sedmidenním cyklu stvoření (Gn 1,1 – 2,3). Důležitou přípravou na poselství 25. kapitoly Třetí knihy Mojžíšovy je však již text nacházející se o šest kapitol dříve: „Když budete sklízet ženné své země, ... klasy po své žni... a spadlé bobule... nesbírejte. Nech je pro chudého a příchozího“ (Lv 19,9). Smyslem textu je, že i chudí lidé a dlouhodobě hostující cizinci mohou důvěřovat izraelskému Bohu (i když by nebyl jejich Bohem), že se o ně postará prostřednictvím moudrých zákonů. Skrze jednání Izraele mají jinověrci a lidé na okraji společnosti pocítit, že Bůh na ně pamatuje, což je jistě lepší propagace izraelského náboženství než tisíce slov.

Na počátku 25. kapitoly pak nacházíme tento text: „Sedmého roku bude mít země sobotu odpočínutí, ... Nebudeš osévat své pole ani prořezávat svou vinici. To, co samo vyrostlo po tvé žni, nebudeš sklízet“ (Lv 25,4-5). Příklad sedmiletého hospodaření je jistě odvozen od sedmidenního týdne. Vzhledem k tomu, že chudí i cizinci mohou sbírat plody z polí ležících ladem, je zřejmé, že tento příkaz má mj. silný sociální rozměr. Na jedné straně nutí majitele pozemků chovat se skromně a vystačit s minimálními zásobami z minulého roku. Učí je to důvěřovat, že odložené zásoby potravin budou dostatečné. Současně je to však pobídka přiznat chudým lidem právo mít užitek ze soukromého majetku a přírodě právo odpočinout si od příliš dravého vytěžování. Je to jakýsi akt solidarity s přírodou i s chudými, ba dokonce i s otroky. Všichni mají mít rovnou šanci k nalezení obživy. Jestliže na ně nepamatuje společnost, ve které nezískali významné postavení, pak Hospodin na ně prostřednictvím svých zákonů pamatuje.

A vzápětí následuje příkaz: „Posvětíte padesátý rok a vyhlásíte v zemi propuštění pro všechny její obyvatele. Bude to pro vás milostivé léto, kdy se vrátíte každý na své vlastnictví“ (Lv 25,10). Tak jako sedmý den v týdnu je nejen dnem odpočínutí pro tělo (*šabat*) ale i dnem, kdy si Boží lid má připomínat osvobození od všech zotročujících robot, tak i jubilejní rok je rokem svobody pro všechny, kdo nepřízní osudu upadli do bída. Chudý člověk může s nadějí důvěřovat, že milosrdný Boží Zákon bude pro něj zdrojem znovu získané svobody. Jeho pán zase je veden k důvěře, že Bůh mu úrodou nahradí ztrátu vzniklou propuštěním soukmenovce z otroctví. Tento rok má být připomínkou Božích divů na poušti, kdy Bůh pečuje o dostatek pokrmu bez přičinění člověka. Je totiž psáno: „A když se zeptáte: Co budeme jíst v sedmém roce, když nebudeme zasévat ani sklízet svoji úrodu? Přikážu svému požehnání pro vás v šestém roce, takže vydá úrodu na tři roky. Když budete zasévat v osmém roce, budete jíst ze staré úrody až do devátého roku; dokud nepřijde její úroda, budete jíst ze staré“ (Lv 25,20-22).

V době, kdy zemi neobdělávají Izraelité, stará se o ni sám Hospodin jako její pravý majitel. Řekl totiž: „Země patří mně; vy jste u mě jen hosté a příchozí“ (Lv 25,23). Proto také nikdo nemůže trvale získat něco, co Bůh přidělil jednomu z izraelských kmenů do dědičného vlastnictví. On jako majitel je totiž jediný, kdo by půdu mohl někomu prodat nebo darovat.

Z toho důvodu čteme: „Když tvůj bratr zchudne a prodá něco ze svého vlastnictví, ať přijde jeho nejbližší příbuzný a vykoupí prodanou věc svého bratra... Pokud jeho prostředky nestačí,... zůstane prodaná věc u kupujícího až do milostivého léta, ale v milostivém létě to uvolní a on (původní majitel) se vrátí na své vlastnictví“ (Lv 25,25-27). „Když tvůj bratr u tebe zchudne a prodá se ti, nezotročuj ho otrockou prací. Bude u tebe jako najatý dělník či příchozí; bude u tebe sloužit až do milostivého léta“ (Lv 25,39-40).

Také tento rozměr milostivého léta ukazuje, že se jedná o trvalou připomínku vyvedení z Egypta. Žádný Izraelec nesmí zotročit svého soukmenovce, kterému Bůh při exodu daroval svobodu od otrocké roboty a vyhlášením Zákona na Sínaji ho i duchovně osvobodil pro službu Bohu. Periodickou připomínkou tohoto závazku je Izraelitovi slavení „šabatu, který je mu jeho nevěstou“, jež ho má provázet po celý život.<sup>328</sup>

„Slavení šabatu je pro Izraelitu nejvyšší »micvou« (tj. příkazem), která byla ve starověké společnosti revolucí v tom smyslu, že osvobodila člověka od neustálé dřiny, vnesla do každého židovského domova radost z příkázání... a poskytla předzvěst posmrtného života a éry mesiáše. Zákazy spojené se šabatem pozvedávají lidský život, zdůrazňují náboženskou rovnost, pána a sluhy a týkají se dokonce i nežidovských zaměstnanců Židů a proselytů.“<sup>329</sup>

Základním teologickým příkazem pro šabat jsou zřejmě následující verše: „Zachovávejte mé soboty a mějte v úctě mou svatyni... budete jíst chléb svůj do sytosti a budete bydlet ve své zemi v bezpečí... Budu se mezi vámi procházet, budu vaším Bohem a vy budete mým lidem. ...abyste již nebyli otroky“ (Lv 26,2-13). Pro Izraelitu není řádné zachovávání šabatu jenom pouhým úkonem zbožnosti, ale nutností pro přežití, neboť je psáno: „Jestliže... nebudete plnit všechny tyto příkazy,... ustanovím nad vámi děs... budete utíkat, i když vás nikdo nebude honit... Zahynete mezi národy a země vašich nepřátel vás pohltí“ (Lv 26,14-37). Nedůvěra Bohu je současně odpadem od víry.

---

<sup>328</sup> Tak se vyjadřuje o šabatu slavná píseň na uvítání šabatu »Lecha Dodi« (1540), která v překladu zní: *Pojď, můj milý, nevěstě vstříc spějme, svatý Šabat vlídně přivítejme...* (...לכה דודי לקראת כלה פני שבת נקבלה), in: CHLOUBA Petr: Židovské písně. Širim jehudyjim, Praha: Rosa, 2003, s. 30.

<sup>329</sup> Šabat, in: NEWMAN–SIVAN: Judaismus od A do Z, s. 197–199.

„Bohužel Izrael historicky více vnímal zvyšování výnosů metodou sedmiletého úhorového hospodářství než původní myšlenku, že vlastníkem všech pozemků je Hospodin. Nařízení o sabatickém roku podle Lv 25,1-7 považoval za jen obtížně uskutečnitelné, jako zvláště tíživé bylo pak pocíťováno nařízení o propouštění zchudlých Izraelců, kteří se prodali do otroctví. A tak sám Bůh vyšel Izraelitům vstříc dobrým příkladem. Když jim nařízení o jubilejním roce připadlo neuskutečnitelné, odvedl roku 587 celý národ do vyhnanství (rozuměj otroctví), aby jim po přesně 49 letech (tj. 7x7) dal zakusit roku 538 jubilejní rok osvobození a návratu na dědičné pozemky darované Hospodinem.“<sup>330</sup>

V souvislosti s teologií milostivého roku jistě stojí za to uvést verš z Iz 61,1. Tam čteme: liqrō' lišbūjīm dərōr wəla' sūrīm pəqah qōah (vyhlásit zajatcům propuštění a vězňům otevření žaláře). Tento verš, který bezpochyby velmi dobře zapadá do teologie sabatických roků, obsahuje hebrejský výraz »dərōr«, jehož akkadský ekvivalent »duraru/anduraru« znamenal zproštění břemen, občas vyhlášené mezopotamskými králi. Když devětačtyřicátého roku splynul první rok s posledním do jednodité řady a byl tak označen za padesátý, celý Izrael byl vyzýván, aby opravil poměry mezi svými příslušníky, „aby každý byl plně svobodný. Celá země je toho roku znovu posvěcována Hospodinu, svému jedinému majiteli, který ji rozdělil jednotlivým pokolením a rodům“.<sup>331</sup>

Akkadské »dīru« označuje jednou za čas vsunutý měsíc (sumerské DIR / SI-A) po jedenáctém nebo dvanáctém měsíci nutný pro harmonizaci lunárního kalendáře se solárním, aby zimní úroda byla sklízena ve správnou dobu v měsíci sklizně. Je zajímavé, že na každých 19 let připadalo právě 7 vsunutých měsíců! Současně však tento termín v sumerštině označoval částku, o kterou kredity na účetní tabulce přesahovaly dluhy.<sup>332</sup> Máme zde tudíž základ pro teologii osvobozování od dluhů a propouštění otroků!!

**Dílčí závěr:** Je zřejmé, že bezpečí, zdůrazňované ve verších Lv 25,18-19 je současně i stavem blahobytu a synonymem pro osobní důstojnost člena izraelského národa důvěřujícího Hospodinu. Člověk přijatý obřízkou do Zákona, nemůže být trvale zotročen, protože jej vyvolil, vyvedl a osvobodil sám Hospodin. Zachovávání tohoto ustanovení Zákona však vyžaduje značnou dávku důvěry v Boha, který se stará, aby věrnost Zákonu neznamenal úbytek blahobytu.

---

<sup>330</sup> PREUSS: Theologie des AT, sv. 1, s. 142–143.

<sup>331</sup> Srov. BIČ: Výklady ke SZ, s. 391–392.

<sup>332</sup> dirig, in: HALLORAN John Alan: Sumerian Lexicon. A Dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language, Los Angeles: Logogram, 2006, s. 45; dīru, in: AHW, sv. 1, s. 173; DIR, in: MZL, s. 87, znak 207.

#### 2.4.2 Dt 28,52a

- „Bude tě obléhat ve všech tvých městech, dokud nepadnou tvé... nejlépe opevněné hradby,... kde... budeš... hledat **bezpečí**“ (ČJB). (tj. ve které budeš skládat důvěru)
- wəhəšar ləkā bəkol še‘ārēkā ‘ad redet ḥōmōtēkā haggəbōhōt wəhəbbəšurōt ’ašer ’attā<sup>h</sup> **bōṭēaḥ** bāhēn
- kai ektripsē<sub>(i)</sub> se en pasais tais polesin sou heōs an kathairethōsin ta teichē sou ta hypsēla kai ta ochyra eph' hois sy **pepoithas** ep' autois

Subjektem důvěry je Izrael. Předmětem jeho důvěry jsou městské hradby při současné absenci důvěry v Hospodina. Verš je součástí tzv. Druhé Mojžíšovy řeči. Obsahuje hrozby, které se naplní, pokud Izraelité odpadnou od Hospodina.

Z hlediska lingvistického stojí za pozornost kořen »šr«, který je ve verši dvakrát. Je vcelku jedno, zdali kořen rozvineme jako »šrr« (svázat, být omezen), nebo jako »šwr« (tj. oblehnout, dotírat na někoho). V daném kontextu se hodí oboje, což hezky dokumentuje paralelní výskyt u Jeremjáše: „Slyším sténání prvorodičky... běda mi, jsem vydána vrahům“ (Jr 4,31); „Damašku se zmocnilo zděšení, zachvátila jej tíseň a bolest jako rodičku“ (Jr 49,24).

V daném kontextu je kombinace sloves »šrr« a »bṭḥ« výstižným popisem situace, v níž je člověk vydán na pospas nepříteli, a jeho jedinou nadějí je složit svou důvěru v Hospodina.

Pěkně vystihuje situaci tohoto verše Bruna Costacurta: „Nepřítel je rychlý, jeho jazyk nesrozumitelný, vyznačuje se krutostí a je nezastavitelně invazivní.“<sup>333</sup>

Text Dt 28,15-69 je mimořádně krutý, protože předvídá zničení všeho toho, co je projevem Božího požehnání: země bude prokleta a důsledkem bude zlá neúroda (v. 17), nebo se zavře, takže přestane přšet (v. 23), prokletí zasáhne i domácí zvířectvo, takže přestane rodit, nebo bude rodit mrtvá mláďata (v. 18), místo dlouhého života člověk zakusí zhoubné nemoci a smrt (v. 21-22), přeživší budou raněni šílenstvím, slepotou a pomatením mysli (v. 28). Vrcholem všeho bude zánik práva na pobyt v Zemi zaslíbené a ztráta svobody (v. 36). V nejvyšším zoufalství lidé budou jíst i své děti, které předtím byly znamením Božího požehnání (v. 53). Člověk, který ztratil důvěru v Boha a jeho Zákon, se zhroutl zcela do sebe, propadne svým nejnižším vášním a stane se kořistí všech živlů a mocností.

<sup>333</sup> COSTACURTA: Vita minacciata, s. 189.



Zdá se, že konkrétním Sitz im Leben tohoto verše by mohlo být obležení Jeruzaléma roku 587 př. Kr. Podobné líčení děje totiž nacházíme i ve 2 Kr 25: „Město zůstalo v obležení... když se rozmohl hlad... hradby byly prolomeny... každý velký dům spálil ohněm... vojsko strhlo hradby kolem Jeruzaléma... zbytek lidu Nebúzarádán odvedl, ale některé z chudých země ponechal velitel tělesné stráže jako vinaře a rolníky“ (2 Kr 25 pas.).

Tato 28. kapitola Deuteronomia je jedním z pilířů, na kterých stojí všechny spisy od knihy Jozue až po druhou Knihu královskou. „Celé Deuteronomistické dějepisné dílo (dtr Geschichtswerk) je zkomponováno s pohledem upřeným na Tóru“<sup>334</sup>, kterou podle Deuteronomia vyhlásil Mojžíš. Mojžíš je proto zcela záměrně označen v Dt 18,15.18 za Božího proroka.

Verš Dt 28.52 je klíčem k chápání dalších dějin. Izrael rozhodně nemůže říci, že nebyl varován. Tóra v kap. 28 jasně předkládá před Izrael důsledky, které pro něj bude znamenat zachování Zákona, nebo opovrhování jím.

Lehkovážný postoj vůči zachování Zákona může pro Izrael znamenat, že „si zahrává s darem Země zaslíbené. V Dt 4,25-28, a ještě více v Lv 26 (zvl. v. 32-33) a v Dt 28 (zvl. v. 63-64), je vyhnání ze země a rozptýlení mezi všechny národy popisováno jako vrchol trestů, které Bůh sešle na Izrael, pokud národ nebude následovat jeho přikázání“<sup>335</sup>.

Text tedy přímo provokuje otázku příčinnosti ve smyslu „vina má za následek trest“. Výstižně to vyjádřil Josef Schreiner: „Moc smrti není omezena pouze na Šeól. Její moc a vliv zasahují i do pozemského života. To, co vede ke smrti, je již infikováno její mocenskou sférou. Každá nemoc a jiné ohrožení života má v sobě již náznak smrti. Proto mnozí modlitebníci v žalmech, kteří jsou těžce nemocní nebo obvinění z viny trestané smrtí volají k Bohu tak, jako by se již nacházeli v říši mrtvých. Jestliže je ve smrti přetrženo společenství s Bohem, které znamená život, nejsou pak nemoc a smrt trestem za pochybení a hřích?“<sup>336</sup>

Po formální stránce byla tato Smlouva, postavená na důvěře, vyhlášena snad na prahu území Moábců, jak tomu nasvědčují i novější komentáře biblistů.<sup>337</sup>

<sup>334</sup> SCHREINER: Theologie des AT, s. 309.

<sup>335</sup> RENDTORFF: Teologia AT, sv. 2, s. 344; srov. IBIDEM: sv. 1, s. 117.

<sup>336</sup> SCHREINER: Theologie des AT, s. 173.

<sup>337</sup> Srov. též LOHFINK Norbert: Moab oder Sichem - wo wurde Dtn 28 nach der Fabel des Deuteronomiums proklamiert?, in: IDEM: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000, s. 205–218; LOHFINK Norbert: Der Bundesschluss im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,69-47 (Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, I), Stuttgart: Katholische Bibelwerk, 1990, s. 53–82 (přetisk z BZ 6 (1962), s. 32–56); ROFÉ Alexander: The Covenant in the Land of Moab (Deuteronomy 28:69 – 30:20). Historico-Literary, Comparative, and Formcritical Considerations, in: CHRISTENSEN Duane L., A Song of Power and the Power of Song. Essays on the Book of Deuteronomy, Winona Lake: Eisenbrauns, 1993, s. 269–279; FENSHAM Frank Charles: Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 74 (1962), s. 1–9.

Dále se komentáře autorů vcelku shodují, že daný verš je základem pro teologii exodu.<sup>338</sup>

Podstatnější otázka ovšem zní, zda je myšlenka na Boha trestajícího odvedením do vyhnanství ryze izraelská, či spíš přejatá ze starších kultur. Podle četných novějších bádání se zdá, že se jedná spíše o myšlenku převzatou, přítomnou již ve staré Asýrii.<sup>339</sup>

**Dílčí závěr:** Na textu 28. kapitoly Deuteronomia je pozoruhodné, že Zákon předložený Izraelitům se chová jako živá bytost. Když si ho národ hledí, přináší mu blaho a požehnání. Když ho však zanedbává, národ je prodán svým nepřátelům a vydán jim napospas. „Vzájemný vztah Izraele a Zákona je tedy dialektický. Tatáž smlouva může být pro Izraele prostředkem požehnání i kletby.“<sup>340</sup>

Člověk ve vztahu k Bohu je vždy ve zpoždění. Nikdy nemůžeme svými dobrými skutky vyrovnat dobrodiní, kterými nás Bůh provází. Izrael se nacházel v situaci, kdy byl Bohu dlužen vděčnost a poslušnost za jedinečné dobrodiní vyvolení zprostřed mnoha bloudících národů, vyvedení z Egypta a darování země do dědictví. Za této situace je nedůvěra k Bohu popřením všech jeho činů minulosti i přítomnosti, a tedy hrubou urážkou Boha, která volá po trestu, vyličeném v Dt 28, jež může odvrátit jedině Boží milosrdenství se svým lidem.

Vyhlášený Zákon je tedy něco jako nové dítě do rodiny. Můžeme ho milovat nebo nenávidět, ale nemůžeme k němu mít nulový vztah. Vztah, který Hospodin vyžaduje od Izraelitů, je vztah důvěry. Za radostné ano k jeho výzvě přijmout Zákon je příslibena odměna. Existenci této odměny však běžný Izraelita nemůže ověřovat každým dnem. Je třeba Bohu věřit, že jeho slovo platí.

---

<sup>338</sup> Srov. např. LOHFINK Norbert: Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk, in: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005, s. 37–55.

<sup>339</sup> Srov. GRÄTZ Sebastian: Der strafende Wettergott. Erwägungen zur Traditionsgeschichte des Adad-Fluchs im Alten Orient und im Alten Testament (Bonner Biblische Beiträge 114), Bodenheim: Philo, 1998; STEYMANS Hans Ulrich: Deuteronomium 28 und die *adê* zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (Orbis Biblicus et Orientalis), Vandenhoeck & Ruprecht, 1995; RADNER Karen: Assyrische *tuppi adê* als Vorbild für Deuteronomium 28,20-44?, in: WITTE Markus: Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur »Deuteronomismus«-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten, Berlin: De Gruyter, 2006.

<sup>340</sup> Srov. Covenant, Election, People of God, in: CHILDS: Biblical Theology OT/NT, s. 420.

### 2.4.3 Dt 33,12a; 28a

- „O Benjamínovi řekl: Miláček Hospodinův bude přebývat u něho v **bezpečí**.“ || „Izrael přebývá v **bezpečí**“ (ČSP). (v *bezpečí* = v *důvěře* v *ochranu*)
- læbinjāmin ’āmar jədīd JHWH jiškōn **lābeṭaḥ** ‘ālā’w || wajjiškōn jisrā’el **beṭaḥ**
- kai tō<sub>(i)</sub> Beniamin eipen ēgapēmenos hypo kyriou kataskēnōsei **pepoithōs** || kai kataskēnōsei israēl **pepoithōs**

Subjektem důvěry je tu Benjamín, případně celý Izrael. Předmětem jejich náboženské důvěry je Hospodin. Oba verše jsou součástí Mojžíšova požehnání dvanácti izraelským kmenům, vysloveného ve formě odkazu.

V oddílu Ca) jsem při komentáři verše Gn 35,17 podrobněji analyzoval význam Benjamína a zvláště pak jeho matky Ráchel, která navzdory přítomnosti dalších tří žen byla Jákobovou upřednostňovanou manželkou. Také zde, v Dt 33, si můžeme všimnout, že ona a její synové zaujímají čestné centrální postavení v seznamu požehnání.<sup>341</sup>

<b>SYN</b>	<b>MATKA</b>	
<b>A</b> Rúben a Juda	<i>Lea</i>	Dt 33,6-7
<b>B</b> Lévi a 1. apostrofa (a Šimeón: 33,11!)	<i>Lea</i>	Dt 33,8-11
<b>C</b> <b>Benjamín</b>	<b>Ráchel</b>	Dt 33,12
<b>X</b> <b>Josef</b> (= Efrajim a Manase)	<b>Ráchel</b>	Dt 33,13-17
<b>C'</b> Zabulón a Izachar	<i>Lea</i>	Dt 33,18-19
<b>B'</b> Gad a 2. apostrofa (Mojžíš = vůdce: 33,21)	Zilpa	Dt 33,20-21
<b>A'</b> Dan, Neftali a Ašer	Bilha a Zilpa	Dt 33,22-25

Centrální postavení mezi bratry pochopitelně náleží Josefovi a jeho matce Ráchel, obklopené z obou stran Leou. Dovolím si provést malou úpravu tohoto schématu, která ukáže, že když služky budeme považovat za samostatné podschéma, vynikne celé uspořádání textu ještě mnohem lépe.

<b>SYN</b>	<b>MATKA</b>
<b>A</b> Rúben, Juda, Lévi (Šimeón)	<i>Lea</i>
<b>B</b> Benjamín, Josef (= Efrajim, Manase)	<b>Ráchel</b>
<b>A'</b> Zabulón a Izachar	<i>Lea</i>
<b>a</b> Gad	<i>Leina</i> služka
<b>b</b> Dan, Neftali	<b>Ráchelina</b> služka
<b>a'</b> Ašer	<i>Leina</i> služka

<sup>341</sup> Schéma převzato dle CHRISTENSEN Duane L.: Deuteronomy 21:10 – 34:12 (Word Biblical Commentary; 6B), Dallas: Word Incorporated, 2002, s. 845–846.

V textu jasně vidíme, jak požehnání významných kmenů Judy a Léviho je orámováno Rúbenem, o kterém se dozvídáme, že je na vymření, a Šimeónem, o kterém je zmínka jen náznakem. Důvodem je, že dle Gn 49,4 se Rúben dopustil krvesmilstva vůči ženě svého otce a Šimeón spolu s Lévim zase byl poskvrněn genocidou nevinných obyvatel Šekemu (Gn 49,5). Proto zde v Dt 33,11 i v Gn 49,7 jsou oba bratři Rúben a Šimeón terčem slavnostní kletby.<sup>342</sup> Mojžíšova závěť obsahově kopíruje závěť Jákobovu z Gn 49,1-27 (nebo naopak Jákobova závěť kopíruje literárně starobylejší text závěti Mojžíšovy?<sup>343</sup>). Rovněž Benjamínovo upřednostňované postavení mezi bratry po domnělé smrti jeho bratra Josefa, jak je naznačeno v tomto požehnání, odráží realitu textu Gn 44,20, vyprávějíciho o Benjamínovi jako o miláčkovi svého otce.

Ze schématu tedy můžeme potvrdit, že výrok: »Benjamín je miláček Hospodinův« je potvrzen i rétorickou analýzou textu. Tento výrok bychom mohli chápat také jako paralelismus k následujícímu: »bude přebývat u (Hospodina) v bezpečí (v důvěře)«. Zřetelně je to narážka na možnou asociaci mezi »šākan« (sídliť) a »miškān« (svatostánek, sídlo).

Důvod, proč se Benjamín nemusí ničeho obávat a bydlí v bezpečí (v důvěře), je dvojitý. První je naznačen v Debořině písni Sd 5,14, kde se dozvídáme o bojovné povaze Benjamínovců a jejich prominentní roli ve válce proti Kenaancům vedeným Siserou. Je tedy pravděpodobné, že i zde je zmínka o bydlení v bezpečí narážkou na vojenskou chrabrost. Tento kmen totiž zakoušel Boží přítomnost a pomoc, a tedy i bezpečí, právě uprostřed vojenské vřavy. Tomu napovídá i verš Dt 33,11b, který dle Petera Craigie je třeba číst: »Nejvyšší jej obklopuje po celý den. A mezi svými zbraněmi přebývá«<sup>344</sup>. Benjamín tedy nachází své bezpečí mezi zbraněmi Hospodina, který sám byl také označen jako »'iš milhāmā<sup>h</sup>« (bojovný rek, muž války: Ex 15,3).

---

<sup>342</sup> Srov. CHRISTENSEN Duane L.: Dtn 33,11 – A Curse in the 'Blessing of Moses'?, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 101 (1989), s. 278–282.

<sup>343</sup> Blíže k problému stárí textů např. STEYMANS Hans Ulrich: The Blessings in Genesis 49 and Deuteronomy 33. Awareness of Intertextuality, in: ROUX Jurie Le–OTTO Eckart: South African Perspectives on the Pentateuch between Synchrony and Diachrony, New York: T&T Clark, 2007, s. 82–85 (71–89).

<sup>344</sup> CRAIGIE Peter C.: The Book of Deuteronomy (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids, Eerdmans, 1976, s. 396. Hebrejské slovo »kātep«, normálně překládané jako »ramena«, může mít také význam »zbraně, čepel« podobně jako ugaritské »ktp« (v paralele s »šmd«; viz KTU 1.6 V.2). Význam v tomto kontextu navrhl ve svém komentáři O'CALLAGHAN Roger T.: The word *ktp* in Ugaritic and Egypto-Semitic Mythology, in: Orientalia 21 (1952), s. 37–46.

Ještě inspirativnější čtení pro verš Dt 33,12b nabízí Targum Onkelos<sup>345</sup>, který se snaží vyhnout antropomorfismům v textu. Čteme v něm: „jehê magîn ‘<sup>a</sup>lôhî kôl jômâ’ ûb’ar‘ê<sup>h</sup> tišrê šəkîntâ“<sup>346</sup>. V překladu to znamená: „Po celý den *at’ je nad ním štít*, a v jeho zemi kéž spočívá *Šekina*.“ Důvodem bezpečí a důvěry je tu tedy: a) blízkost k místu, kde je uložena archa úmluvy; b) vojenská ochrana štítem samého Boha.

„Požehnání v Dt 33 slouží jako přechod mezi exodem a putováním pouští k dobytí země, popsanému v knize Jozue. Deuteronomista zahrnul sbírku požehnání do Dt 33, aby ukázal ideál lidu Izraele na prahu Země zaslíbené.“<sup>346</sup> Pozoruhodné je, že mezi požehnáním v Gn 49 a v Dt 33 existuje celá řada doslovně stejných řetězců slov.

Identické jsou tyto obraty:

məbōreket... šāmajîm miṭṭāl (Dt 33,13)	birkōt šāmajim mē‘āl (Gn 49,25)
ûmittəhôm rōbešet tāḥat (v. 13)	təhôm rōbešet tāḥat (v. 25)
harrê qedem (v. 15)	harrê (v. 26)
gib‘ôt ‘ôlām (v. 15)	gib‘ôt ‘ôlām (v. 26)
lərōʾš jôsēp ûləqodqōd nəzîr ‘eḥājw (v. 16)	lərōʾš jôsēp ûləqodqōd nəzîr ‘eḥājw (v. 26)

Oba texty jsou závěrem knihy (Gn 49–50 x Dt 33–34) a obsahují stejný sled dějů:

Jákob žehná 12 synů	Mojžiš žehná 12 kmenů
Jákob umírá	Mojžiš umírá
Jákob pohřeb v zemi Izraelské	Mojžiš pohřben Hospodinem <sup>347</sup>

Rozdíl je v tom, že zatímco v Genesis se jedná o požehnání dvanácti synů, v Deuteronomiu jde o požehnání dvanácti kmenů.<sup>348</sup> Horizont se tedy rozšiřuje. V obojím případě je však zdůrazněn jeden syn / kmen, který získává největší důvěru a tedy i největší požehnání, jehož slovní řetězce jsou v obou textech zčásti identické. Tímto privilegovaným je Ráchelin syn Josef a jeho kmen.

Také jeho bratr Benjamín je však v textu Genesis umístěn na zdůrazněném posledním místě a v Deuteronomiu je zdůrazněn užitím tajemného stylu textu, který není snadné rozšifrovat, protože obsahuje řadu textových problémů a prozodických iregularit. Je to také jediný výrok, ve kterém se jméno kmene neobjevuje v žádné části trojdílného verše.<sup>349</sup>

<sup>345</sup> Dt 33,12b, in: SPERBER Alexander: *The Bible in Aramaic. Based on Old Manuscripts and Printed Texts*, Leiden-New York: Brill, 1992 (dále jen **SPERBER: The Bible in Aramaic**).

<sup>346</sup> STEYMANS: *The Blessings*, s. 71.

<sup>347</sup> STEYMANS: *The Blessings*, s. 74.77.

<sup>348</sup> Srov. schéma in: ZENGER Erich: *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, 2004, s. 69.

<sup>349</sup> BLENKINSOPP: *Benjamin Traditions*, s. 634.

Výrok je konstruován jako kruhová kompozice se slovesem »škn« v prvním a třetím verši s kontrastujícími referenty (Benjamín x Hospodin). Benjamínovo bezpečí je zajištěno mj. přítomností božstva, tj. Boží svatyně, na jeho území. Sloveso »škn« má zde, stejně jako na mnoha jiných místech, kultický obsah (srov. např. pouštní svatyně v Ex 25,8; 29,45; hora Sijón v Iz 8,18; Jl 4,17; Ž 74,2; substantivum »miškān« v Ex 25,9; 26,1; Joz 22,19; Ez 37,27; Ž 26,8 atd.).

Problém může představovat obrat: »ûbên kâṭêpajw šākēn«. Na jediném místě, kde tento obrat nacházíme ve vlastním slova smyslu (1 S 17,6), označuje tento výraz »kâṭêpaj« Goliášova ramena, na kterých nosil svůj oštěp. Termín však může označovat také architektonické prvky, jako svislou část zárubně dveří nebo postranní část budovy. Dále může být užit pro označení topografického prvku, jako je úbočí kopce nebo svah. V tomto posledním slova smyslu, který je pro náš verš důležitý, můžeme uvést paralely, kde výraz označuje územní hranice: např. hranice Pelištejců (Iz 11,14), Moábců (Ez 25,9) nebo Izraele jako celku (Nu 34,11). Druhý přesnější význam nacházíme v Joz 15,8.10.11; 18,12-13.16.18-19. Zde je tento výraz exkluzivně užit pro označení jižních hranic benjamínského území, kde se Benjamínovci stýkali s Judovci. Pravděpodobně tedy i zde v Dt 33,12 je jedním ze zamýšlených významů odkaz na jižní benjamínovsko-judovskou hranici.<sup>350</sup>

Zbývá si položit otázku, která svatyně je výrokem zamýšlena. Z rozboru paralelních textů se jeví zřejmé, že asi není míněn Jeruzalém ani Gilgal. Vysoké míře pravděpodobnosti se však těší identifikace této raně monarchické svatyně s Gibeónem, který je v Joz 10,2 označen jako »největší kultická výšina« (habbāmā<sup>h</sup> haggədôlā<sup>h</sup>) neboli největší náboženské centrum v zemi, které existovalo minimálně do doby krále Šalomouna (1 Kr 3,4). Nelze však vyloučit, že s ohledem na užití judského chrámového jazyka, kde »jiškōn lābeṭaḥ« bývá tradičně spojováno s jeruzalémským chrámem jako zdrojem bezpečí Judska, je vhodnější myslet na alternativní svatyni na benjamínském území, kterou by byl Bét-el v období mezi zbořením Šalomounova chrámu a obnovení jeruzalémské bohoslužby na témže místě.<sup>351</sup>

**Dílčí závěr:** Zdroj bezpečí pro Benjamínovce neboli předmět, v nějž skládají svou důvěru, je dvojí. Přednostně je to jejich tradiční vojenská chrabrost a dovednost. Druhotně je to však také dobově podmíněná blízkost svatyně božstva, kterou oni dost možná vnímali jako svatyni izraelského Boha.

<sup>350</sup> Srov. BLENKINSOPP: Benjamin Traditions, s. 635.

<sup>351</sup> Srov. BLENKINSOPP: Benjamin Traditions, s. 637–638.

## 2.5 Důvěra jako zdroj bezpečí (řec. »asphaleia« / heb. »bṭḥ«)

### 2.5.1 Lv 26,5:

- „Výmlat u vás dosáhne až k vinobraní a vinobraní dosáhne až k setbě. Budete jíst chléb svůj do sytosti a budete bydlet ve své zemi v **bezpečí**“ (ČSP). (v *bezpečí* = s *důvěrou* v *Boží ochranu*)
- wəhissîg lākem dajš 'et bāšîr ūbāšîr jaššîg 'et zāra' wa'kaltem laḥmākem lāsōba' wīšabtem **lābetah** bə'aršəkem
- kai katalēmpsetai hymīn ho aloētos ton trygēton kai ho trygētos katalēmpsetai ton sporon kai phagesthe ton arton hymōn eis plēsmonēn kai katoikēsete **meta asphaleias** epi tēs gēs hymōn

Subjektem důvěry je tu lid Izraele. Objektem důvěry je Bůh v roli ochránce. Citovaný verš zní jako věty oznamovací. Je to však ve skutečnosti součást velmi dlouhého podmínkového souvětí, začínajícího veršem 26,3 a končícího veršem 26,13. Toto souvětí obsahuje příslib požehnání pro ty, kdo zachovají Boží požadavky stanovené v Lv 26,1-2. Protiklad tvoří stejně tak dlouhé podmínkové souvětí v Lv 26,14-38, obsahující hrozby a prokletí pro ty, kdo se proviní neposlušností vůči týmž požadavkům.

„Staroorientální kodexy zákonů se končily přísliby požehnání za dodržení smlouvy a hrozbami kleteb za její porušení. Tento prvek nacházíme v chetitských, aramejských, akkadských i asyrských vazalských smlouvách. Dost možná jsou starozákonní antiteze požehnání-prokletí, přítomné ve sbírkách zákonů, ovlivněny těmito mimobiblickými schématy. Zakořeněny jsou však v pravidelném veřejném předčítání textů Smlouvy (srov. Dt 31,10-13; 2 Kr 23,2, Neh 8,1-8), které končily formulemi požehnání a prokletí... Text Lv 26 neobsahuje požehnání a kletby v úzkém slova smyslu, nýbrž podmíněně vyjádřené přísliby a hrozby“.<sup>352</sup>

Zvláště dobrým příkladem předlohy pro tento starozákonní text je vazalská smlouva mezi Chetity a Egyptem, uzavřená mezi chetitským králem Ḥattušilim a faraonem Ramessem II.,<sup>353</sup> nebo smlouva mezi chetitským králem Muršilišem a emorejským králem Duppi-Tesšubem.<sup>354</sup> Podrobněji se pak otázkou možného vlivu vazalských smluv, zvl. pak vazalské smlouvy krále Eššarhaddona a jejím možným vlivem na tzv. pra-Deuteronomium zabývá Markus Zehnder.<sup>355</sup>

<sup>352</sup> NEB-Levitikus, s. 105, pozn. k Lv 26,3-46.

<sup>353</sup> Srov. ANET, s. 201; KRAŠOVEC Jože: Reward, Punishment, And Forgiveness. The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views, Leiden: Brill, 1999, s. 160.

<sup>354</sup> Srov. ANET, s. 205; KRAŠOVEC: Reward, Punishment, And Forgiveness, s. 160.

<sup>355</sup> ZEHNDER Markus: Building on Stone? Deuteronomy and Esarhaddon's Loyalty Oaths, in: Bulletin for Biblical Research, část 1: č. 19/3 (2009), s. 341-374; část 2: č. 19/4 (2009), s. 511-535.

Zatímco však ve vazalských smlouvách tvořila žehnání a kletby jen malou část textu v závěru obsahové části dokumentu, zde naopak vlastní dokument tvoří pouze dva verše, zatímco žehnání a kletby tvoří třicet šest veršů, což je zřejmý nepoměr, který vede k úvaze, že úvodní smlouva veršů 1-2 je pouze záminkou k žehnáním a kletbám, které jsou skutečným důvodem ke zkomponování dokumentu.

„V Lv 26,3-6 je příslib budoucího míru při zachování Božích příkazů vázán na příslib úrodnosti země, který je předmětem důvěry a nadějí Izraelitů. Mír a úrodnost představují ztracený (rajský) stav, po jehož obnovení každý touží“.<sup>356</sup>

Přísliby požehnání tedy staví na obecně lidských přáních. Protože však člověk touží jíst plody bez respektování pravidel a bez námahy, je nutné ukázat také na odvrácenou stranu mince, kterou jsou hrozící kletby.

„Podíl na (Zaslíbené) zemi byl současně podílem na Hospodinových požehnáních (Gn 27,27n, Lv 26,4n, Dt 28,1-14) a také na naplnění jeho příslibů. Toto spojení »Bůh, lid, a země« nebylo však podle svědectví Starého zákona nějakým prehistorickým mýtem, nýbrž dějinnou skutečností. Izrael přišel do (Zaslíbené) země, až když jej tam Hospodin vedl a přivedl a protože jej tam přivedl. Toto vědomí země jako historického daru od svého Boha je tedy materiální stránkou dějinné víry ve vyvolení národa.“<sup>357</sup>

Důvěra v blahobyt zajištěný Bohem, o které se tu mluví, je založena na představě, že přísun pokrmu bude v teplejší (tj. suché) polovině roku neustálý. To jistě muselo znít jako rajska hudba pro národ, který přišel z Egypta, kde na jaře lidé nemohli po tři měsíce udělat ani krok z domu, protože pole byla zalita povodněmi. Naproti tomu v Izraeli v dubnu začínala sklizeň ječmene, o šest týdnů později se sklízela pšenice. Po ní v polovině června následovalo vinobraní a koncem července se přešlo ke sbírání plodů. Sklizeň tedy byla velmi hojná, takže během úrodné poloviny roku lidé nemuseli mít obavy, že budou nečinně zahálet.<sup>358</sup> Farmáři museli pracovat bez přestávky, aby sklidili všechnu úrodu. Hojnost přislíbené úrody v Lv 26,5 je důsledkem příslibu hojnosti srážek v období dešťů (Lv 26,4). Znamenitym dokladem o průběhu zemědělských prací je rolnický kalendář z 10. století, nalezený v izraelském Gezeru.<sup>359</sup>

<sup>356</sup> RENDTORFF: *Teologia AT*, sv. 2, s. 302; srov. též BIČ: *Výklady ke SZ*, s. 396–397.

<sup>357</sup> PREUSS: *Theologie des AT*, sv. 1, s. 144.

<sup>358</sup> Srov. JAMIESON Robert–FAUSSET A.R.–BROWN David: *A Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments*, Oak Harbor: Logos, 1997, pozn. k Lv 26,5 [DVD-ROM].

<sup>359</sup> Text i český překlad přetištěn v BIČ Miloš: *Ze světa Starého zákona*, Praha: Kalich, 1989, sv. 2, s. 458–459; ANET, s. 320.



Poselství úseku s požehnáními velmi dobře vynikne, když si uvědomíme, že verše 3-12 tvoří symetrickou strukturu, ve které si jednotlivé dvojice veršů obsahově odpovídají na způsob paralelismu protipólů, přičemž první z dvojice veršů je zaměřen na příslib materiálních/pozemských dober, zatímco druhý na příslib duchovních/nebeských dober.

Konkrétně nacházíme toto schéma:<sup>360</sup>

- A** »kráčí« Izrael (v. 3)
- B** »dar« deště a úrodnosti (v. 4)
- C** hojnost pokrmu (v. 5)
- D** mír na zemi (v. 6)
- E** vítězství nad nepřáteli (v. 7)
- E'** vítězství nad nepřáteli (v. 8)
- D'** smlouva (v. 9)
- C'** hojnost pokrmu (v. 10)
- B'** »dar« přítomnosti (v. 11)
- A'** »kráčí« Bůh (v. 12)

Nelze přehlédnout bojovný charakter celého schématu. V jeho středu, a to přímo zdvojeně, stojí válečné úspěchy v boji proti nepřítelům. Skutečnost, že za Izraele »bojuje Bůh«, jak naznačuje jeho darované jméno, je zde zdůrazněna i skuteností, že na protilehlých koncích schématu proti sobě stojí Izrael/Bůh. Pokrm ve verši 10 a zřejmě i ve verši 5 bychom snad mohli chápat duchovně jako Boží slovo a pocit bezpečí, jehož zdrojem je důvěra v Boha, který se stará a odměňuje poslušnost vůči svým příkazům hojností všeho potřebného.

Podporu pro tento názor nacházíme u církevního otce Caesaria Arleského, který toto místo komentuje: „Nemyslím si, že toto požehnání je materiální, jako by člověk, který zachovává Boží Zákon, měl dostat jen hojnost obyčejného chleba. Což i bezbožní hříšníci nejedí chléb nejen v hojnosti, ale i v přepychu? Tak jako déšť (Lv 26,4) je obrazem Božího slova, které se nevrací ke svému dárci bez užítku, tak totéž platí i o chlebě. Je to nebeský chléb, tj. slovo Boha, který řekl: »Já jsem chléb živý« (J 6,51), »okuste a vizte, jak dobrý je Pán« (Ž 34,9)... Totéž platí i o bezpečí. Hříšný člověk si nikdy nemůže být jistý, nýbrž stále je neklidný a nerozhodný. Je zmítán větry falešného učení i lidskou mazaností. Člověk, který zachovává Boží Zákon, však přebývá ve své zemi v bezpečí, zakořeněn v důvěře v Boha, jemuž v báni podřizuje své tělo, neboť říká: »Pozdvihni mě podle svého slova« (Ž 119,28).“<sup>361</sup>

<sup>360</sup> Schéma převzato podle MILGROM Jacob: *Leviticus 23–27. A New Translation With Introduction and Commentary*, New Haven: Yale University Press, 2008, s. 2291.

<sup>361</sup> LIENHARD Joseph T.–ROMBS Ronnie J.: *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy (Ancient Christian Commentary on Scripture, OT 3)*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2001, s. 200–201.

Přísliby z Lv 26,5 mají svůj protějšek v Lv 20,22-23, kde rovněž nacházíme sousloví »ḥuqqōtaj wəmišpātaj« i poučení, že poslušnost je odměněna přebýváním v Zemi zaslíbené. Další protějšek textu Lv 26,4b.5b je v Lv 25,18b.19: (wīšabtem ‘al hā’ares lābeṭaḥ... wīšabtem lābeṭaḥ ‘ālejhā).

„Odměna a trest z Lv 26 tedy nestojí pouze izolovaně na konci, nýbrž prochází celým Zákonem svatosti, případně jeho parenezemi. Přitom nacházíme stupňování od nežádoucího k žádoucímu. Na počátku stojí varování před vyhnáním ze země, ke konci stojí příslib, že budou smět bydlet v zemi, a na konec dvojitý příslib, že budou bydlet v bezpečí (s důvěrou) a budou obdarováni plody země až do nasycení“.<sup>362</sup>

**Dílčí závěr:** Důvěra v Boha, jak je vyjádřena v tomto verši, se projevuje jako pocit neochvějného bezpečí před útoky nepřátel, jako stav míru zajištěný platností Smlouvy s Bohem, jako hojnost duchovního a materiálního pokrmu, jako dar Boží přítomnosti, navenek signalizovaný dostatkem zemědělské vláhy a úrodností pozemků a jako kráčení s Hospodinem a před Hospodinem, které bylo význačným rysem života v rajske blaženosti (srov. Gn 3,8) a po kterém člověk nepřetržitě touží, soudě podle slov žalmu: »Budu chodit před Hospodinem v zemi živých« (Ž 116,9).

Na druhé straně se tato biblická důvěra projevuje jako jistota práce a milost práce, ze které se pak odvíjí jistota domova a právo na život v rodné zemi. Kletby, které jsou připojeny k této Smlouvě, jsou vlastně jen běžným údělem člověka vydaného na pospas svým nepřátelům a rozmarům počasí a živlů. Teprve přináležitost k Bohu a s tím spojené požehnání uvádí člověka do harmonického vztahu ke svým bližním i k přírodě, jak to bylo zamýšleno na počátku stvoření.

---

<sup>362</sup> STEYMANNS Hans Ulrich: Verheissung und Drohung (Lev 26), in: FABRY Heinz-Josef-JÜNGLING Hans-Winfried: Levitikus als Buch (Bonner Biblische Beiträge, 119), Berlin: Philo, 1999, s. 269.

## 2.5.2 Dt 12,10b:

- „Váš Bůh vám dá odpočinek od všech vašich okolních nepřátel a budete bydlet v **bezpečí**“ (ČSP). (*v bezpečí = s důvěrou*)
- ״לֹהֵקֶם מֵאֵת כָּל־עַמֵּי הָאָרֶץ לֵאמֹר מִכֹּל עַמֵּי הָאָרֶץ לֹא־יִשָּׁבְתוּ בְּעִתֵּי בְּעַתְּהֶם
- ho theos hymōn kataklēronomei hymin kai katapausei hymas apo pantōn tōn echthrōn hymōn tōn kyklō<sub>(i)</sub> kai katoikēsete **meta asphaleias**

Subjektem důvěry je tu lid Izraele. Předmětem, ve který skládají svou důvěru, je jejich Bůh. Důvod pocitu bezpečí a s tím spojené důvěry v Boží ochranu je uveden ve verši Dt 12,5: „Vyhleďte místo, které Hospodin, váš Bůh, vyvolí ze všech vašich kmenů, aby si tam učinil jméno a tam přebýval, a tam chod’.“ A k tomu patří i verš 12,2: „Zcela zničte všechna místa, kde národy, jež obsadíte, sloužili svým bohům.“

„Svatyně se zřizovaly na místech určených k tomu věštbou... Podle starých představ může být božstvo uctíváno jen tam, kde se ohlásí a oznámí své jméno (srov. Ex 20,24)... Ve slovech Dt se projevují silné tendence centralistické, totiž soustředit celou oficiální bohoslužbu na jediné místo... Oběti se už nemohly přinášet kdekoli, ani v místních a rodových či kmenových svatyních, byť i měly za sebou slavnou praoteckou tradici.“<sup>363</sup>

Historicky viděno teprve Chizkijáš zakázal oběti vně Jeruzaléma (2 Kr 18,4.22). Později Jóšijáš zcela odstranil zemské svatyně a očistil synkretistický kult v Jeruzalémě (2 Kr 23,4-20) po předchozí destrukci Baalovských chrámů v Samaří Jehuem (2 Kr 10) a dalšího chrámu Jehoadou (2 Kr 11). „Jehúova reforma však nebyla tak systematická, jak se nás snaží přesvědčit biblické texty. Jehú ve skutečnosti nevykořenil Baalovskou bohoslužbu úplně. Tuto domněnku potvrzují epigrafické i biblické doklady, např. nápisy z Kuntillet Adžrúd, které obsahují jména Baala i JHWH v téže skupině textů.“<sup>364</sup> Biblické doklady nacházíme zvl. u Ozeáše (Baal: 2,10.18; 13,1; srov. 7,16. Baalové: 2,15.19; 11,2).

Čteme, že jméno Boží má na vyvoleném místě přebývat (heb. *š-k-n*). Z tohoto pojmu pro přebývání je odvozeno slovo *šakīnā<sup>h</sup>*, označující Boží přítomnost. Slova o přebývání Hospodinova jména svědčí o tom, že Hospodin je přítomen, i když ne tak, aby jej člověk mohl zachytit a zajistit pro své cíle.

<sup>363</sup> BIČ: Výklady ke SZ, s. 522.

<sup>364</sup> SMITH: The Early History of God, s. 73.

„U pohanů býval někde nejvyšší bůh, nezobrazitelný a prostému lidu vzdálený, přítomen v nižším bohu; např. egyptský Hór v bohyni Hat-hór (tj. dům Hórov), snad pro mnohé i palestinský Él v Bét-elu (tj. dům Élův) nebo v Penú-elu (tj. tvář Élova). Hospodin nemá takové božské zastoupení. Je skryt lidskému poznání v nepřístupném jasu, současně je však svým vyznavačům blízký. Vše, čím je blízký svému lidu, jak se zjevuje a dává poznat, nazývá Starý zákon souhrnně jeho »jménem«.<sup>365</sup>

Obrat, kterým začíná následující verš Dt 12,11 „wəhājā hammāqôm« lze přeložit také, že příslušné místo kultu bude teprve založeno, jeho existence nastane“.<sup>366</sup>

Prakticky to znamená radikální rozchod s dosavadními místy kultu, zejména s palestinskými kmenovými svatyněmi, které Izraelity ohrožovaly nebezpečím příklonu k pohanství. „Zvláště pak se to týkalo boření kultických kamenných sloupů (maséby) a dřevěných kůlů (Ašery). Dokladem je např. Gn 28,18; 35,14; Lv 26,1; Dt 16,22). Týkalo se to však i mnohých kultovních míst v zemi zasvěcených Hospodinu, která musela být zrušena ve prospěch jediného kultovního místa (Dt 12,1nn)“.<sup>367</sup> Izrael nesmí svou důvěru skládat v žádné jiné bohy a v žádná jiná místa, jediné v Hospodina, který sídlí v Jeruzalémě. Centralizace kultu měla jako vedlejší cíl také být jednotícím prvkem pro izraelské kmeny, které si dosud uchovávaly velkou míru samostatnosti.

Důvodem, proč Hospodin pečuje o bezpečí země, kterou dal Izraelitům za dědictví, je mimo jiné právě pojem »naḥ<sup>a</sup>lā<sup>h</sup>«, tj. dědictví. „Tento teologický výraz je právní pojem vyjadřující skutečnost, že země je dána Izraelitům k dispozici, ale zůstává ve vlastnictví Boha“. Prakticky pak Bůh přislíbil a daroval Izraelitům zemi jako celek a Mojžíš pak dostal příkaz rozdělit ji mezi jednotlivé kmeny podle jejich velikosti a jako jejich »naḥ<sup>a</sup>lā<sup>h</sup>« (Nu 26,53-56). Provedení tohoto příkazu pak Mojžíš svěřil Jozuovi (Dt 1,38; 3,28; 31,7), který tento mandát uskutečnil v Joz 11,23 (podrobněji v kapitolách 13–21).

„Podle verše Dt 12,9 jsou konstitutivními prvky existence Izraele »klid« (hammənūḥā<sup>h</sup>) a »dědičné vlastnictví« (hannah<sup>a</sup>lā<sup>h</sup>). Tyto dva spásné dary Boží by neměly být ztotožňovány, neboť výraz »bô' 'el hammənūḥā<sup>h</sup>« (přijít do klidu: Dt 12,9) je, soudě dle kontextu, míněn jako vstup do Jeruzalémského chrámu.“<sup>368</sup>

<sup>365</sup> BIČ: Výklady ke SZ, s. 522–523.

<sup>366</sup> CHRISTENSEN Duane: Deuteronomy 1 – 21,9 (Word Biblical Commentary, 6A), Dallas: Word Incorporated, 2002, s. 248.

<sup>367</sup> RAD: Theologie des AT, sv. 1, s. 209, pozn. 40.

<sup>368</sup> BRAULIK Georg: Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden, in: Congress Volume Salamanca 1983 (Vetus Testamentum Supplementa, 36), Leiden: Brill, 1985, s. 30 (29–39).

**Dílčí závěr:** Zdá se tedy, že Izraelité pocíťují jako zdroj svého bezpečí, v nějž skládali svou důvěru, Jeruzalémský chrám a přebývání Hospodina v něm. Vzhledem k tomu, že Hospodin zůstal majitelem a propůjčitelem všech pozemků, svěřených Izraelitům jako dědičný úděl, mohli také předpokládat jeho přítomnost na celém území Země zaslíbené v roli zemského správce a ochránce.

## 2.6 Důvěra jako zdroj bezpečí (řec. »asphalōs« / heb. »bṭḥ«)

### 2.6.1 Gn 34,25

- „Třetího dne pak, když měli (obyvatelé Šekemu) bolesti, vzali dva Jákobovi synové... každý svůj meč, přišli do města, které se cítilo **bezpečně** a povraždili všechny mužského pohlaví“ (ČSP). (*cítilo se bezpečně = důvěřovalo ve spolehlivost smlouvy s Hebreji*)
- wajəhî bajjôm haššelišî bihjôtām kō’abîm wajjiqḥû... ’iš ḥarbô wajjābō’û ‘al hā’îr **beṭaḥ** wajjahargû kol zākār
- egeneto de en tē<sub>(i)</sub> hēmera<sub>(i)</sub> tē<sub>(i)</sub> tritē<sub>(i)</sub> hote ēsan en tō<sub>(i)</sub> ponō<sub>(i)</sub> elabon... hekastos tēn machairan autou kai eisēlthon eis tēn polin **asphalōs** kai apekteinan pan arsenikon

Subjektem důvěry jsou zde obyvatelé Šekemu a jejím objektem jsou Jákobovi synové.

V tomto případě je slovo »**bezpečně**« (řec. »asphalōs«, heb. »beṭaḥ«) syntaktickým signálem pro kontext nedůvěryhodnosti a věrolomnosti. Jákobovi synové prolhaně a listivě sjednali mírovou smlouvu o vzájemném soužití s předáky města Šekemu. Od samého počátku však měli v úmyslu tuto smlouvu porušit a zneužít jí ke sjednání bezbrannosti svých nepřátel.

Slovo bezpečně tu koresponduje se slovem »pokojně« (Gn 34,21). Obojí spadá do sémantického rozpětí téhož hebrejského slova »šālôm«, které označuje stav uspořádané společnosti v míru a bezpečí.

Jakkoli v dnešním čtenáři vzbuzuje jednání Jákobových synů rozpaky, je nepopíratelné, že židovská tradice jejich jednání neodsuzovala. Otec Jákob se sice v Gn 34,30 obává odvety Kenaanců, nicméně odsouzení činu se dočkáme až později v narážce Gn 49,5 na Gn 34,15: „Jejich nože jsou nástroji násilí.“ Důsledkem tohoto verše byli Šimeón a Lévi zbaveni nároku na vůdcovství kmene. Lévi sice dostal účast na kněžské službě, avšak bez nároku na dědičná území (Nu 18,20). Nicméně stejně tak je pravda, že v Knize Judit je čin bratří označen za „spravedlivou pomstu“ (Júd 9,2.4). Pozdější židovská tradice ovšem tento názor tak docela nesdílí. Podle jednoho midraše se totiž Dína těžce provinila tím, že vyšla ozdobená šperky na pohanskou bohoslužbu, ačkoli se šperky mají nosit pouze uvnitř domácnosti.<sup>369</sup>

<sup>369</sup> Midraš Rabba Genesis, 80,1: „Kráva netrká, pokud ji nekopne její tele, a žena není nemravná, dokud není nemravná její dcera. Když se říká: Lea vyšla ven, aby se s ním setkala (Gn 30,16), plně to odpovídá místu, kde se čte: A Dína, dcera Ley vyšla ven. To znamená, že vyšla ven k němu ozdobená jako nevěstka.“  
לית תורתא ענישא עד דברתה בעיטא לית אתתא זניא עד דברתה זניא אמרו ליה א"כ לאה אמנו זונה היתה אמר להם ותצא לאה לקראתו וגו' יצאת מקושטת כזונה לפיכך ותצא דינה בת לאה

„U pěstitelů dobytka nebylo neobvyklé, že se děvčata volně pohybovala, vždyť i Rebeka a Ráchel vyšly ven, aby si našly muže (Gn 24,15; 29,9), avšak zcela nepatřičné bylo, že se Dína oblékla vyzývavě.“<sup>370</sup> To, že vyšla za děvčaty v okolí, skončilo sexem.

„Podle Dt 22,28-29 když někdo zbavil dívku panenství, musel si ji vzít a neměl právo se s ní rozvést, navíc musel zaplatit otcí odškodnění. Tento zákon však (dle židovského komentáře) ještě v době patriarchů nebyl v platnosti. Židovská tradice spojuje výrazy pro násilné uchvácení dívky (lqh+‘nh) v Gn 34,2 s tradicí útlatku Izraele v Egyptě (Ex 1,11n), kde se rovněž objevuje výraz »‘nh«.<sup>371</sup>

Zcela odlišný názor na celou událost zaujal Lyn M. Bechtel, který si položil otázku: „A co jestli Dina nebyla znásilněna?“ Otázka může znít vykonstruovaně. Jenže Bechtel po důkladné analýze jednotlivých slovních řetězců textu dochází k závěru, že „pokud je v příběhu vůbec nějaké znásilnění, tak jsou to Šimeón a Lévi, kdo znásilnili obyvatele Šekemu. To jejich chování je násilné a nepřátelské, konané s cílem vykořistit. Vytváří iluzi dominance, ovládnutí a nadřazenosti, aby umlčeli svůj pocit zranitelnosti a inferiority.“<sup>372</sup>

Autor upozorňuje, že celý příběh není možné vnímat jen jako konflikt mezi Šekemem a Dínou, případně jen jako odvetu za pošpinění cti jejich sestry. Zde jde o střet mezi dvěma uzavřenými skupinami lidí, boj o zachování identity a integrity kmene. Sexuální styk není chápán v romantickém či duchovním smyslu, ale především jako prostředek pro přetrvání rodu. Jednotlivec pokračuje a trvá, jen nakolik trvá jeho skupina, s níž jsou spojeny všechny jeho potřeby a životní hodnoty. Ohrožení tradičních hodnot je tedy současně ohrožením bezpečí jednotlivce.

V příběhu hraje významnou roli sloveso »js’« (vyjít ven). Vychází Dína (Gn 34,1) z hranic svého kmene, vychází Chamór (Gn 34,6) z hranic svého města na diplomatickou misi, aby hovořil s Jákobem. Pak vycházejí všichni mužové města (pravděpodobně obránci města účastní městské rady<sup>373</sup>) ven z brány města (Gn 34,24), aby naslouchali Chamórovi a Šekemovi. Dále Šimeón a Lévi berou Dínu z domu Šekemova a vycházejí ven z města (Gn 34,26). „V každém z těchto případů lidé procházejí vchodem/východem a překračují hranice skupiny. Když Dína vychází ven, aby se důvěrně seznámila s dcerami země, vychází a překračuje hranice svého kmene. Pro syny Jákobovy je její překročení hranic ohrožením jednoty kmenové komunity a ohrožením jejich identity“.<sup>374</sup>

<sup>370</sup> NEB Genesis 12–50, s. 226. pozn. 1.

<sup>371</sup> PLAUT: Bereschit, s. 302, pozn. k v. 2.

<sup>372</sup> BECHTEL Lyn M.: What if Dinah is not Raped? (Genesis 34), in: Journal for the Study of the Old Testament 62 (1994), s. 34 (19–36).

<sup>373</sup> SPEISER: Genesis, s. 265.

<sup>374</sup> BECHTEL: What if Dinah is not Raped?, s. 32.

Klíčovou roli zde hrají pojmy »uvnitř« skupiny a »vně« skupiny. Zde došlo k sexuálnímu styku dvou lidí bez závazků k manželovi nebo rodině. U Šekema není žádná zmínka o násilí, u Díny není zmínka o volání o pomoc. Naopak, jejich sex je založen na vzájemném souhlasu a lehkováznosti. Po právní stránce je případ srovnatelný s právním případem v Dt 22,28-29. Šekem je však neobřezaný příslušník jiné kultury a navíc je to princ, takže jeho případný politický sňatek je záležitostí celého »důvěřujícího města« (Gn 34,25). „Skutečnost, že pomsta je vykonána proti celé komunitě Šekemu, a nikoli pouze proti rodině Chamóra, ukazuje, že z perspektivy synů Jákobových poskvřna dcery Jákobovy zasáhla celý kmen.“

Tragédií však je, že dojde k vnitřní roztržce v rámci kmene. Zatímco Jákob spolupracuje s Chamórem, je ochoten mu naslouchat a hledat dlouhodobě prospěšné řešení, takže staví na první místo zájmy celého kmene a je ochoten připustit vytvoření pouta s lidmi jiné kultury a jiných skupinových hodnot, zvyků a ideálů, jeho synové, a zvláště Šimeón a Lévi, v domnělém zájmu kmene jednají krátkozrace, chtějí za každou cenu uchovat čistotu a oddělenost skupiny, takže způsobí, že další koexistence a společenský styk s početně silnější skupinou obyvatel se stanou nemožné. Dína s Jákobem na jedné straně a Chamór s Šekemem na straně druhé jsou zprostředkujícími postavami mezi vnitřní skupinou (Jákobovci) a vnější skupinou (Šekemité). Dína a Šekem jsou příkladem interakce mezi vnitřní a vnější skupinou. Jednají soukromě a aktivně. Naproti tomu Chamór a Jákob vyjednávají kompromis a snaží se vyjít z problému se ctí, aby mohli spolupracovat a žít spolu. Jsou příkladem interakce veřejné a spíše pasivní, která vytváří kmenová pouta a závazky. Dína nemá hlas, pouze akci na začátku příběhu; Jákob nemá akci, pouze hlas na konci příběhu.<sup>375</sup>

Mohli bychom si vlastně položit otázku, v co jednotliví aktéři děje skládali svou důvěru. Synové Jákobovi viděli svou budoucnost v rasové a kulturní neporušenosti vyvoleného kmene. Jákob (a Dína) v pokojném soužití, spolupráci a integraci. Obyvatelé Šekemu důvěřovali, že najdou bezpečí v přijetí stanovených podmínek míru. Synové Jákobovi důvěřovali, že své bezpečí uchovají pouze obranou proti integraci do početně i vojensky silnějšího kmene. Dína v celém tom střetu hraje vlastně jen okrajovou roli. Ideologicko-politický střet byl nevyhnutelný. Čekal jen na vhodnou záminku a příležitost.

---

<sup>375</sup> Srov. BECHTEL: What if Dinah is not Raped?, s. 34-36.



Skutečný střet se odehrál mezi Jákobem a jeho syny. Podle Claudie Campové dokonce Dína překročila hranice své kmenové identity „se souhlasem svého otce jako přiměřený úkon překračování hranic, spíše než jejich porušení... Jákobova koupě pozemků pro oltář od synů Šekemova otce Chamóra (Gn 33,19-20)... navíc anticipuje dohody vyjednané později s Chamórem jako součást svatební smlouvy“.<sup>376</sup>

Naproti tomu synové vycházejí ze skutečnosti, že Šekem je cizinec, Chivejec, a jako takový patřil mezi národy, které dle Dt 7,1-5; 20,16-18 rozhodně měly být »zcela vyhlazeny« a jistě ve smyslu tohoto nařízení nebylo přípustné uzavírat s nimi sňatky, neboť čteme: „Neuzavírej s nimi smlouvu a neslituj se nad nimi. Nespřížňuj se s nimi, nedávej svou dceru jeho synu a neber jeho dceru pro svého syna (srov. Gn 34,9!). Jinak odvrátí tvého syna ode mě, budou sloužit jiným bohům, Hospodinův hněv vzplane proti vám a rychle tě vyhladí.“ Kdo je tedy v právu? Nebylo nakonec právo a požadavek Hospodinova Zákona na straně Jákobových synů? Exogamie neboli sňatky s cizinci, byly po celou dobu existence Izraele velkým kamenem úrazu. Dokonce podle Kunina by si bratři Díny mohli na ni dělat nárok v rámci ideálu endogamických sňatků, „podle kterého by jim (přinejmenším mytologicky) náležela jako manželka. Ve skutečnosti jsou však stejně nepřijatelní partneři pro sňatek“, jako cizinec Šekem.<sup>377</sup>

Jiným možným pohledem je přístup feministický, podle kterého největším zločinem na Díně bylo omezování jejího pohybu, odnímání práva na slovo, činění neviditelnou, jednání s ní jako s věcí na základě perspektivy jejich bratří.<sup>378</sup> Tuto perspektivu však nesdílím, a proto ji nebudu dále rozvíjet.

Překvapivým paradoxem je, že „pokud žena, která nebyla provdaná nebo zasnoubená, byla připravena o panenství, nikdy to dle Zákona nemohlo být nedovolené či nezákonné. Biblický Izrael v této věci zjevně sdílel hodnoty starého Předního Východu - Sumeřanů, Babyloňanů, Chetitů a Asyřanů“.<sup>379</sup> Všechny myslitelné případy deflorace byly Zákonem předvídaný a řešeny.

---

<sup>376</sup> CAMP Claudia V.: The (E)strange(d) Woman in the Land. Sojourning with Dinah, in: IDEM: Wise, Strange and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series; 320), Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, s. 284 (279–322).

<sup>377</sup> Srov. KUNIN Seth Daniel: The Logic of Incest. A Structuralist Analysis of Hebrew Mythology (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series; 185), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995 (citováno dle CAMP: The (E)strange(d) Woman, s. 291).

<sup>378</sup> Srov. WOLDE Ellen van: The Dinah Story. Rape of worse?, in: Old Testament Essays 15/1 (2002), s. 225–239.

<sup>379</sup> ROFÉ Alexander: Defilement of Virgins in biblical Law and the Case of Dinah (Genesis 34), in: Biblica 86 (2005), s. 369 (369–375).

„Když muž svedl svobodnou nezadanou dívku, musel nyní »svést« i jejího otce a získat dovolení ke sňatku (Ex 22,15-16). Když muž přinutil děvče k sexu, je nucen si ji ponechat jako svou ženu bez možnosti rozvést se s ní (Dt 22,28-29). Vždy navíc musí zaplatit věno jako cenu za nevěstu. V obou případech se jedná o formu zrcadlové odplaty. Co je však důležité, nejedná se o hrdelní zločin. Náprava je možná.“<sup>380</sup>

Co však v našem příběhu hraje klíčovou roli, to je praxe obřízky. Obřízka byla v Gn 17,9-14 předepsána jako znamení Hospodinovy smlouvy s Abrahamovou rodinou po všechny jeho generace. „Neobřezaný mužského pohlaví, který si nenechá odříznout maso své předkožky, bude vyříznut z lidu Izraele a vyhlazen pro porušení smlouvy“ (Gn 17,14).

Nicméně je třeba si všimnout dvou problémů, spojených s tímto místem. Sára nikdy nebyla obřezána, a přesto byla účastnicí smlouvy s Abrahámem, přinejmenším jako manželka a účastnice procesu plodnosti (Gn 17,15-16), neboť i jí Bůh změnil jméno (Gn 17,15). Druhý problém je, že obřezán byl i Ismael, který byl synem cizinky (Gn 17,23) a obřezání byli také ti, které Abrahám koupil za peníze od cizince (Gn 17,27). Krom toho podle svědectví Jeremjáše a Ezechiela obřízku praktikovali také Egypťané, Edómci, Amónci, Moábci (a také Arabové a Féničané<sup>381</sup>) (Jr 9,25-26; Ez 32,21-32). Sama obřízka bez vědomého přijetí Smlouvy tedy nebyla takovým, co by z Izraele činilo vyvolený národ!

Volker Wagner dokonce prohlašuje: „Až do poexilní doby (mužská) obřízka nebyla v Izraeli široce praktikována ani neměla žádný náboženský nebo specificky kultovní význam. Teprve až v pozdních textech Starého zákona, datovaných na konec prvního tisíciletí př. Kr. (Kaz, Ezd, Est, Júd), je dosvědčena její teologizace, a zvláště pak sakralizace, které vedly k všeobecnému rozšíření praxe obřízky v judaismu (a islámu).“<sup>382</sup> Jak však vyplývá z Jeremjáše, mnohdy byla obřízka pouze bezobsažným znakem příslušnosti k národu: „Hle, přicházejí dny, je výrok Hospodinův, kdy potrestám všechny, kteří se obřezávají, a přesto jsou neobřezaní“ (Jr 9,24: ČEP).

John Goldingay dokonce prohlašuje: Jsme sice přesvědčováni, „že obřízka je neodmyslitelným znakem příslušnosti (muže) k vyvolenému národu (Ex 12,44.48; Lv 12,3). Avšak nikde není jasně řečeno proč. Ve skutečnosti není jasné, zda obřízka je znamení pro Boha, nebo znamení pro její příjemce, nebo snad obojí (osobně se kloním k poslednímu z názorů).“<sup>383</sup>

---

<sup>380</sup> Srov. IBIDEM, s. 369.

<sup>381</sup> RUWE Andreas: Beschneidung als interkultureller Brauch und Friedenszeichen Israels. Religionsgeschichtliche Überlegungen zu Genesis 17, Genesis 34, Exodus 4 und Josua 5, in: Theologische Zeitschrift 64/4 (2008), s. 309 (309–342); STEIN Heinrich: Herodoti Historiae, Berlin: Weidmann, 1869–1871, sv. 2, č. 35–37.104.

<sup>382</sup> WAGNER Volker: Profanität und Sakralisierung der Beschneidung im Alten Testament, in: Vetus Testamentum 60 (2010), s. 447 (447–464).

<sup>383</sup> GOLDINGAY John: The Significance of Circumcision, in: Journal for the Study of the Old Testament 88 (2000), s. 5 (3–18).

Jelikož hlavním obsahem Božích příslibů a Smlouvy s Hospodinem byla plodnost, je tedy logické, když je na znamení vstupu do Smlouvy poznamenán orgán plození. Z toho důvodu také lze předpokládat, že původně byla obřízka, ve shodě s egyptskou praxí, udílána až pohlavně dozralým mužům, schopným plození, a nikoli nedospělým kojencům.

Z hlediska našeho tématu je pozoruhodné, že „obřízka je znamením plodnosti, mužnosti, zralosti a genealogie... obřízka znamená ukáznění aktu prokreace (Gn 17)... a navíc to byl rituál, který dosvědčoval mužovu důvěru v širší komunitu, neboť tím, že dává svého syna obřezat, jednak uvádí do nebezpečí synův reprodukční potenciál (v případě, že by operace skončila špatně) a současně ho i uskutečňuje (pokud je obřízka účinná).<sup>384</sup>

Podle Herodota „byla obřízka domovem u Kolchů, Egyptanů a Etiopanů. Později ji převzali Féničané a Syřané a stejně tak Makroni a nakonec i Židé. Zvyk obřízky byl u Egyptanů praktikován kvůli čistotě“.<sup>385</sup>

**Dílčí závěr:** S ohledem na text Exodu (Ex 12,43-48), kde je obřízka stanovena jako podmínka pro účast cizinců a otroků na slavení Paschy, nesměl jít z Paschy žádný »ben nēkar« (syn cizince: Ex 12,43), »tôšāb wəšākîr« (přistěhovalec ani nádeník: Ex 12,45), tj. »wəkol ‘ārēl« (nikdo s předkožkou: Ex 12,48). Lze předpokládat, že pokud někdo byl obřezán a přizván k hostině, stal se také proselytou, neboť se domnívám, že nebylo myslitelné, aby vrcholný obřad vyjadřující náboženskou identitu žida, byl slaven za přítomnosti jinověrců.

Je zřejmé, že výše vyjmenované skupiny (Ex 12,43-48) byli lidé žijící dlouhodobě na území Izraele a akceptovaní pro ochod a občanské soužití. U obyvatel Šekemu tomu však tak nebylo.

V případě Díny lze snad hovořit o opovážlivém spoléhání na Boží ochranu, tj. o nemístné důvěře v Boha. Také v případě obou krvelačných bratří lze však hovořit o opovážlivém spoléhání na Boha, kterého nijak nekonzultovali, a přece uchopili spravedlnost do svých rukou. Jejich důvěra byla pouhou sebedůvěrou.

---

<sup>384</sup> GOLDINGAY: The Significance of Circumcision, s. 8.

<sup>385</sup> STEIN: Herodoti Historiae, sv. 2, č. 37.104.

Pozornému čtenáři dějin patriarchů jistě neunikne, že se zde vlastně opakuje historie jejich otce Jákoba. Tak jako si Jákob lstí přivlastnil prvorozenectví,<sup>386</sup> aby se pak stal štvancem a nikdy se nemohl ujmout vlády nad bratrem, tak se zase nyní Šimeón a Lévi lstí zmocňují životů a majetku nepřátelského města, aby uvedli svůj kmen do nepřátelství okolních národů a sami ztratili nárok na vůdcovství.

Obyvatelé Šekemu právem důvěřovali dohodě s váženým patriarchou. Jak se však ukázalo, spoléhání na člověka bývá proradné. Jákob nemohl ručit za jednání svých synů, kteří zmařili započatou dohodu. Důvěra obyvatel Šekemu v bezpečí plynoucí z přijetí obřízky se ukázala jako pošetilá.

---

<sup>386</sup> Podrobně na toto téma HŘEBÍK Josef, in: *Lest cestou k požehnání*, Praha: Karolinum, 2001.

## 2.7 Důvěra jako osobní důvěryhodnost (řec. »pistis« / heb. »'ēmun«)

### 2.7.1 Dt 32,20

- „I řekl: Tvář svou před nimi skryji a budu hledět na jejich konce; jeť to pokolení zvrhlé, synové, na něž **nelze se spolehnout**“ (HBČ). (*nespolehliví = nelze jim důvěřovat*)
- wajjō'mer 'astîrā<sup>h</sup> pānaj mēhem 'er'e<sup>h</sup> mā<sup>h</sup> 'aḥ<sup>a</sup>rîṭām kî dôr tahpukōt hēm mā<sup>h</sup> bānîm lō' 'ēmun bām
- kai eipen apostrepsō to prosōpon mou ap' autōn kai deiksō ti estai autois ep' eschatōn hoti genea eksestrammenē estin yhioi hois ouk estin **pistis** en autois

Subjektem nedůvěry je tu sám Bůh. Objektem Boží nedůvěry jsou tu Izraelité. Závěr, že člověk jako partner je nespolehlivý, nezní z Božích úst překvapivě. K témuž závěru totiž dochází například i obyvatelé města Šekemu v předchozím úryvku.

Výraz »ouk pistis« / »lō' 'ēmun« je hapax legomenon, pokud nebudeme brát v úvahu mimokanonickou knihu Septuaginty Ódy (2,1-43), kde je celý text Dt 32,1-43 doslova převzat. Teologii tohoto řetězce tak, bohužel, nemáme s čím porovnat. Určitou paralelu nabízí pouze Jr 15,18b: „ginomenē egenēthē moi hōs hydōr pseudēs ouk echon pistin“ / „hājō tihje<sup>h</sup> lî kēmō 'akzāb majim lō' ne'<sup>e</sup>mānū“ (stal se mi věru jako zrádný potok s šálivými vodami!) (ČJB).

Určitou pomocí je také text Targumu Onkelos k tomuto verši: „wa'əmar 'asalēq šəkîntî minhôn galē qadāmaj mā' jhê bəsōpəhôn 'arē dārā' də'ašnî 'īnūn bənajā' dəlēt bəhôn hēmānū“ (A řekl: Odejmu svou *šekinu* od nich, odkryji přede mnou, co bude na jejich konci, neboť jsou pokolení odvrácené, synové, v nichž není věrnost).<sup>387</sup>

Všimněme si typické eliminace antropomorfismů v targumu. Místo »Boží tváře« tu nacházíme jen »Boží přítomnost« (šekina). Synovský dialog s Bohem patří k právům věřícího, takže jeho trestem není pouze skrytí tváře (jakoby hra na schovávanou), ale přímo zánik Božího přebývání mezi jeho lidem (zboření Jeruzalémského chrámu).

Je tu vlastně naznačeno, co nacházíme výslovně v komentáři církevního otce Klementa Alexandrijského: „V srdcích těch, na něž hledí tvář Páně, je pokoj a radost. Avšak ti, od kterých se Bůh odvrátí, jsou otevřeni pro zlo. Bůh netouží hledět na zlo, protože je dobrý, jestliže však odhlédne, zlo spontánně narůstá, protože lidé jsou nevěrní.“<sup>388</sup>

<sup>387</sup> Dt 32,20, in: SPERBER: The Bible in Aramaic.

<sup>388</sup> LIENHARD-ROMBS: Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy (Ancient Christian Commentary on Scripture, OT 3), s. 334; WOOD Simon (ed.): CLEMENT: Christ the Educator, New York: Fathers of the Church, 1954, kniha 1, kapitola 8, text od řádku 70.

Vysvětlení zdánlivého rozdílu v textu mezi Masoretským textem a Targumem Onkelos podává americký specialista na semitské studie Mitchell Dahood ve svém článku z roku 1973.<sup>389</sup> Hebrejský výraz »'astîrâ<sup>h</sup>« (Dt 32,20), běžně překládaný jako »skryji«, chápe jako konjugaci s t-infixem sloves »swr« (odvrátit se) podle vzoru kořene »hpk« (obrátit se), který má také tvar »thpkt« (odvrátit se). Je však otázkou, zda taková konjugace v hebrejštině skutečně existovala. Pokud ano, tak byla velmi vzácná, protože i v našem případě považoval autor za vhodné blíže vysvětlit obsah fráze »dôr tahpukôt« dodatkem »jimž nelze důvěřovat«.

Jak trefně poznamenává Duane L. Christensen, kořen »hpk« (otočit, převrátit) mívá v Hebrejské bibli dvojnásobný význam. Pěkně je to vidět na Jonášově poselství pro město Ninive. Jonáš říká, že město bude »převráceno« (nhpkt, Jon 3,4) a má tím na mysli, že bude zničeno. Avšak Bůh dá poselství beze změny textu jiný význam v tom smyslu, že město se obrátí.<sup>390</sup>

Tentýž dvojitý význam můžeme předpokládat i zde, v této Mojžíšově písni na oslavu Boží moci a svatosti (Dt 32,1-43). Izrael je prezentován jako »zvrácené pokolení« (dôr tahpukôt), kterému se nedá důvěřovat, protože porušilo věrnost Hospodinu (srov. Dt 32,15-18). „Ačkoli Bůh zůstal věrný (Dt 32,4), nevěrnost a nedůvěryhodnost jeho synů jej od nich oddělily, neboť oni zaměnili živého Boha za »Ne-Boha« (Dt 32,17) a neživé modly (32,21). Důsledek tohoto rozhodnutí byl nevyhnutelný. Jestliže chtěli skládat svou důvěru v »Ne-Boha«, musejí nutně zakusit Boží soud z rukou »Ne-lidu« (tj. od pohanských národů).<sup>391</sup> Text je však současně nesen nadějí, že Boží trest povede k očištění země od nedůvěryhodného lidu, takže jednou opět nastane stav, kdy Bůh „zjedná právo svému lidu..., odplatí svým protivníkům a své zemi i svému lidu daruje smíření“ (Dt 32,36.43).

Gunther Wolf Plaut komentuje, že „šědîm« z Dt 32,17 je nejlépe přeložit jako »polobozi« (démoni, životní síly), jimž dle Ž 106,37 byly přinášeny lidské oběti. Slovo je akkadského původu (šedu) a označuje tam dobrého a přátelského ducha, ochrannou moc.<sup>392</sup> Lze ho však také vztahovat k arabskému »sa'd« (štěstí), ze kterého vzniklo »sajîd« (pán)<sup>393</sup>. Je domnělá přátelskost těchto démonů důvodem, proč v ně vkládat svou důvěru?

<sup>389</sup> DAHOOD Michel: Northwest Semitic Notes on Dt 32,20, in: *Biblica* 54 (1973), s. 405 (405–406).

<sup>390</sup> CHRISTENSEN Duane L.: Narrative Poetics and the Interpretation of the Book of Jonah, in: FOLLIS E.R. (ed.): *Directions in Biblical Hebrew Poetry* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; 40), Sheffield: JSOT Press, 1987, s. 29–48.

<sup>391</sup> CRAIGIE Peter C.: *The Book of Deuteronomy* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1976, s. 384.

<sup>392</sup> PLAUT Wolf Gunther: *Dewarim / Deuteronomium*, Gütersloh: Kaiser, 2008 (dále jen **PLAUT: Dewarim**), s. 328, pozn. 17.

<sup>393</sup> Srov. šědu(m), in: AHW, sv. 3, s. 1208; سيدة/سادة, in: KROPFITSCH Lorenz: *Handwörterbuch Arabisch-Deutsch*, Berlin: Langenscheidt, 2003, s. 273.

Řetězec: »skryji před nimi svou tvář« (Dt 32,20) se kromě tohoto místa nachází ještě v Dt 31,17; Iz 8,17, Mi 3,4 a na různých místech v žalmech (např. Ž 30,8). „Tora říká, že Bůh nemá soucit, nýbrž se skrývá, když Izrael hřeší. To znamená, že je pro Izrael nedostupný jako pomocník v jeho utrpení. Z hlediska knihy Deuteronomium je již národní přestoupení a jeho následky minulostí, a tyto úryvky se tedy snaží Boží nečinnost vysvětlit.“<sup>394</sup>

Podobně i Wolfram Herrmann komentuje: „Obsáhlá báseň (Dt 32,1-43) kriticky vzpomíná na uplynulé dějiny a formuluje nedobry soud o stavu Židů své doby. Ačkoli je literárně zasazena a proklamována jako Mojžíšova řeč, připojuje se tzv. Mojžíšova píseň k hodnocením, které nahlas zazněly po zániku státu Juda a exil je tedy nutno chápat jako »terminus post quem«.“<sup>395</sup>

Podle Otto Eißfeldta „text Dt 32,1-43 a také Ž 78 reagují na problém střetu s Pelištejci. Nepřátelství Pelištejců zakusily zvláště kmeny v centrální hornaté oblasti země“.<sup>396</sup> Proto se domnívá, že Mojžíšova píseň vznikla jako rozvinutí příběhů o arše úmluvy, popsaných v 1 S 4 během jedenáctého století př. Kr. v oblasti středopalestinských kmenů.

Pieter Venter proto s odvoláním na Eißfeldta uzavírá: „V Deuteronomiu tedy máme co do činění se severskou písní z centrální oblasti Palestiny. Rovněž v Ž 78 je užita severní tradice. Původní tradice ze svatyně v Šílu je zde aplikována na Jeruzalémský chrám s cílem vyjádřit jeho autoritu.“<sup>397</sup>

Je tedy zřejmé, že podle Eißfeldtovy hypotézy můžeme tvrdit, že v obou případech byly starší baalovské tradice pocházející z hornatých centrálních oblastí severně od Jeruzaléma znovu použity a aplikovány na pozdější události týkající se Jeruzaléma. „Myšlenkový materiál »Mojžíšovy písně« v Dt 32,1-43 byl později použit i při kompozici textů jako Ezd 9, Neh 9 a Da 9.“<sup>398</sup> Máme tedy co do činění s přepracováním pohanských textů, které původně byly součástí nežidovského kultu a cizího systému náboženské důvěry.

---

<sup>394</sup> PLAUT: Dewarim, s. 320.

<sup>395</sup> Das Ende staatlichen Eigenlebens, in: HERRMANN: Theologie des AT, s. 163.

<sup>396</sup> EISSFELDT Otto: Das Lied Moses Deuteronomium 32,1-43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse; 104/5), Berlin: Akademie-Verlag, 1958, s. 42.

<sup>397</sup> VENTER Pieter M.: Northern Traditions in Second Century BCE Literature, in: Old Testament Essays, 16/2 (2003), s. 472 (464–488).

<sup>398</sup> IBIDEM, s. 472.

Podle Roberta Fornary „lze rozlišit čtyři základní kontexty pro správnou sémantiku výrazu »str [Hif<sup>il</sup>] + pānîm«:

**a)** jako **výraz Božího hněvu a trestu** (Dt 31,17.18; 32,20; Iz 8,17; 54,8; 59,2; 64,6; Ž 27,9; 30,8; Jr 33,5; Ez 39,23.24.29; Mi 3,4);

**b)** jako **označení pro zapomnění nebo nepřítomnost Boha**, který je tak hluchý k prosbám a nedbá o lidské těžkosti (Ž 10,3.11; 13,2; 22,25; 44,25; 69,18; 88,15; 104,29; 143,7; Jb 13,24);

**c)** jako **znamení odpuštění** (ve smyslu nehledět již na lidský hřích: srov. Ž 51,11);

**d)** jako **odkaz na transcendenci a všemohoucnost Všemohoucího** (Jb 34,29): Výraz se takto objevuje v negativní formě, když Bůh slibuje, že už neskrýje svou tvář (Ez 39,29), nebo člověk prosí Boha, aby se neskrýval (Ž 22,25; 69,18; 102,3; 143,7)<sup>399</sup>.

V našem případě zřejmě musíme myslet na možnost a). Bůh odvrací svou tvář, aby nebyl mlčícím spoluvíníkem nevěrnosti Izraele. Jeho všemohoucnost naráží na své meze dané respektováním svobody svědomí vyvoleného národa. Pokud Bůh nechce nahradit láskyplnou nabídku pomoci vměšováním a manipulací, musí si uchovat svou transcendenci.

**Dílčí závěr:** Důvěra, o které je řeč v tomto verši, je úzce spojena s příkazem jedinství kultu a náboženského příklonu, jak je požadován prvním přikázáním Desatera. Existence falešných kultů má za následek ztrátu Boží přítomnosti jak duchovně, tak i materiálně v podobě zániku chrámové bohoslužby v Jeruzalémě. Boží odvrácení jako výraz hněvu v sobě však obsahuje budoucí odvrácení Boha od viny Izraele, a tedy odpuštění a obnovení existence národa a státu.

---

<sup>399</sup> FORNARA: *Visione contraddetta*, s. 81–82.



## 2.8 Důvěra jako mlčenlivá podřízenost (řec. »peithein« v pf. / heb. »ḥsh«)

### 2.8.1 Dt 32,37

- „Tu řekne: Kde jsou jejich bohové, skála, u níž hledali **útočiště**?“ (ČJB). (*tj. již důvěřovali*)
- wə'āmar 'ê 'elōhēmô šûr **ḥāsājû** bô
- kai eipen kyrios pou eisin hoi theoi autōn eph' hois **epepoitheisan** ep' autois?

Subjektem nepatřičné důvěry jsou zde Izraelité. Jejím předmětem jsou pohanští bohové. Tyto verše jsou, podobně jako předchozí úryvek, součástí tzv. Mojžíšovy písně (Dt 32,1-43), která velebí moc Boha Izraele, jediného pravého Boha.<sup>400</sup> V hrubých rysech tedy o nich platí všechno, co bylo napsáno výše.

Až do konce 18. století A.D. bylo Mojžíšovo autorství považováno za nepochybné. „Dnes však již většina badatelů považuje text za »vaticinium ex eventu« neboli zpětné proroctví, teologicky zpracovávající útoky Aramejců v 9. století, Asyřanů v 8. století a Babyloňanů v 7. a 6. století př. Kr. Jiná skupina badatelů zde vidí zachycen střet mezi Židy a Samaritány, počínající v 5. stol. př. Kr.“ Text dle tohoto náhledu čerpá inspiraci v četných žalmech a poetických textech Hebrejské bible. Opět jiný směr v tomto textu vidí přebásnění Jákobova požehnání z Gn 49, vzniklé v poslední třetině 7. stol. př. Kr.<sup>401</sup>

Kromě výše řečeného stojí za zmínku názor G. Ernesta Wrighta, který text písně považoval za popis Hospodinovy soudní pře (heb. »rīb«) ve věci Smlouvy s Izraelem, jejímiž svědky jsou nebe a země a v němž by verše 19-29 tvořily soudní výrok o trestu.<sup>402</sup> Tento názor je však dost ojedinělý, a proto se jím nebudu zabývat.

Plausibilnější se jeví studie Matthew Thiessena, který prohlašuje, že „pro rozličné prvky Mojžíšovy písně nenacházím jiné vysvětlení než jen to, že se musely zrodit v kontextu liturgické bohoslužby. Už sama skutečnost, že Dt 32,1-43 je nazváno »haššîrâ<sup>h</sup>« (píseň: Dt 31,30), naznačuje nějaké liturgické užití této pasáže. Avšak to není jediná známka liturgického užití této písně. Snad nejvíce bije do očí nezvykle četné střídání gramatických osob, ukazujících na Izrael, k němuž dochází během písně. To jistě vyžaduje nějaké vysvětlení“.<sup>403</sup>

<sup>400</sup> ČJB, s. 295, pozn. a.

<sup>401</sup> Srov. EISSFELDT: Einleitung in das Alte Testament, § 34, s. 302.

<sup>402</sup> WRIGHT G. Ernest: The Lawsuit of God. A Form-Critical Study of Deuteronomy 32, in: ANDERSON Bernhard W.–HARRELSON Walter (eds.): Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg, New York: Harper & Brothers, 1962, s. 26–67.

<sup>403</sup> THIESSEN Matthew: The Form and Function of the Song of Moses (Deuteronomy 32:1-43), in: Journal of Biblical Literature 123/3 (2004), s. 407–408 (401–424).

Ke změně mluvčího dochází také v obou mnou studovaných verších. Ve verši Dt 32,19-20 nacházíme přechod od vypravěče k Hospodinu: „Hospodin to viděl... Řekl: Skryji před nimi...“ Podobně ve verších Dt 32,36-37: „Vždyť Hospodin zjedná právo... Řekne: Kde jsou jejich bohové...“

Dále je tam v souladu s liturgickými písněmi množství příkazů a řečnických otázek, které předpokládají, že je přítomno nějaké shromáždění. Např. v Dt 32,39: „Nyní pohleďte, že já, já jsem to, a není Bůh mimo mně.“

Oba studované verše (32,20b a 32,37b) následují po pasáži recitované chórem a jsou vyslovovány pravděpodobně knězem nebo kultickým prorokem.<sup>404</sup>

Určité uznání hypotéz G. Ernesta Wrighta je však možné. I sám Thiessen navzdory kritickému postoji k Wrigtovi nakonec dochází k závěru, že „Mojžíšova píseň je hymnus užívající literární formy (fiktivní) soudní pře ohledně Smlouvy“.<sup>405</sup>

Za pozornost jistě stojí otázka příklonu Izraelitů k pohanským bohům, z nichž se zaměřím pouze na tři hlavní (o Melekovi blíže v kap. Cb). Podle Albrechta Alta slovo »'El«, a stejně tak i příslušné apelativum, označují pouze jakousi mnohost božstev vázaných na místo, čili tzv. »Lokalnumina«, která nejsou dostatečně schopna pohybu, aby mohla být průvodci patriarchů na jejich cestách, s výjimkou označení »'El šaddaj«, „který byl autorem kněžského spisu pozvednut na nositele průběžné náboženské linie, takže mohl být všude nablízku, a zcela ztratil původní vázanost na místo“.<sup>406</sup> Alt se přitom opíral o takové biblické doklady jako: »'ēl bêt'ēl« [z Bét-elu] (Gn 31,13; 35,7), »'ēl 'ōlām« [Věčný, z Beer-šeby] (Gn 21,33), »'ēl ro'î« [Vidoucí, na Jihu] (Gn 16,13), »'ēl 'eljôn« [Nejvyšší, bez udání místa] (Gn 14,18), »'ēl šaddaj« [Všemohoucí, bez udání místa] (Gn 17,1), »'ēl berît / ba'al berît« [Smlouvy, ze Sichemu] (Sd 9,4.46).

Avšak ještě téhož roku, kdy Alt uveřejnil svou stat', byly při vykopávkách v Ugaritu (Ras Šamra) nalezeny první hliněné tabulky s ugaritskými texty, které zcela změnilly náš pohled na božstvo jménem »'El«. Ukázalo se, že „»'ilu« byl v ugaritském náboženství hlavou velkého panteonu“. A zřejmě si k němu Izraelité uchovali respekt, protože „zatímco mezi Baalem (další z hlavních bohů ugaritského panteonu) a Hospodinem nalezneme ve Starém zákoně příkrý antagonismus, stěží bychom hledali stopy po rivalitě nebo střetech mezi Elem a Hospodinem“.<sup>407</sup>

<sup>404</sup> Srov. THIESSEN: The Form and Function of the Song of Moses, s. 417.

<sup>405</sup> IBIDEM, s. 421.

<sup>406</sup> ALT Albrecht: Der Gott der Väter, in: Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 3. Folge, Heft 12, Kohlhammer: Stuttgart 1929, s. 6.21.

<sup>407</sup> RENDTORFF Rolf: 'El als israelitische Gottesbezeichnung, in: Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft 106 (1994), s. 4 (4–21).

Ještě okatější je situace s božstvem, označovaným jako »Nebeská hostitelka, Ašera, Aštarta, Královna nebes apod.«. „Spolu s Baalem se jistě jedná o import božstev od národů, které Izrael porazil v Kenaánu (srov. např. Sd 1,1 – 3,5), nebo z astrálních náboženství okolních národů: např. Nebeská hostitelka, Královna nebes“.<sup>408</sup> U tohoto božstva si totiž můžeme všimnout i v samotné Bibli, že když v 1 Kr 18,19 Eliáš nechal shromáždit „na horu Karmel čtyři sta padesát Baalových a čtyři sta Ašeřiných proroků, kteří jídají u Jezabelina stolu“, v dalším textu již o Ašeřiných prorocích nic nečteme. Pobiti byli pouze proroci Baalovi (1 Kr 18,40)! Dost možná je to tiché svědectví o tom, že lidový kult Ašery byl až příliš silný, než aby mohl být snadno vymýcen, a byl tedy tolerován.

Saul M. Olyan v tom smyslu píše: „Kde v Hebrejské bibli vlastně najdeme polemiku proti Ašerám? Dovoluji si tvrdit, že tato polemika je omezena pouze na Deuteronomistickou historii nebo na materiály, které prozrazují vliv deuteronomistického jazyka a teologie. Chybějící zájem o Ašeru, jak se odráží v literárních památkách dalších izraelských kruhů bojujících proti Baalově bohoslužbě, svědčí o tom, že mezi těmito skupinami tento kultovní symbol nebyl považován za nelegitimní nebo nejahvistický.“<sup>409</sup>

**Dílčí závěr:** Výše citované verše tvoří teologický vrchol textu. Verš Dt 32,37 je bezpochyby ironický. Na základě historické zkušenosti má pokořenému Izraeli připomenout, že mu uctívání pohanských bůžků nepřineslo pomoc a bylo zcela neúčinné.

Hospodin Izraele je jediný Bůh, na nějž má smysl se spoléhat. Důvěra, ke které text vybízí, je vlastně připomínkou prvního příkazu Dekalogu. „Já Hospodin jsem tvůj Bůh... nebudeš mít jiné bohy vedle mne“ (Ex 20,2-3; Dt 5,6-7).

Aniž bych zde vstupoval do polemiky o případném přetrvávání kultu Ašery v předexilním Izraeli monarchické doby, mám za to, že starý Izrael se s otázkou monoteismu nikdy zcela nevyrovnal. Podobná náboženská kolísání jako v době královské totiž zaznamenáváme i v době helénismu, kdy Izraelité koketovali s jeho humanistickými ideály a kultem těla, což je v První knize Makabejských vyjádřeno větou: „kai epoiēsan heautois akrobystias kai apestēsan apo diathēkēs hagian kai ezeugisthēsan tois ethnesin kai eprathēsan tou poiēsai ton ponēron“ (1 Mak 1,15 [ČJB]: „Obnovili si předkožky, zapřeli svatou smlouvu a přidružili se k národům. Zaprodali se a páchali zlo“).

---

<sup>408</sup> HALPERN Baruch: The Baal (and the Asherah) in Seventh-Century Judah: Yhwh's Retainers Retired, in: BARTELMUS Rüdiger–KRÜGER Thomas–UTZSCHNEIDER Helmut: Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag (Orbis Biblicus et Orientalis; 126), Freiburg: Universitätsverlag, 1993, s. 115 (115–154).

<sup>409</sup> OLYAN Saul M.: Asherah and the Cult of Yahweh in Israel (Society of Biblical Literature Monograph Series; 34), Atlanta: Scholars Press, 1988, s. 3.

### 3 BIBLICKÁ DŮVĚRA VE SVĚTĚ PENTATEUCHU: SOUHRN

V této kapitole bych chtěl stručně shrnout poznatky o biblické důvěře, jak vyplývají z analýzy jednotlivých míst Pentateuchu.

Jak již jsem řekl na začátku, důvěra se obvykle chápe jako ryze subjektivní spolehnutí na slovo či pokyn nějaké osoby (v tomto smyslu i Bůh je osobou), jež nezahrnuje jiné aktéry než ty, kteří jsou jejím subjektem a objektem. V případě důvěry v Boha se mnohdy jedná o přesvědčení ve vyplnění lidsky neuskutečnitelného slibu a praktické spolehnutí, které důvěřujícímu člověku zjednává před Bohem zásluhy.

**Gn 4,26** O **Enóšovi** čteme, že mu nechyběla odvaha motivovaná důvěrou v Hospodina, a jako první začal (snad liturgicky) vzývat jméno Hospodinovo. Odměnou za to mu byla dlouhověkost a klidná smrt po naplnění svých dnů (Gn 5,11). Boha může oslovit jménem jen ten, kdo ho dobře zná. A dobře znát Boha je totéž jako žít ve svatosti, naplněn Božím Duchem. Spoléhat na Hospodina a vzývat jeho jméno je třeba v kontextu prvních kapitol Genesis chápat v konfrontačním duchu jako protiklad k životu Kainovců, kteří spoléhali na své řemeslné a obchodní schopnosti (Gn 4,17-24).

**Gn 15,6** Dalším rozvinutím je příběh praotce **Abrahama**. Ten měl díky důvěře v Boha odvahu začít novou kariéru v již pokročilém věku (srov. Gn 18,11). Díky své důvěře byl schopen vyměnit jistotu vlastnictví země za pouhý příslib země, od jejíhož převzetí ho dělila dlouhá doba života v izolaci mezi cizími národy. Důvěra v pokračování linie rodu skrze příslib legitimního potomka dala Abrahamovi odvahu schválit své ženě úmysl zapudit potomka sice legitimního, avšak nemanželského, přejít od mnohosti božstev k víře v Boha jediného a zavedením obřízky ve svém kmeni (Gn 17,23) přijmout za svůj nový, dosud neověřený, systém náboženských jistot.

**Gn 20,12** Navzdory dobré vůli trvalo velmi dlouho, než Abraham dokázal vyvodit **praktické důsledky** ze svého rozhodnutí a pochopit praktické požadavky své nové **víry**. Výmluvné svědectví o tom podává trojice textů (Gn 12,10-20; 20,1-17; 26,7-11), ve kterých Abraham z obavy o svůj život zapírá manželský poměr se svou ženou Sárrou, načež »jeho« Bůh k němu promlouvá skrze pohanské národy, o kterých se domníval, že „na tomto místě jistě není bázeň před Bohem“.

**Gn 45,26** Abrahamův vnuk **Jákob** vnáší do teologie biblické důvěry další důležitý prvek, který pak proniká celým Pentateuchem. Tím, že podvedl svého otce Izáka, odstartoval celou sérii podvodů v rámci vlastní rodiny. Jestliže Abraham polopravdou oklamává obávané mocné muže mimo svůj kmen, tak v případě Jáкова lstivost, vyjádřená i jeho jménem, směřuje proti vlastnímu bratrovi (Gn 27,1-29) a ve stáří se mu vrací jako bumerang od vlastních synů (Gn 37,31-33; 45,26). I když bratra nakonec požádal po dlouhé době o odpuštění a dostalo se mu ho (Gn 33,15), lavinu vzniklou porušením mravního tabu již nemohl zastavit. Jeden špatný příklad rodí desítky dalších opakování.

**Gn 34,25** Jedním z těchto opakování je podlý podvod Jákovových synů spáchaný na **obyvatelích Šekemu**. V případě Léviho a Šimeóna, kteří byli také ze strany matky pokrevními bratry Díny, narážíme na lstivou úkladnost, za kterou by se žádný mistr lži nemusel stydět. Za zmínku stojí, že při požadavku obřizky se nijak neodvolávají na svého Boha. Důvodem obřizky není jejich náboženství, ale pouhý nacionalismus, podle kterého je obřizka jedním z odlišujících rysů Izraelitů. Pozoruhodná na příběhu je vnitřní náboženská polarizace mezi Jákobem a jeho syny. Má být Izrael elitářským klubem? Nebo je naopak nositelem Božího stylu života pro všechny národy? V příběhu má Jákob poslední slovo. Kolik z jeho synů však po jeho smrti převzalo tentýž systém náboženské důvěry?

**Gn 35,17** Do řady »zbožných lží« v duchu patriarchů se řadí i porodní bába asistující **Ráchel** při porodu Benjamína. Stejně jako v obou předchozích případech, i zde si čtenář bezděky odnese poučení: „Člověku není radno věřit“. Porodní bábě jakožto profesionálce jistě nemohlo uniknout, že rodička umírá. Přesto v kritické chvíli odvede pozornost úplně jiným směrem, jako by chtěla říci: Měj důvěru v budoucí spravedlivou odplatu. Svůj úkol jako matka jsi splnila. Náhradou za (domněle) zemřelého Josefa jsi porodila jiného pokračovatele rodu. Zatímco matka se porodem vyčerpala a zemřela, její dítě jako by převzalo všechnu sílu od matky, protože z něj vzdeje rod nad jiné silný.

**Ex 4,1nn** Podobné schéma jako u Jáкова můžeme aplikovat i na **Mojžíše**. Jestliže Jákob nedůvěřoval svým synům, tak Mojžíš dokonce má problém důvěřovat samému Bohu (Ex 4,1) a vzápětí se mu to vrací jako mnohonásobná ozvěna v podobě nedůvěry a věčného reptání od lidu, který mu Hospodinem svěřen do jeho vedení. Lid však překvapivě mnohdy prokazoval větší důvěru v Hospodina, než jejich bázlivý vůdce (Ex 4,31). Povzbuzující na celém vyprávění o exodu je však skutečnost, že Hospodin má velké **pochopení pro bázlivost** a touhu po poskytnutí pádných argumentů pro její zdolání, takže trpělivě naslouchá Mojžíšovi a poskytuje mu na jeho žádost tři výmluvná znamení, která mají dodat přesvědčivosti jeho poslání (Ex 4,2-9). Na druhé straně však Bůh nemá pražádné pochopení pro Mojžíšovu snahu vyvléci se ze služby, pro kterou jako prorok byl vyvolen (Ex 4,13; 5,22). Prorok smí žádat Boha o pomocné prostředky. Nesmí však odmítat poslušnost a říkat »ne«.

**Ex 14,13** Podobně jako o vyvoleném proroku to však platí i o **vyvoleném lidu**. Z verše Ex 14,13 se dozvídáme, že důvěra může mít také podobu rezignace na veškerou obrannou aktivitu a složení důvěry v ochranu Boha, který Izrael vyvolil, vyvedl z Egypta, převedl pouští a nyní ho také zachrání. Narážíme zde na významný teologický pojem »mlčenlivého přihlížení«: „Hospodin bude bojovat za vás a vy budete jen mlčky přihlížet“ (Ex 14,14). Na tomto místě je pozoruhodné, že Hospodin působí zázrak zcela sám. Také Mojžíš je v zásadě jen jedním z přihlížejících. Důvěra se zde objevuje ve spojení s »životem«, jako alternativa k návratu do egyptského otroctví, které je chápáno jako stav »smrti«. Důvěra, o které se mluví u příležitosti přechodu Rákosovým mořem, je však současně odklonem od víry Egypta a příklonem k doposud málo známému Bohu, který svou mocí pokořil boha Re-slunce, jehož ztělesněním je farao.

**Ex 14,31** Jako ukázková typologie pro psychologickou strukturu **procesu vzniku důvěry** může sloužit text Ex 14,30-31. Čteme zde, že: Hospodin lid *zachránil, prokázal* (svou velkou moc), načež Izraelité to *uviděli*, byli naplněni *bázní*, a *uvěřili* Hospodinu i jeho služebníku Mojžíšovi (tj. byli naplněni důvěrou).

**Ex 19,9** Z rozboru verše Ex 19,9 je zřejmé, že **důvěra v Hospodina a v jeho mluvčího** jsou dvě propojené nádoby. Kdykoli lid zpochybňuje osobu Bohem ustanoveného vůdce a přiměřenost jeho pokynů, je to ze strany Boží interpretováno jako absence víry a důvěry vůči samotnému Hospodinu. Bůh však neodmítá stále znovu podpírat Mojžíšovu autoritu viditelnými projevy své moci a akusticky a vizuálně hrozivými důkazy své svrchovanosti. Zatímco Ex 14,31 je přijetím Hospodina za ochránce, vysvoboditele a vůdce v boji, při zjevení na Sínaji (Ex 19) jde nejen o uznání Boha, ale především o přijetí pravosti poslání jeho služebníka Mojžíše.

**Ex 20,20** Náboženské tříbení přechodem Rákosového moře teprve začalo. Ve verši Ex 20,20 jsme svědky toho, že Bůh podrobuje svůj vyvolený **lid zkouškám**, aby jej protřibil a upevnil ve vědomí, že účinnou pomoc může očekávat jedině od Hospodina a že tedy jedině v něj je třeba skládat svou důvěru. Důvěra zde, stejně jako v Ex 14,13, chápána jako absence strachu. Narozdíl od lokálních božstev, Bůh Izraele provází svůj lid na všech jeho cestách. Na mnoha místech bere na sebe vysloveně mateřské rysy. Bezpečí nalezne jedině ten, kdo se s důvěrou odevzdá do bezpečí Boží náruče (Nu 11,12). O tom, kdo má strach se vydat do Božích rukou, platí bezpochyby slova Jóbova: „Vytržen z bezpečí svého stanu musí kráčet v náruč Krále hrůzy“ (Jb 18,14 [ČEP]).

**Lv 25,18n** Kniha Leviticus do důsledků rozvíjí princip **zástupné role Zákona**. Jestliže v Dt 26,66 jsou s poslušností Zákona spojeny tytéž odměny a tresty jako s poslušností Mojžíšovi, tak zde v Lv 25,18-19 je Zákone dokonce takřka personifikován: „Budete-li provádět nařízení... budete přebývat v bezpečí“. Je sice pochopitelné, že za sankcemi nebo odměnami stojí jednání samého Boha, jenže si musíme položit otázku, zda je možné, aby výsostně transcendentní Bůh byl takto těsně provázán s literou Zákona sepsaného člověkem (byť pod Božím vedením) a s jednáním nutně chybujeících a hříšných lidí. Obávám se, že jedna ze dvou premis musí zemřít: buď se vzdáme Boží transcendence (a to patrně nechceme), nebo musíme opustit myšlenku, že Boží příklon k Izraeli by mohl být podmíněný. Zdá se zřejmé, že Boží starostlivost o svůj lid je nepodmíněná a stálá. To jen jeho lid se může nedůvěrou vzdálit od svého Boha a zakusit soužení, vyplývající ze skutečnosti, že Bůh je vzdálen.

**Lv 26,5** Bezpečí, plynoucí z **požehnání na základě zachování Zákona**, má také své praktické důsledky. V tomto verši nacházíme teologii, podle které skutečný mír není pouze klid zbraní, nýbrž také harmonický vztah s přírodou, a tudíž hojná úroda.

**Nu 11,12** Mojžíš se ve svém údělu mnohokrát dostává na samu **hranici svých schopností**. Skutečným důvodem jeho obtíží však není to, že by Boží očekávání, na něj kladená, byla nepřiměřená a přehnaná. Pravým důvodem jeho obtíží je, že místo důvěry v Hospodina stále více problémů chce řešit sám. To je zřetelně vidět na verši Nu 11,12, kde na legitimní křik lidu nelze utišit jinak než zázrakem. Hospodin, který uměl překonat sílu egyptského vojska však také umí zajistit výživu pro svůj lid a utišit jeho hříšnou žádostivost.

**Nu 14,11** Případ **Kálebovy** věrnosti v Nu 13,1 – 14,45 (srov. Dt 9,23) ukazuje ještě jeden aspekt spojený s důvěrou. Tak jako její absence nutně vede člověka do neštěstí, její výjimečná přítomnost nezůstane bez z Boží strany bez ohlasu. Mínění většiny rozhodně není dobrým ukazatelem pro správnost jednání. Cizinec Káleb (srov. Gn 36,10-11) se však řídil bázni Boží, nepřestal Bohu důvěřovat, i když věděl, že průnik do obsazené země bude obtížný, a dostalo se mu za to odměny v podobě započtení mezi předáky Izraele v době po obsazení země (Nu 14,20-24). Tato epizoda rovněž ukazuje, že není každé rozhodnutí stejně závažné. Zatímco jindy reptání lidu končilo jen napomenutím nebo symbolickým trestem, ve chvíli, kdy je v sázce úspěch a smysl celého exodu, je několikanásobná vzpoura nekompromisně trestána smrtí jejich původců (Nu 16,20.32-33; 17,9-14). Zatímco důvěra v Boha je ctností, neopodstatněná sebedůvěra (= pýcha) je zločinem, který volá po trestu.

**Nu 20,12** Nebezpečí ztráty důvěry se nevyhnul ani velký vůdce. Samotnému Mojžíši se jeho **nedostatek důvěry stal fatálním**. Musel si, spolu se svým bratrem, vyslechnout bolestivý soud: „Protože jste mi nevěřili, když jste měli před syny Izraele dosvědčit mou svatost, neuvedete toto shromáždění do země, kterou jim dám“ (Nu 20,12 [ČEP]). Exegeté se přou, v čem přesně spočívalo Mojžíšovo selhání u vod Meriby a jakým způsobem byl do viny zatažen i jeho bratr Áron. Návrhů je tolik, co autorů. Nicméně jedno je nepochybné. Podstatou selhání byla absence důvěry v Hospodina. Boží výtka Mojžíšovi a Áronovi byla však zřejmě decentní a »mezi čtyřma očima«, protože jak přesvědčivě ukázal Blažej Štrba, Izraelité, kteří byli svědky zázraku vyvedení vody ze skály si ani neuvědomili, že jejich vůdce selhal a byl potrestán. A dokonce i sám Mojžíš zřejmě došel plného pochopení své chyby až v Dt 32,51!

**Dt 1,32n** Z veršů Dt 1,32; 9,23 vyplývá, že významným prvkem náboženského života je **historická paměť**. Ne nadarmo se v liturgii některé věci opakují stále dokola, aby se dostaly do podvědomí a staly se součástí myšlení věřícího člověka. Zapomenout na Boží dobrodiní potažmo znamená ztrácet důvody pro důvěru k Bohu.

**Dt 12,10** Verš Dt 12,10 nás přesvědčuje o tom, že jediným zdrojem bezpečí pro Izrael je **důvěrný vztah k jeho Bohu**. Vlastně je to myšlenková předzvěst prorockých slov: „Běda těm, kdo sestupují pro pomoc do Egypta, na koně spoléhají, doufají ve vozy, že jich je mnoho, v jízdu, že je velmi zdatná; ale ke Svatému Izraele nevzhlízejí, nedotazují se Hospodina“ (Iz 31,1 [ČEP]). „Jestliže řeknete: »Nebudeme bydlet v této zemi« a nebudete chtít uposlechnout Hospodina, svého Boha, řeknete-li: »Nikoli, ale půjdeme do země egyptské, kde nevidíme válku a neuslyšíme zvuk polnice a nebudeme lačnět po chlebu; tam budeme bydlet«,... meč, jehož se bojíte, vás tam v zemi egyptské dostihne, a hlad, jehož se obáváte, se vás bude v Egyptě držet; zemřete tam“ (Jr 42,13-16 [ČEP]). Podobně čteme v žalmech: „Král se nezachrání velkým vojskem, rek se nevyprostí velkou zmužilostí“ (Ž 33,16).

**Dt 24,15** Zde v Dt 24,15 narážíme na poučení, které zazní ještě několikrát. Zákon v pozdějších dobách plní **funkci, kterou dříve plnil Mojžíš**. Lidé mu důvěřují, že jím ustavené společenské poměry jim zajistí bezpečí a spravedlnost. Zákon je tedy chápán jako pojistka proti tendencím ke společenské a sociální nespravedlnosti.



**Dt 28,52** Fatálním se může stát i **nadbytek nepatřičné důvěry**. Již jsem zmínil, že kdykoli v Pentateuchu někdo důvěřuje člověku, skončí to pohromou. Ještě hůře to dopadá, když někdo skládá svou důvěru v neživou hmotu. Tak je tomu v Dt 28,52, kde Izraelité jsou varováni, aby svou důvěru neskládali v bezpečí pevných hradeb. Vztah důvěry k neživé hmotě je totiž neslučitelný s důvěrou v Hospodina a je proto chápán jako odpad od víry.

**Dt 28,66** V době po Mojžíšově smrti, na kterou připravuje verš kniha Deuteronomium (Dt 28,66), se lid učí propůjčovat tutéž poslušnost a důvěru, **jako dříve Mojžíšovi nyní i Zákonu** jím zjevenému. Nedbalý postoj ke Smlouvě má za následek narušení vztahu k Bohu, který je jejím garantem a jak ukazuje Ž 119, Smlouvu uzavřenou na úrovni národa je třeba chápat jako závaznou osobní životní normu, jejíž nedodržování nezůstane bez následků. Společenství s Bohem znamená pro věřícího jistotu života, jež minimálně od doby helénistického židovství zahrnuje kromě pozemského života i dobu po vzkříšení mrtvých, které mrtví očekávají v Šeólu. Pouto mezi židem a Hospodinem je díky obřízce uzavřeno prolitím krve, a proto z něho nelze vystoupit. Tato Smlouva je nezrušitelná (srov. Ex 4,25-26). Slovo Smlouvy je jako dvojsečný meč. Kdo nestojí na jeho straně, stane se jeho obětí. Tak jako u stromu poznání dobrého a zlého v ráji, i zde je však třeba pamatovat, že ani strach před Bohem neopravňuje člověka, aby dikci Zákona rozvíjel a doplňoval do té míry, že by se pak jevil nesplnitelný, a stalo by se to záminkou pro jeho nezachováání. Deuteronomium jasně říká: „Nic k tomu nepřidávej ani z toho nic neubírej“ (Dt 13,1, srov. Mt 5,19).

**Dt 32,20** Četné příklady **proradnosti spoléhání na člověka** (Dt 32,20) nacházíme u proroků. Např.: „Proklet buď muž, který doufá v člověka, opírá se o pouhé tělo a srdcem se odvrací od Hospodina“ (Jr 17,5 [ČEP]). Stejně proradné jako spoléhání na člověka, ba ještě mnohem nebezpečnější, je však spoléhání na pohanská božstva. Důvěra, o které je zde řeč, je úzce spojena s příkazem jedinosti kultu a náboženského příklonu, jak je požadován prvním přikázáním Desatera.

**Dt 32,37** Verš je nesen ve stejném duchu jako předchozí, jen je místo na člověka zaměřen na **falešnou bohooctu** božstvům. Dobrým komentářem by mohl být výrok proroka Sofonjáše: „Vyhladím z tohoto místa ty, kdo se klanějí hned Hospodinu a jím se zapřísahají, a hned zase přísahají při svém Melekově, ty, kdo odpadli od Hospodina, kdo Hospodina nehledají a nedotazují se ho“ (Sf 1,5-6 [ČEP]). Citovaný verš Deuteronomia je bezpochyby ironický. Na základě historické zkušenosti má pokořenému Izraeli připomenout, že uctívání pohanských bůžků mu nepřineslo pomoc a bylo zcela neúčinné. Hospodin Izraele je jediný Bůh jemuž má smysl důvěřovat a něžž má smysl spoléhat.

**Dt 33,12n** Ve dvojznačném postavení z hlediska teologického hodnocení Deuteronomistické historie se ocitá kmen Benjamín. Pozorný čtenář může verše Dt 33,12.28 číst takto: „**Hospodinova archa je v bezpečí**, protože je uložena na území vojensky silného kmene Benjamín. A proto také Izrael je v bezpečí, protože zdroj jeho bezpečí – archa –, je uložen bezpečně“. Je tato interpretace správná? Podle všeho se zdá, že ano. V tom případě jsme však svědky obrácení rolí. Už to není Hospodin, kdo je zdrojem bezpečí pro Benjamína, ale je to Benjamín, kdo je zdrojem bezpečí pro Hospodinovu archu! Co toto východisko svědčí o důvěře v Hospodina mezi Benjamínci? Obávám se, že nic lichotivého.

**Facit** Co tedy říci závěrem? Z výše řečeného jasně vyplývá, že celé období před obsazením Země zaslíbené je neseno zásadou: **Jedině Bohu má smysl důvěřovat**. Pokud člověk složí svou důvěru v jiného člověka, v okolní mocnosti nebo dokonce v nehmotné věci, vždy to skončí špatně.

## 4 ZÁVĚR

Bývá zvykem na závěr stručně zhodnotit podniknuté dílo. Stručné resumé jednotlivých rozborů biblických veršů jsem udělal již v přechozí kapitole. Rovněž v závěru každého rozboru se nachází stručný dílčí závěr. Zde je tedy místo na spíše celkový pohled.

Jak již jsem napsal v úvodu, dané téma touto studií rozhodně nemůže být vyčerpáno. Jistě by bylo třeba v něm pokračovat rozbohem explicitních výskytů výrazů pro důvěru ve všech ostatních částech Starého zákona. Teprve tak by mohl být získán relevantní obraz o myšlení biblického člověka.

Jakákoli biblická teologie naráží na velmi vážný problém stanovení správného kánonu knih. Já jsem jako kánon zvolil Pentateuch a domnívám se, že jsem neudělal chybu, protože to je ten nejzákladnější kánon, od kterého se všechny ostatní odvíjejí. V dalším stupni by se musely vzít v úvahu i tzv. dřívější a pozdější proroci, tj. knihy od Jozue po Druhou knihu Paralipomenon. Ve třetím stupni by se zkoumaný kánon mohl rozšířit o ostatní spisy Hebrejské bible. Ve čtvrtém stupni by se muselo pokračovat knihami deuterokanonickými. To by však patrně ještě nemohl být konec. Přes mimo-kanonické knihy Septuaginty bychom se plynule dostali ke knihám apokryfním, a ty by nás zase dovedly k Talmudu a Mišně a odtud bychom museli pokračovat ke spisům židovských učenců. Takže bychom vlastně nikdy nebyli hotovi s kánonem knih, které je třeba vzít v úvahu pro porozumění způsobu myšlení židovského národa. Naštěstí tak daleko jít nemusíme. Jak jsem napsal již v úvodu, i při omezení kánonu pouze na Pentateuch máme v rukou sbírku, která i z židovského hlediska je pro rozbor a výklad zcela dostatečná. Nicméně přesto jsem vyšel vstříc potřebě širšího zakotvení teologie důvěry, takže v kapitole 1.3 je vztažným kánonem pro přehled o existujících vazbách celá Bible, včetně deuterokanonických a mimo-kanonických knih.

Za nespornou přednost této studie považuji absenci hebrejských a řeckých znaků v hlavním textu. Po technické stránce bylo provedení transliterace velmi obtížným úkolem, který přinesl mnoho nečekaných problémů s prepisem některých málo obvyklých diftongů, na které žádná norma nepamatuje a také s převodem do starších tiskových editorů, které ještě nemají kompletní šestnáctkovou sadu znaků Unicode, ale pouze desítkovou ASCII sadu. Nicméně díky této námaze vznikl text, který může bez větších obtíží číst i člověk neznalý biblických jazyků a snad touto prací vzniká i česká norma, která by se mohla stát transliteračním standardem pro odborné texty.

V úvodní teologické analýze biblické důvěry jsem rozlišoval důvěru podle kořene »'mn« [Hif'il] jako vztah reciprocity vůči Bohu nebo člověku, v kontrastu s »bṭḥ«, který

označuje spíše vnitřní stav člověka. Na základě analýzy jednotlivých textů však musím dodat, že důvěra zhroucená do sebe by ve skutečnosti byla proviněním proti víře a riskovala by vyústit do neoprávněné sebejistoty. Stejně tak »'mn« bez vnitřní reflexe a zvláště sebereflexe, by hrozila vyústit ve slepou poslušnost, kterou Bůh od člověka nežadá. Proto oba typy důvěry musí stát v rovnováze a navzájem se doplňovat. Vidíme například na postavě Abrahama, jak jsme ji zkoumali v obou úryvcích, že u něj důvěra v Boha ve smyslu »'mn« ústila do nebezpečných selhání, jejichž příčinou bylo, že zatímco na přímé rozkazy svého Boha byl pohotově poslušný, chyběla mu hlubší reflexe, a v situacích, pro které neměl žádné přímé pokyny, opakovaně selhával. Domnívám se, že při analýze této postavy jsem předložil nejeden netradiční pohled, který může vést k teologickému zamyšlení.

Podobně u Jáкова předložené analýzy poměrně jasně ukazují jeho komplikovanou cestu ke konečné svatosti a patriarchální vyváženosti. Zvláště rozbor příběhu o zneuctění Díny může být silnou stránkou této práce sumarizací výsledků dosavadní špičkové exegeze. Domnívám se, že i z hlediska správné i nesprávné důvěry je tento příběh velmi názorný a výmluvný při vzájemném srovnání postojů Jáкова a jeho synů.

Rovněž postava Mojžíše je v této studii předložena spíše netradičním způsobem. Mojžíš není líčen jako neomylný učitel národa, ale spíše jako tápající slabý člověk postavený do čela reptajícího lidu, který jako vůdce má větší problémy sám se sebou, než se svěřeným lidem. Vybrané úryvky názorně ukazují, že i sám velký Mojžíš měl opakovaně velké problémy s důvěrou vůči Bohu, který si ho vyvolil.

Práce cíleným výběrem českých překladů upozorňuje na opomíjené významové vrstvy hebrejského a řeckého textu. Vrstva důvěry bývá často pomíjen, i když tvoří důležitou součást teologie biblického textu. Zatím nikdo si například nepoložil otázku, proč jako první začal vzývat jméno Hospodinovo až Enóš a nikoli už Šét. Přispěla snad k obnovení důvěry k Bohu časová a snad i prostorová vzdálenost od Adama, který v tomto ohledu fatálně selhal?

Mnohé netradiční pohledy přináší také úryvek o Ráchel a Benjamínovi. Benjamín jako zdaleka ne poslední mezi bratry a Ráchel jako ovečka mezi ovečkami. Mnohé ze zde předložených myšlenek by si zasloužily další rozvíjení. Zvláště otázka pradějin kmene Benjamín, neboť to může přinést vážné argumenty pro přehodnocení dějin exodu a okolností vzniku izraelského národa.

Celkově považuji podniknuté dílo za vydařené a domnívám se, že původní záměry se podařilo splnit z nejméně 70 procent.

## 4 BIBLIOGRAFIE

- ABŪ ASSAF Alī: The Temple of 'Ain Dārā, Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1990.
- AISTLEITNER Joseph–EISSFELDT Otto: Wörterbuch der ugaritischen Sprache, Berlin: Akademische Verlag, 1967.
- ALBERTZ Rainer: Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, Stuttgart: Calwer Verlag, 1978.
- ALONSO SCHÖKEL Luis–VÍLCHEZ LÍNDEZ José: I Proverbi, Roma: Borla, 1988.
- ALT Albrecht: Der Gott der Väter (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; 3/12), Kohlhammer: Stuttgart 1929.
- ALTMANN Alexander: Biblical and Other Studies, Cambridge: Harvard University Press, 1963.
- ANDERSON Bernhard W.–HARRELSON Walter (eds.): Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg, New York: Harper & Brothers, 1962.
- BAINES John–MÁLEK Jaromír: Svět starého Egypta, Praha: Knižní klub, 1996.
- BARTELMUS Rüdiger–KRÜGER Thomas–UTZSCHNEIDER Helmut: Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag (Orbis Biblicus et Orientalis; 126), Freiburg: Universitätsverlag, 1993.
- BAUER Walter (**BDAG**): Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin: Töpelmann, 1963.
- BAZYLIŃSKI Stanisław: Guida alla ricerca biblica. Note introduttive, Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2005.
- BEAUCHAMP Paul: Hovory o Písmu svatém, Praha: Česká křesťanská akademie, 1993.
- BEAUCHAMP Paul: L'Uno e l'Altro Testamento, Brescia: Paideia, 1985.
- Bible (**ČEP**). Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, 1993.
- BIČ Miloš et al.: Výklady ke Starému zákonu, sv. 1 (Gn–Dt), Praha: Kalich, 1991.
- BIČ Miloš: Ze světa Starého zákona, Praha: Kalich, sv. 1: 1986, sv. 2: 1989.
- BIENAIMÉ Germain: Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne. Targum et Midrash (Analecta Biblica; 94), Roma: Ed. Pontificio Istituto Biblico, 1984.



- BIENKOWSKI Piotr–MILLARD Alan R. (**DANE**): Dictionary of the Ancient Near East, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.
- Bible kralická (**BKR**). Písmo svaté Starého a Nového zákona podle posledního vydání z roku 1613, Praha: Česká biblická společnost, 2010.
- BLACK Jeremy Allen et al.: A Concise Dictionary of Akkadian, Wiesbaden: Harrassowitz, 1999.
- BOLING Robert G.: Joshua, Garden City: Doubleday, 1982.
- BORGER Riekele (**MZL**): Mesopotamisches Zeichenlexikon, Münster: Ugarit-Verlag, 2004.
- BOTTERWECK Gerhard Johannes–RINGGREN Helmer (**ThWAT**): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart: Kohlhammer, 1973, (10 sv.).
- BRAULIK Georg: Deuteronomium 1 – 16,17, Würzburg: Echter-Verlag, 1986.
- BRUCKNER James K.: Implied Law in the Abraham Narrative. A Literary and Theological Analysis (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; 335), London: Sheffield Academic Press, 2001.
- BUDD Phillip J. (**WBC-Numbers**): Numbers (Word Biblical Commentary; 5), Dallas: Word Incorporated, 2002.
- BUTTRICK George Arthur, The Interpreter's Dictionary of the Bible, 2007, (4 sv.).
- CAMP Claudia V.: Wise, Strange and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series; 320), Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- CAMPBELL Antony F.–O'BRIEN Mark A.: Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- CLINES David J.A.: What Does Eve Do to Help? and other Readerly Questions to the Old Testament, Sheffield: JSOT Press, 1990.
- COHEN David et al (**DRS**): Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques, Paris: Mouton, 1970–, (zatím 9 sv.).
- COSTACURTA Bruna: La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia ebraica, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1988.
- COWLEY Arthur Ernest: Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C., Oxford: The Clarendon Press, 1923.

- CRAIGIE Peter C.: *The Book of Deuteronomy (The New International Commentary on the Old Testament)*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1976.
- DIETRICH Manfred–LORETZ Oswald–SANMARTÍN Joaquín (**KTU**): *The Cuneiform alphabetic texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places*, Münster: Ugarit-Verlag, 1995.
- DONNER Herbert–RÖLLIG Wolfgang (**KAI**): *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1966.
- DURHAM John I.: *Exodus (Word Biblical Commentary, 3)*, Waco, Texas: Word Books, 2002.
- EERDMANS Bernhard Dirks: *Die Komposition der Genesis (Alttestamentliche Studien, I)*, Gießen: Töpelmann, 1908.
- EICHRODT Walther: *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart: Klotz, 1961, (2 sv.).
- EISSFELDT Otto: *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums; 3)*, Halle: Niemeyer, 1935.
- : *Das Lied Moses Deuteronomium 32,1-43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse; 104/5)*, Berlin: Akademie-Verlag, 1958.
- : *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen: Mohr, 1976.
- EMERTON John Adney: *International Organization for the Study of the Old Testament. Congress Volume Salamanca 1983 (Vetus Testamentum Supplementa, 36)*, Leiden: Brill, 1985.
- ERIKSON Erik Homburger: *Childhood and Society*, New York: Norton, 1963.
- : *Identity and the Life Cycle*, New York: Norton, 1994.
- ERIKSON Erik Homburger–ERIKSON Joan Mowat Serson: *The Life Cycle Completed*, New York: Norton, 1998.
- FABRY Heinz-Josef–JÜNGLING Hans-Winfried: *Levitikus als Buch (Bonner Biblische Beiträge, 119)*, Berlin: Philo, 1999.
- FOLLIS E.R. (ed.): *Directions in Biblical Hebrew Poetry (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; 40)*, Sheffield: JSOT Press, 1987.
- FORNARA Roberto: *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica (Analecta Biblica; 155)*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2004.



- FRAINE Jean De: Genesis. Uit de grondtekst vertaald en uitgelegd, Roermond en Maaseik: Romen & Zonen, 1963.
- FRANKEL David: The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore, Leiden: Brill, 2002.
- FROMM-REICHMANN Frieda: Principles of Intensive Psychotherapy, Chicago: University of Chicago Press, 1950.
- GALLING Kurt: Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen: Mohr, 1950.
- GARSIEL Moshe: Biblical Names. A Literary Study of Midrashic Derivations and Puns, Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1991.
- GELB Ignace Jay (**CAD**): The Assyrian Dictionary, Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, vychází od r. 1956.
- GIBERT Pierre–MARGUERAT Daniel (ed.): Dieu, vingt-six portraits bibliques, Paris: Bayard, 2002.
- GRAHAM Matt Patrick–MARRS Rick R.–MCKENZIE Steven L.: Worship and the Hebrew Bible. Essays in Honour of John T. Willis, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- GRANT Frederick W.: The Numerical Bible. Being a Revised Translation of the Holy Scriptures With Expository Notes. Arranged, Divided, and Briefly Characterized According to the Principles of Their Numerical Structure. The Pentateuch (Study Text), New York: Loizeaux Brothers, 1903.
- GRÄTZ Sebastian: Der strafende Wettergott. Erwägungen zur Traditionsgeschichte des Adad-Fluchs im Alten Orient und im Alten Testament (Bonner Biblische Beiträge; 114), Bodenheim: Philo, 1998.
- HALLORAN John Alan: Sumerian Lexicon. A Dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language, Los Angeles: Logogram, 2006.
- HAMILTON Victor P.: Genesis, Chapters 1–17 (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1990.
- HARRIS R. Laird et al. (**TWOT**): Theological Wordbook of the Old Testament, Chicago: Moody Press, 1980, (2. sv.).
- HAUSMANN Jutta–ZOBEL Hans-Jürgen: Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag, Stuttgart: Kohlhammer, 1992.

- HEIMPEL Wolfgang: Letters to the King of Mari. A New Translation with Historical Introduction, Notes and Commentary (Mesopotamian Civilizations), Winona Lake: Eisenbrauns, 2003.
- HELLER Jan: Starověká náboženství. Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu, Neratovice: Verbum Publishing, 2010.
- (VSBJ): Výkladový slovník biblických jmen, Praha: Advent-Orion, 2003.
- HELLER Jan–PRUDKÝ Martin: Obtížné oddíly knih Mojžíšových, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.
- HERRMANN Wolfram: Theologie des Alten Testaments. Geschichte und Bedeutung des israelitisch-jüdischen Glaubens, Stuttgart: Kohlhammer, 2004.
- HESS Richard S.: Israelite Religions. An Archaeological and Biblical Survey, Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- HOLM Nils G.: Úvod do psychologie náboženství, Praha: Portál, 1998.
- HŘEBÍK Josef, Lest cestou k požehnání, Praha: Karolinum, 2001.
- HUMPHREYS W. LEE: Joseph and his Family. A Literary Study, Columbia: University of South Carolina Press, 1988.
- HUTTER Manfred–HUTTER BRAUN SAR Sylvia: Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums »Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr.« (Bonn, 20-22. Februar 2003), Münster: Ugarit-Verlag, 2004.
- CHILDS Brevard Springs: Exodus. A Commentary, London: S.C.M. Press, 1974.
- : Old Testament Theology in a Canonical Context, Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- : Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- : Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico, Casale Monferrato: Piemme, 1995.
- CHLOUBA Petr: Židovské písně. Širim jehudyjim, Praha: Rosa, 2003.
- CHLUP Radek et al.: Bůh a bohové. Pojetí božství v náboženských tradicích světa. Sborník přednášek na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK, Praha: DharmaGaia, 2004.

- CHO Sang-Youl: *Lesser Deities in the Ugaritic Texts and the Hebrew Bible. A Comparative Study of their Nature and Roles*, Piscataway: Gorgias Press, 2007.
- CHRISTENSEN Duane L., *A Song of Power and the Power of Song. Essays on the Book of Deuteronomy*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1993.
- : *Deuteronomy 1 – 21,9* (Word Biblical Commentary, 6A), Dallas: Word Incorporated, 2002.
- : *Deuteronomy 21:10 – 34:12* (Word Biblical Commentary; 6B), Dallas: Word Incorporated, 2002.
- JAMIESON Robert–FAUSSET A.R.–BROWN David: *A Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments*, Oak Harbor: Logos, 1997.
- JASTROW Marcus: *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2004.
- JENNI Ernst–WESTERMANN Claus (**THAT**): *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Gütersloh: Keiser, 2004, (2 sv.).
- KEEL Othmar–UEHLINGER Christoph: *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- KLEIN Ernest (**CEDHL**): *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jerusalem: University of Haifa, 1987.
- KNUDTZON Jørgen Alexander: *Die El-Amarna Tafeln*, Aalen: Zeller, 1915.
- KOEHLER Ludwig–BAUMGÄRTNER Walter (**LVTL**): *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden: Brill, 1985, (2 sv.).
- KOK Johnson Lim Teng: *The Sin of Moses and the Staff of God. A Narrative Approach* (Studia semitica neerlandica), Assen: Van Gorcum, 1997.
- KORNFELD Walter (**NEB-Levitikus**): *Levitikus (NEB)*, Würzburg: Echter Verlag, 1983.
- KRAELING Emil Gottlieb Heinrich: *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, New Heaven: Yale University Press, 1953.
- KRAŠOVEC Jože: *Reward, Punishment, And Forgiveness. The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views*, Leiden: Brill, 1999.
- KROPFITSCH Lorenz: *Handwörterbuch Arabisch-Deutsch*, Berlin: Langenscheidt, 2003.
- KUNIN Seth Daniel: *The Logic of Incest. A Structuralist Analysis of Hebrew Mythology* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series; 185), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

- KUPPER Jean-Robert: Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège; sv. CXLII), Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1957.
- LEE Won W.: Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- LÉON-DUFOUR Xavier: Vocabulaire de Théologie Biblique, Abbeville: Les Éditions du Cerf, 1962.
- : Slovník biblické teologie, Roma: Velehrad, 1991.
- LIENHARD Joseph T.–ROMBS Ronnie J.: Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy (Ancient Christian Commentary on Scripture; OT 3), Downers Grove: InterVarsity Press, 2001.
- LINDENBERGER James M.–RICHARDS Kent Harold (**AAHL**): Ancient Aramaic and Hebrew Letters (Writings from the Ancient World; 14), Leiden: Brill, 2003.
- LIPSCHITZ Oded–OEMING Manfred: Judah and the Judeans in the Persian Period, Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.
- LOHFINK Norbert: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, I, Stuttgart: Katholische Bibelwerk, 1990.
- : l'Alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei, Brescia: Queriniana, 1991.
- : Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, IV, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000.
- : Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, V, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005.
- LORETZ Oswald: Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- LOUW Johannes P.–NIDA Eugene Albert: Greek-English Lexicon of the New Testament. Based on semantic domains, New York: United Bible Societies, 1989.
- MACE John: Arabic Grammar: A Reference Guide, Edinburg University Press, 1998.
- MARGALÍÔT Reûvën Mōše: Ham-Miqrâ w<sup>e</sup>-ha-m<sup>e</sup>sôrâ. Qōveš meḥqārîm, Jerusalem: Mōsad hā-Rav Qûq, 1964.
- MATĚJČEK Zdeněk: Prvních 6 let ve vývoji a výchově dítěte. Normy vývoje a vývojové milníky z pohledu psychologa. Základní duševní potřeby dítěte. Děti a lidský svět, Praha: Grada, 2005.

- MATTHEWS Victor Harold–BENJAMIN Don C.: *Old Testament Parallels. Laws and Stories from the Ancient Near East*, New York: Paulist Press, 1997.
- MENDENHALL George Emery–HERION Gary A.: *Ancient Israel's Faith and History. An Introduction to the Bible in Context*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- MEYNET Roland: *Il passaggio del mare (Ex 14)*, in: IDEM: *Chiamati alla Libertà (Retorica Biblica)*, Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2010.
- MICHEL D.: *Begriffsuntersuchung über sädāq-s<sup>e</sup>daqa und 'āmāt-'āmuna (habilitační práce)*, Heidelberg: Ruprecht-Karls-Universität, 1964.
- MILGROM Jacob: *Leviticus 23–27. A New Translation With Introduction and Commentary*, New Haven: Yale University Press, 2008.
- MOBAYYED Amer Rashid: *The Citadel of Aleppo, Homs: Dar al-Ma'aref*, 2008.
- MUSIL Alois: *Arabia Petraea. Ethnologischer Reisebericht*, Hildesheim: Olms, 1908.
- NEWMAN Ja'akov–SIVAN Gavri'el: *Judaismus od A do Z. Slovník pojmů a termínů*, Praha: Sefer, 1998.
- NOTH Martin: *Das zweite Buch Mose. Exodus (Das Alte Testament Deutsch; 5)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- : *Numbers. A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1968.
- : *Esodo*, Brescia: Paideia, 1977.
- NOVÁKOVÁ Nea et. al.: *Základy starobabylonštiny*, Praha: Karolinum, 2000.
- OLMO LETE Gregorio–SANMARTÍN Joaquín (**DULAT**): *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Leiden: Brill, 2004, (2 sv.).
- OLYAN Saul M.: *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel (Society of Biblical Literature Monograph Series; 34)*, Atlanta: Scholars Press, 1988.
- ORR James et al (**ISBE**): *The International Standard Bible Encyclopaedia*, Grand Rapids: Eerdmans, 1952, (4 sv.).
- PARPOLA Simo: *Assyrian-English-Assyrian Dictionary*, Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2007.
- PAYNE SMITH Jessie: *A Compedious Syriac Dictionary. Founded upon the Thesaurus Syriacus of Robert Payne Smith*, Eugene: Wipf and Stock, 1999.
- PFEIFFER Robert Henrik–SPEISER Ephraim Avigdor: *One Hundred New Selected Nuzi Tablets (The Annual of the American Schools of Oriental Research; 16)*, New Haven: American Schools of Oriental Research, 1936.

- PLAUT Wolf Gunther: Bereschit / Genesis, Gütersloh: Kaiser, 2008.
- : Dewarim / Deuteronomium, Gütersloh: Kaiser, 2008.
- : Schemot/Exodus, Gütersloh: Kaiser, 2008.
- PREUSS Horst-Dietrich: Das Alte Testament in christlicher Predigt, Stuttgart: Kohlhammer, 1984.
- : Theologie des Alten Testaments, Stuttgart: Kohlhammer, 1992, (2 sv.).
- PRITCHARD James B. (ed.) (**ANET**): The Ancient Near East an Anthology of Texts and Pictures, Princeton: Princeton University Press, 1958.
- PROSECKÝ Jiří: Slova do hlíny vepsaná. Mýty a legendy Babylónie, Praha: Academia, 2010.
- RAD Gerhard von: Theologie des Alten Testaments, München: Kaiser, 1958-1960, (2 sv.).
- RAINERI Osvaldo: Introduzione alla Lingua Ge'ez (etiopico classico), Roma: Edizioni «Orientalia christiana», 2002.
- RENDTORFF Rolf: Teologia dell'Antico Testamento, Torino: Claudiana, 2003, (2 sv.).
- REVENTLOW Henning: Gottes Wort und Gottes Land. Hans-Wilhelm Hertzberg zum 70. Geburtstag am 16.1.1965 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- ROAF Michael: Svět staré Mezopotámie a starověkého Blízkého východu, Praha: Knižní klub, 1998.
- ROSENTHAL Franz: A Grammar of Biblical Aramaic, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.
- ROUX Jurie Le–OTTO Eckart: South African Perspectives on the Pentateuch between Synchrony and Diachrony, New York: T&T Clark, 2007.
- SAKENFELD Katharine Doob: The New Interpreter's Dictionary of the Bible, Nashville: Abigdon Press, 2009.
- SARNA Nahum M.: Exodus [Shemot]. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.
- SCERBO Francesco: Dizionario ebraico e caldaico del Vecchio Testamento, Firenze: Libreria editrice fiorentina, 1911.
- SEGERT Stanislav: A Basic Grammar of the Ugaritic Language. With Selected Texts and Glossary, Berkeley: University of California Press, 1997.
- SCHARBERT Josef (**NEB: Genesis 1–11**): Genesis 1–11 Würzburg: Echter–Verlag, 1983.
- (**NEB Genesis 12–50**): Genesis 12–50, Würzburg: Echter–Verlag, 1986.
- (**NEB Exodus**): Exodus, Würzburg: Echter–Verlag, 1989.
- (**NEB Numeri**): Numeri, Würzburg, Echter–Verlag, 1992.

- SCHMIDT Werner H.: Exodus (Biblischer Kommentar; 2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsverein, 1974.
- SCHNEIDER Wolfgang: Grammatik des biblischen Hebräisch. Ein Lehrbuch, München: Claudius-Verlag, 1989.
- SCHREINER Josef: Theologie des Alten Testaments (Die Neue Echter Bibel - Altes Testament; Ergänzungsband 1), Würzburg: Echter Verlag, 1995.
- : Das Alte Testament verstehen, Würzburg: Echter-Verlag, 1999.
- SKA Jean Louis: Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31 (Analecta Biblica; 109), Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1986.
- SKA Jean Luis: Abramo e i suoi Ospiti. Il patriarca e i credenti nel Dio unico, Bologna: EDB, 2003
- SMITH Mark S.: The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- SMITH MARK S.: The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts, New York: Oxford University Press, 2001.
- SODEN Wolfram (**AHw**): Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden: Harrassowitz, 1965–1981, (3 sv.).
- SOKOLOFF Michael–BROCKELMANN Carl: A Syriac Lexicon, Winona Lake: Eisenbrauns, 2009.
- Soncino Classics Collection the Soncino Talmud, the Soncino Midrash Rabbah, the Soncino Zohar, the Bible, Chicago: Davka Corporation, 2004 [CD-ROM].
- SPEISER Ephraim Avigdor: Genesis, Garden City: Doubleday, 1964.
- SPERBER Alexander: The Bible in Aramaic. Based on Old Manuscripts and Printed Texts, Leiden: Brill, 1992.
- STEHLÍK Ondřej: Ugaritské náboženské texty. Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové, Praha: Vyšehrad, 2003.
- STEIN Heinrich: Herodoti Historiae, Berlin: Weidmann, 1869–1871, (2 sv.).
- STEYMANS Hans Ulrich: Deuteronomium 28 und die *adê* zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (Orbis Biblicus et Orientalis; 145), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

- SWEENEY Marvin A.–BEN ZVI Ehud: *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-first Century*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2003.
- ŠIMANDL Josef: *Jak zacházet s náboženskými výrazy. Pravopis, výslovnost, tvary, význam*, Praha: Academia, 2004.
- THACKSTON Wheeler McIntosh: *Introduction to Syriac. An Elementary Grammar with Readings from Syriac Literature*, Bethesda: IBEX Publishers, 1999.
- TOORN Karel Van der, et al. (**DDD**): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden: Brill, 1999.
- UNGER Merrill Frederick–WHITE William: *Nelson's Expository Dictionary of the Old Testament*, Nashville: Nelson Publications, 1980.
- WÉNIN André: *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1 – 12,4*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.
- WÉNIN André: *Giuseppe o l'invenzione della fratellanza. Lettura narrativa e antropologica della Genesi (Gen 37–50)*, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2007.
- WESTERMANN Claus: *JOSEPH. Eleven Bible Studies on Genesis*, Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- WEIMAR Peter: *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; 146)*, Berlin: de Gruyter, 1977.
- WIESEL Elie: *Příběhy o důvěře. Eseje o velkých postavách židovské tradice*, Praha: Portál, 2001.
- WILSON Clifford: *Ebla Tablets. Secrets of a Forgotten City*, San Diego: Creation-Life Publishers, 1977.
- WITTE Markus: *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur »Deuteronomismus«-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, Berlin: De Gruyter, 2006.
- WOOD Simon (ed.): *CLEMENT: Christ the Educator*, New York: Fathers of the Church, 1954.
- ZEMÁNEK Petr et al.: *Arabsko-český slovník*, Praha: Set out, 2006.
- ZENGER Erich: *První zákon. Židovská bible a křesťané*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.
- : *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, 2004.



ZEVIT Ziony: *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*, London–New York: Continuum, 2001.

ZIMMERLI Walther–DONNER Herbert–HANHART Robert–SMEND Rudolf: *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977.

ZORELL Franz: *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma: Edizione Pontificio Istituto Biblico, 1968.

———: *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Roma: Edizione Pontificio Istituto Biblico, 1999.

## UŽITÉ BIBLICKÉ PŘEKLADY

- (B21) FLEK Alexander et al.: Bible. Překlad 21. století, Praha: Biblion, 2009.
- (ČEP) Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, 1993.
- (ČJB) HALAS František X.–HALASOVÁ Dagmar: Jeruzalémská bible. Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.
- (ČKP) BOGNER Václav et al.: Český katolický překlad. Starý zákon: Žalmy (Praha: Česká katolická charita, 1973); Sirachovec/Kniha moudrosti (Starý zákon: Knihy rozjímavé III, Praha: Česká katolická charita, 1976); Job/Příslaví/Kazatel/Píseň písní (Starý zákon: Knihy rozjímavé I, Praha: Česká katolická charita, 1978); Malí proroci (Starý zákon: Knihy prorocké IV, Praha: Česká katolická charita, 1979); Jeremiáš/Pláč/Baruch/Jeremiášův list (Starý zákon: Knihy prorocké II, Praha: Česká katolická charita, 1979); Ezechiel/Daniel (Starý zákon: Knihy prorocké III, Praha: Česká katolická charita, 1981); Izaiáš (Starý zákon: Knihy prorocké I, Praha: Česká katolická charita, 1986);
- (ČSP) KRCHŇÁK Michal: Bible. Český studijní překlad, Praha: KMS, 2009.
- (HBČ) HEJČL Jan: Bible česká. Knihy Starého zákona, Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1940, (3 sv.).
- (PSZ) FISCHL Viktor: Poezie Starého zákona, České Budějovice: Garamond, 2002.  
BROŽ Jaroslav et al.: Pentateuch, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.

## ČLÁNKY V PERIODICÍCH

- BACH Ludwig: Der Glaube nach der Anschauung des Alten Testamentes, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, IV/6 (1900), s. 1–96.
- BECHTEL Lyn M.: What if Dinah is not Raped? (Genesis 34), in: Journal for the Study of the Old Testament 62 (1994), s. 19–36.
- BER Viktor: »Mlčení jehňátek« v knize Genesis. Strípky narativní analýzy na příkladech Gn 12,10-20 a Gn 20,1-18 (studie grantového projektu GAAV IAA901830702 Hermeneutika narativních a právních textů SZ), in: Studie a texty 13/2 (2008), s. 3–30.
- BIDDLE Mark E.: The «Endangered Ancestress» and Blessing for the Nations, in: Journal of Biblical Literature 109/4 (1990), s. 599–611.
- CARDELLINO Lodovico: Computo di anni e stagioni da Abramo a Salomone, in: Bibbia e Oriente 179 (1994), s. 3–24.
- COUROYER Bernard: L'Éxode et la bataille de Qadesh, Revue biblique 97/3 (1990), s. 321–358.
- COX Benjamin D.–ACKERMAN Susan: Rachel's Tomb, in Journal of Biblical Literature 128/1 (2009), s. 135–148.
- CROWE Brandon D.: The song of Moses and Divine Begetting in Matt 1,20, in: Biblica 90 (2009) s. 47–58.
- CURZER Howard J.: Spies and Lies. Faithful, Courageous Israelites and Truthful Spies, in: Journal for the Study of the Old Testament 35/2 (2010), s. 187–195.
- ČECH Pavel–SLÁDEK Pavel: Transliterace a transkripce hebrejštiny: základní problémy a návrhy jejich řešení, in: Listy filologické 132/3-4 (2009), s. 305–339
- DAHOO Michel: Northwest Semitic Notes on Dt 32,20, in: Biblica 54 (1973), s. 405-406.
- EISSFELDT Otto, Zwei Verkannte Militär-Technische Termini im Alten Testament, in: Vetus Testamentum 5 (1955), s. 232–238.
- FENSHAM Frank Charles: Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 74 (1962), s. 1–9.
- GOLDINGAY John: The Significance of Circumcision, in: Journal for the Study of the Old Testament 88 (2000), s. 3–18.

- CHRISTENSEN Duane L.: Dtn 33,11 – A Curse in the 'Blessing of Moses'?, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 101 (1989), s. 278–282.
- JOHNSON B.: Who reckoned righteousness to whom?, in: Svensk Exegetisk Årsbok 51–52 (1986–1987), s. 108–115.
- KASWALDER Pietro: Archeologia dell'esodo, in: Parole di Vita XLII/1 (1997), s. 47–48.
- LEVIN Christoph: Der Dekalog am Sinai, in: Vetus Testamentum 35/2 (1985), s. 165–192.
- LOPASSO Vincenzo: La conoscenza di YHWH in Es 1–15 alla luce dell'ambiente egiziano, in: Bibbia e Oriente 41/202 (1999), s. 209–224.
- MILLER James E.: Sexual Offences in Genesis, in: Journal for the Study of the Old Testament 90 (2000), s. 41–53.
- NICOLE Jacques–NICOLE Marie-Claire: Sara, soeur et femme d'Abraham, in: Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 112 (2000), 5–23.
- O'CALLAGHAN Roger T.: The word *ktp* in Ugaritic and Egypto-Semitic Mythology, in: Orientalia 21 (1952), s. 37–46.
- OEMING Manfred: Ist Genesis 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?, in Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 95 (1983), s. 182–197.
- PELEG Yitzhak: Was the Ancestress of Israel in Danger?, in: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 118 (2006), s. 197–208.
- PFEIFFER Avigdor Ephraim: Glaube im Alten Testament: Eine. grammatikalisch-lexikalische Nachprüfung gegenwärtiger Theorien, in: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 71 [1959], s. 162–164.
- PROPP William H.: The Rod of Aaron and the Sin of Moses, in: Journal of Biblical Literature 107/1 (1988), s. 19–26.
- RENAUD Bernard: La figure prophétique de Moïse en Exode 3,1 – 4,17, Revue Biblique 93 (1986), s. 510–534.
- RENDTORFF Rolf: 'El als israelitische Gottesbezeichnung, in: Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft 106 (1994), s. 4–21.
- ROFÉ Alexander: Defilement of Virgins in biblical Law and the Case of Dinah (Genesis 34), in: Biblica 86 (2005), s. 369–375.
- ROTTZOLL Dirk. U.: Gen 15,6 – Ein Beleg für den Glauben als Werkerechtigkeit, in: Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 106 (1994), s. 21–27.

- RUWE Andreas: Beschneidung als interkultureller Brauch und Friedenszeichen Israels. Religionsgeschichtliche Überlegungen zu Genesis 17, Genesis 34, Exodus 4 und Josua 5, in: *Theologische Zeitschrift* 64/4 (2008), s. 309–342.
- SCHMUTZER Andrew J.: Did the Gods Cause Abraham's Wandering? An Examination of הַתְּעוּ אֶתִּי אֱלֹהִים in Genesis 20.13, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 35/2 (2010), s. 149–166.
- ŠTRBA Blažej: Did the Israelites Realise Why Moses had to die?, in: *Revue Biblique* 113/3 (2006), s. 337–365.
- THIESSEN Matthew: The Form and Function of the Song of Moses (Deuteronomy 32:1-43), in: *Journal of Biblical Literature* 123/3 (2004), s. 401–424.
- VENTER Pieter M.: Northern Traditions in Second Century BCE Literature, in: *Old Testament Essays*, 16/2 (2003), s. 464–488.
- VERMEYLEN Jacques: La descendance de Caïn et la descendance d'Abel (Gen 4,17-26 + 5,28b-29), in: *Zeitschrift für die alttestamentlich Wissenschaft*, 103/2 (1991), s. 175–193
- VIVIANO Benedict T.: A Psychology of Faith. Matt 27:54 in the Light of Exod 14:30-31, *Revue Biblique* 104 (1997), s. 368–372.
- WAGNER Volker: Profanität und Sakralisierung der Beschneidung im Alten Testament, in: *Vetus Testamentum* 60 (2010), s. 447–464.
- WILLI-PLEIN Ina: Der Sinai als Kristallisationspunkt von Israels Gotteserfahrung und Gottesdienst. Eine Lektüre von Ex 19–40, in: *Bibel und Kirche* 62/4 (2007), s. 241–246.
- WOLDE Ellen van: The Dinah Story. Rape of worse?, in: *Old Testament Essays* 15/1 (2002), s. 225–239.
- ZEHNDER Markus: Building on Stone? Deuteronomy and Esarhaddon's Loyalty Oaths, in: *Bulletin for Biblical Research*, část 1: č. 19/3 (2009), s. 341–374; část 2: č. 19/4 (2009), s. 511–535

## 6 REJSTRÍK BIBLICKÝCH CITACÍ

(č. v závorce označuje stranu, p. = pozn. pod čarou)

<b>Genesis</b>	Gn 12–36 (122, p. 289)	Gn 17,17 (61)	Gn 25,26 (71)
Gn 1,1 – 2,3 (137)	Gn 13,10 (60, p. 147)	Gn 17,2 (59, p. 142)	Gn 25,29-34 (71)
Gn 3,6 (114)	Gn 13,10-17 (58)	Gn 17,21 (64)	Gn 26 (69)
Gn 3,8 (150)Gn 12,10- 20 (66, p. 165)	Gn 13,14 (60, p. 147)	Gn 17,23 (158)	Gn 26,10 (63)
Gn 4,15 (114)	Gn 13,14-15 (59, p. 141)	Gn 17,23 (61)	Gn 26,25 (113)
Gn 4,17-24 (113)	Gn 13,15 (58)	Gn 17,23 (62)	Gn 26,25 (113)
Gn 4,17-24 (114)	Gn 13,15-16 (59, p. 142)	Gn 17,27 (158)	Gn 26,7 (120)
Gn 4,17-26 (112, p. 271)	Gn 13,18 (60, p. 147)	Gn 17,4 (59)	Gn 26,7 (69)
Gn 4,25-26 (112)	Gn 13,4 (113)	Gn 17,8 (59, p. 141)	Gn 26,7-11 (63)
Gn 4,25-26 (114)	Gn 13,4 (113)	Gn 17,9-14 (158)	Gn 27,1-29 (71)
Gn 4,26 (44)	Gn 13,4 (113)	Gn 18,11 (58)	Gn 27,24 (71)
Gn 4,26 (51)	Gn 13,4 (59)	Gn 18,11 (61)	Gn 27,27n (148)
Gn 4,26 (54)	Gn 13,4 (69)	Gn 18,11 (62)	Gn 28,18 (152)
Gn 4,26 (55)	Gn 13,4 (69)	Gn 18,11 (66)	Gn 29,10 (120)
Gn 4,3-4 (113)	Gn 14,16 (67)	Gn 18,12 (60)	Gn 29,12.15 (67)
Gn 4,5 (114)	Gn 14,18 (166)	Gn 18,14 (64)	Gn 29,17 (120)
Gn 5,1-32 (113)	Gn 15,16 (58)	Gn 18,15 (59)	Gn 29,21-25 (71)
Gn 5,28b-29 (112, p. 271)	Gn 15,18 (58)	Gn 18,16-33 (64)	Gn 29,31 (121)
Gn 7,7 (136)	Gn 15,18 (59)	Gn 18,23 (67)	Gn 29,6 (120)
Gn 8,16 (136)	Gn 15,18 (60, p. 147)	Gn 19,24-25 (64)	Gn 29,9 (120)
Gn 8,21n (127)	Gn 15,2-4 (58)	Gn 20 (68)	Gn 29,9 (155)
Gn 9,1-17 (127)	Gn 15,3 (60, p. 147)	Gn 20 (69)	
Gn 9,18 (136)	Gn 15,4 (59)	Gn 20,1 (64)	Gn 30,1 (121)
Gn 11,27-30 (66)	Gn 15,4 (59)	Gn 20,1 (64)	Gn 30,14-15 (121)
Gn 11,30 (58)	Gn 15,4 (60, p. 147)	Gn 20,11 (63)	Gn 30,16 (154, p. 369)
Gn 11,31 (66)	Gn 15,4-5 (59)	Gn 20,1-18 (68, p. 173)	Gn 30,2 (121)
Gn 11,31 (67)	Gn 15,4-5 (59, p. 142)	Gn 20,12 (116)	Gn 30,22-24 (121)
Gn 12 (68)	Gn 15,6 (21)	Gn 20,12 (43)	Gn 30,35 (71)
Gn 12,1 (31)	Gn 15,6 (47)	Gn 20,12 (47)	Gn 30,37-38 (71)
Gn 12,1 (62)	Gn 15,6 (54)	Gn 20,12 (54)	Gn 30,37-43 (71)
Gn 12,10-20 (63)	Gn 15,6 (54)	Gn 20,12 (55)	Gn 30,43 (58)
Gn 12,10-20 (66)	Gn 15,6 (55)	Gn 20,12 (63)	Gn 30,6 (121)
Gn 12,10-20 (68, p. 173)	Gn 15,6 (56)	Gn 20,13 (67)	Gn 30,7-8 (121)
Gn 12,10-20 (69)	Gn 15,6 (57)	Gn 20,13 (68, p. 172)	Gn 31,13 (166)
Gn 12,11 (120)	Gn 15,6 (58)	Gn 20,17 (69)	Gn 31,14 (121)
Gn 12,1-10 (68)	Gn 15,6 (59)	Gn 20,17-18 (68)	Gn 31,19 (121)
Gn 12,1-3 (59)	Gn 15,6(43)	Gn 20,2 (63, pozn 154)	Gn 31,20 (71)
Gn 12,13 (67)	Gn 15,6-8 (60, p. 147)	Gn 20,2-16 (61)	Gn 31,34 (121)
Gn 12,17 (60, p. 147)	Gn 15,7 (58;	Gn 20,3 (68)	Gn 31,41 (61)
Gn 12,17 (63)	Gn 15,8-17 (59)	Gn 20,6 (63)	Gn 31,8 (71)
Gn 12,2 (59)	Gn 15,9-20 (108)	Gn 20,9-12 (69, p. 179)	Gn 32,29 (71)
Gn 12,2 (59, p. 142)	Gn 16,10-11 (60, p. 147)	Gn 21,2 (61)	Gn 33,15 (71)
Gn 12,2 (60, p. 147)	Gn 16,1-16 (58)	Gn 21,25-34 (118)	Gn 33,19-20 (157)
Gn 12,2-3 (59)	Gn 16,13 (166)	Gn 21,33 (113)	Gn 33,7 (121)
Gn 12,4 (60, p. 147)	Gn 16,13 (60, p. 147)	Gn 21,33 (166)	Gn 33,7 (122)
Gn 12,6 (58)	Gn 16,5 (87)	Gn 22,1 (134)	Gn 34,1 (155)
Gn 12,7 (58)	Gn 16,6 (58, p. 138)	Gn 22,11 (77)	Gn 34,13-17 (64)
Gn 12,7 (59, p. 141)	Gn 16,7 (60, p. 147)	Gn 22,12 (133)	Gn 34,15 (154)
Gn 12,7 (59, p. 142)	Gn 17 (159)	Gn 22,19 (118)	Gn 34,2 (155)
Gn 12,7-8 (60, p. 147)	Gn 17 (60)	Gn 22,2 (118)	Gn 34,21 (154)
Gn 12,8 (69)	Gn 17,1 (166)	Gn 24,10 (61)	Gn 34,24 (155)
Gn 12,8b (113)	Gn 17,1 (60, p. 147)	Gn 24,15 (155)	Gn 34,25 (154)
Gn 12,8b (113)	Gn 17,14 (158)	Gn 24,16 (120)	Gn 34,25 (156)
	Gn 17,15 (158)	Gn 24,29 (65)	Gn 34,25 (43)
	Gn 17,15-16 (158)	Gn 24,51 (65)	Gn 34,25 (45)
	Gn 17,17 (60)	Gn 24,55 (64)	Gn 34,25 (54)
		Gn 24,60 (67)	Gn 34,25 (55)

Gn 34,26 (155)	Gn 49,5 (154)	Ex 4,31 (21)	Ex 12,43-48 (159)
Gn 34,30 (154)	Gn 49,7 (144)	Ex 4,31 (43)	Ex 12,44.48 (158)
Gn 34,31 (67)	Gn 49-50 (145)	Ex 4,31 (47)	Ex 12,45 (159)
Gn 34,6 (155)	Gn 50,22 (58)	Ex 4,31 (54)	Ex 12,48 (159)
Gn 34,9 (157)	Gn 26,5 (61, p. 153)	Ex 4,31 (55)	Ex 13,17 – 14,29 (79)
Gn 35,14 (152)	<b>Exodus</b>	Ex 4,31 (72)	Ex 13,17 – 14,31 (126)
Gn 35,16-20 (116, p. 279)	Ex 1,11 (73)	Ex 4,31 (74)	Ex 13-14 (127)
Gn 35,17 (116)	Ex 1,11n (155)	Ex 4,5 (30)	Ex 13-14 (128)
Gn 35,17 (143)	Ex 1,13-14 (73)	Ex 4,5 (43)	Ex 14,10 (125)
Gn 35,17 (44)	Ex 2,11-12 (74)	Ex 4,5 (76)	Ex 14,10 (80)
Gn 35,17b (52)	Ex 3,1 – 4,17 (72, p. 184)	Ex 4,5a (47)	Ex 14,10-14 (125, p. 294)
Gn 35,17b (54)	Ex 3,10-12 (75)	Ex 4,5a (54)	Ex 14,10-14 (128, p. 305)
Gn 35,17b (55)	Ex 3,12 (73)	Ex 4,5a (55)	Ex 14,10b (127)
Gn 35,18 (117)	Ex 3,14 (114)	Ex 4,6-7 (87)	Ex 14,11-12 (128)
Gn 35,18 (119)	Ex 3,14 (60)	Ex 4,8 (43)	Ex 14,1-12 (125)
Gn 35,19 (117)	Ex 3,16-17 (76)	Ex 4,8 (47)	Ex 14,1-14 (80)
Gn 35,7 (166)	Ex 3,18 (74)	Ex 4,8 (54)	Ex 14,12 (128, p. 303)
Gn 36,10-11 (98)	Ex 3,18 (74)	Ex 4,8 (55)	Ex 14,12 (134)
Gn 37,1-36 (116, p. 278)	Ex 3,18-22 (72)	Ex 4,8-9 (76)	Ex 14,12 (134)
Gn 37,2 (101)	Ex 3,19 (74)	Ex 4,8-9a (72)	Ex 14,13 (128)
Gn 37,3 (116)	Ex 3,20 (74)	Ex 4,9 (30)	Ex 14,13 (129)
Gn 37,31-33 (71)	Ex 3,20 (74)	Ex 4,9 (43)	Ex 14,13 (133)
Gn 38 (65)	Ex 3,21-22 (74)	Ex 4,9a (47)	Ex 14,13 (44)
Gn 38,11 (67)	Ex 3,8 (75)	Ex 4,9a (54)	Ex 14,13 (73)
Gn 38,29-30 (65)	Ex 4,1 (116)	Ex 4,9a (55)	Ex 14,1-31 (126)
Gn 39,23 (119)	Ex 4,1 (43)	Ex 5,20-23 (88)	Ex 14,1-31 (127, p. 302)
Gn 39,6 (119)	Ex 4,1 (75)	Ex 5,22 (74)	Ex 14,13-14 (125)
Gn 39,6 (120)	Ex 4,1 (76)	Ex 6,11 (73)	Ex 14,13a (52)
Gn 41,55 (119)	Ex 4,10 (75)	Ex 7,12 (92)	Ex 14,13a (54)
Gn 41,55 (71)	Ex 4,13 (74)	Ex 7,14 (77)	Ex 14,13a (55)
Gn 42,3 (67)	Ex 4,13 (77)	Ex 7,15-20 (92)	Ex 14,14 (125)
Gn 42,36 (119)	Ex 4,13 (77)	Ex 7,16 (73)	Ex 14,14a (129, p. 307)
Gn 42,38 (119)	Ex 4,14 (81)	Ex 7,2 (92)	Ex 14,15 (78)
Gn 42,4 (119)	Ex 4,14-15 (72)	Ex 7,3 (76)	Ex 14,15-30 (82)
Gn 42,4 (67)	Ex 4,14-15 (94)	Ex 7,7 (58)	Ex 14,15-31 (80)
Gn 43,11-14 (70)	Ex 4,15-16 (77)	Ex 7,9 (76)	Ex 14,16 (92)
Gn 43,14 (119)	Ex 4,16 (72)	Ex 7,9-10 (92)	Ex 14,17-18 (77)
Gn 43,34 (119)	Ex 4,17 (92)	Ex 7-12 (82)	Ex 14,22 (134)
Gn 44,20 (144)	Ex 4,1-8 (75, p. 192)	Ex 8,1 (92)	Ex 14,24b (126)
Gn 45,22 (119)	Ex 4,1-9 (31)	Ex 8,11 (77)	Ex 14,24b (129, p. 308)
Gn 45,26 (116)	Ex 4,1-9 (72)	Ex 8,12-13 (92)	Ex 14,25bβ (126)
Gn 45,26 (21)	Ex 4,1-9 (72)	Ex 8,16 (73);	Ex 14,25bβ (129, p. 309)
Gn 45,26 (31)	Ex 4,19 (81); Ex 4,31 (81)	Ex 8,28 (77)	Ex 14,30 (79)
Gn 45,26 (43)	Ex 4,1a (47)	Ex 9,1 (73)	Ex 14,30-31 (77)
Gn 45,26 (70)	Ex 4,1a (54)	Ex 9,23 (92)	Ex 14,30-31 (80)
Gn 45,26 (71)	Ex 4,1a (55)	Ex 9,34 (77)	Ex 14,30-31 (80)
Gn 45,26b (47)	Ex 4,1a (55)	Ex 9,6 (76)	Ex 14,30-31 (81)
Gn 45,26b (54)	Ex 4,1a (72)	Ex 9,7 (77)	Ex 14,31 (43)
Gn 45,26b (55)	Ex 4,1a (74)	Ex 10,1 (77)	Ex 14,31 (78)
Gn 45,27-28 (70)	Ex 4,21 (76)	Ex 10,13 (92)	Ex 14,31 (78)
Gn 46,2 (77)	Ex 4,22 (89)	Ex 11,7 (76)	Ex 14,31 (79)
Gn 48,7 (117)	Ex 4,2-4 (92)	Ex 11,9 (76)	Ex 14,31 (79)
Gn 49,1-27 (144)	Ex 4,25-26 (108)	Ex 12,21-28 (134)	Ex 14,31 (79, p. 206.207)
Gn 49,25-26 (145)	Ex 4,29-31 (72)	Ex 12,29 (76)	Ex 14,31 (82)
Gn 49,27 (120)	Ex 4,29-31 (72)	Ex 12,3 (134)	Ex 14,31 (82)
Gn 49,27 (120, p. 287)	Ex 4,30a (72)	Ex 12,35 (134)	Ex 14,31 (86)
Gn 49,4 (144)	Ex 4,30b (72)	Ex 12,37 (134)	Ex 14,31 (86)
Gn 49,5 (144)	Ex 4,30b (72)	Ex 12,43 (159)	Ex 14,31b (48)
	Ex 4,30b (72)	Ex 12,43-48 (159)	

Ex 14,31b (54)	Ex 19,8b (83)	Ex 19,3b (83)	Nu 10,1 (88, p. 231)
Ex 14,31b (55)	Ex 19,9 (43)	<b>Leviticus</b>	Nu 11,1 (93)
Ex 14,31b (78)	Ex 19,9 (82)	Lv 12,3 (158)	Nu 11,10 (88)
Ex 14,31b (79)	Ex 19,9 (82)	Lv 18,21 (131)	Nu 11,12 (43)
Ex 14,4 (77)	Ex 19,9 (85)	Lv 18,9 (67)	Nu 11,12 (94)
Ex 15,1 (78)	Ex 19,9 (85)	Lv 19,13 (115)	Nu 11,12bc (48)
Ex 15,1-19 (94)	Ex 19,9 (86)	Lv 19,9 (115)	Nu 11,12bc (54)
Ex 15,20-21 (94)	Ex 19,9-19 (85)	Lv 20,22-23 (150)	Nu 11,12bc (55)
Ex 15,25 (134)	Ex 19,9-25 (84)	Lv 20,2-3 (130)	Nu 11,12bc (87)
Ex 15,25 (134)	Ex 19,9a (83)	Lv 20,2-5 (131)	Nu 11,13 (88)
Ex 15,25 (135)	Ex 19,9a (86)	Lv 20,6 (130)	Nu 11,1-35 (96)
Ex 15,25 (82)	Ex 19,9b (83)	Lv 25,10 (137)	Nu 11,15 (94)
Ex 15,3 (144)	Ex 19,9b-e (48)	Lv 25,1-7 (139)	Nu 11,16-17 (94)
Ex 16,13 (134),	Ex 19,9b-e (54)	Lv 25,18 (43)	Nu 11,18-20 (94)
Ex 16,13 (82)	Ex 19,9b-e (82)	Lv 25,18 (45)	Nu 11,1n (99)
Ex 16,23 (79)	Ex 19,9b-e: (55)	Lv 25,18 (55)	Nu 11,22 (134)
Ex 16,27 (79)	Ex 20 (106)	Lv 25,18-19 (136)	Nu 11,25 (94)
Ex 16,4 (134)	Ex 20,18 (85)	Lv 25,18-19 (139)	Nu 11,31-32 (134)
Ex 16,4 (135)	Ex 20,18-19 (134)	Lv 25,18-19 (150)	Nu 11,34 (88)
Ex 16,4 (135)	Ex 20,18-20 (85)	Lv 25,19 (43)	Nu 11,4 (93)
Ex 16,4-5 (134)	Ex 20,18-20 (85)	Lv 25,19 (44)	Nu 11,5 (128, p. 303)
Ex 16,4-5 (82)	Ex 20,18-21 (133, p. 323)	Lv 25,19 (45)	Nu 12 (74)
Ex 17,1-7 (90)	Ex 20,20 (133)	Lv 25,19 (54)	Nu 12,10 (95)
Ex 17,18-23 (101)	Ex 20,20 (133)	Lv 25,19 (55)	Nu 12,1-16 (96)
Ex 17,2 (134)	Ex 20,20 (133, p. 324)	Lv 25,20-22 (137)	Nu 12,11n (88, p. 229)
Ex 17,2 (135)	Ex 20,20 (134)	Lv 25,21 (136)	Nu 12,1-2 (94)
Ex 17,6 (134)	Ex 20,20 (135)	Lv 25,23 (138)	Nu 12,6-8 (95)
Ex 17,6 (77)	Ex 20,20 (20)	Lv 25,25-27 (138)	Nu 12,7 (79)
Ex 17,6 (82)	Ex 20,20 (44)	Lv 25,39-40 (138)	Nu 12,7 (79)
Ex 17,7 (134)	Ex 20,20a (52)	Lv 25,4-5 (137)	Nu 13,1 – 14,45 (96)
Ex 17,8-16 (134)	Ex 20,20a (54)	Lv 25,8-10 (136, p. 326)	Nu 13,1-3 (100)
Ex 17,8-16 (82)	Ex 20,20a (55)	Lv 26,1 (130)	Nu 13,2 (103)
Ex 17,9 (92)	Ex 20,2-17 (12)	Lv 26,1 (152)	Nu 13,20 (101)
Ex 19 (84)	Ex 20,2-3 (167)	Lv 26,1-2 (147)	Nu 13,23 (101)
Ex 19,10a (83)	Ex 20,24 (151)	Lv 26,13 (147)	Nu 13,28.31 (101)
Ex 19,16 (84)	Ex 20,3 (129)	Lv 26,14-37 (138)	Nu 13,30-31 (96)
Ex 19,17 (83)	Ex 22,15-16 (158)	Lv 26,14-38 (147)	Nu 13,31-33 (103)
Ex 19,17 (83)	Ex 23,9 (115)	Lv 26,2-13 (138)	Nu 13,32 (101)
Ex 19,17-20 (83)	Ex 24 (106)	Lv 26,3 (147)	Nu 13-14 (100)
Ex 19,18 (83)	Ex 24,2n (85)	Lv 26,3-46 (147, p. 352)	Nu 13-14 (93)
Ex 19,18 (83)	Ex 24,3 (83)	Lv 26,3-6 (148)	Nu 14,10 (98)
Ex 19,18 (84)	Ex 24,4-8 (109)	Lv 26,4 (148)	Nu 14,11 (43)
Ex 19,18 (85)	Ex 24,7 (83)	Lv 26,4 (149)	Nu 14,11c (54)
Ex 19,19 (83)	Ex 25,8 (146)	Lv 26,4-5 (150)	Nu 14,11 (91)
Ex 19,19 (83)	Ex 25,9 (146)	Lv 26,4n (148)	Nu 14,11 (91)
Ex 19,19 (85)	Ex 26,1 (146)	Lv 26,5 (147)	Nu 14,11-12 (97)
Ex 19,20 (83)	Ex 29,45 (146)	Lv 26,5 (148; 148, p. 358)	Nu 14,11b (99)
Ex 19,20 (83)	Ex 32,10 (94)	Lv 26,5 (150)	Nu 14,11b-23 (100)
Ex 19,21-25 (82)	Ex 32,10 (99)	Lv 26,5 (43)	Nu 14,11c (103)
Ex 19,2aß (83)	Ex 32,1-35 (96)	Lv 26,5b (45)	Nu 14,11c (48)
Ex 19,2b (83)	Ex 32,32 (94)	Lv 26,5b (54)	Nu 14,11c (55)
Ex 19,3-6 (134)	Ex 33,18-23 (84)	Lv 26,5b (55)	Nu 14,11c (96)
Ex 19,3-8 (85)	Ex 34 (106)	Lv 19,9 (137)	Nu 14,11n (99)
Ex 19,3a (83)	Ex 34 (106)	Lv 25,18 (44)	Nu 14,12 (100)
Ex 19,3a (83)	Ex 34 (83)	Lv 25,18 (54)	Nu 14,12 (99)
Ex 19,3b (83)	Ex 34,27 (85)	<b>Numeri</b>	Nu 14,13 (97)
Ex 19,5 (134)	Ex 34,32 (85)	Nu 1,11 (94)	Nu 14,16 (97)
Ex 19,8 (134)	Ex 34,5 (113)	Nu 8,7-11 (98)	Nu 14,20-24 (97)
Ex 19,8 (82)	Ex 34,5-8 (84)		Nu 14,22 (135)
Ex 19,8 (83)			Nu 14,22-23 (100)



Nu 14,23 (100)	Dt 1,32 (43)	Dt 13,4 (135)	Dt 32,1-43 (165)
Nu 14,36-37 (101)	Dt 1,32 (48)	Dt 16,22 (152)	Dt 32,1-43 (165)
Nu 14,40-44 (101)	Dt 1,32 (54)	Dt 20,16-18 (157)	Dt 32,1-43 (165, p. 403)
Nu 14,6-7 (97)	Dt 1,32 (55)	Dt 21,10 – 34,12 (143, p. 341)	Dt 32,15-18 (162)
Nu 14,6-9 (101)	Dt 1,37 (92)	Dt 22,28-29 (155)	Dt 32,17 (162)
Nu 16,1-2 (98)	Dt 1,38 (152)	Dt 22,28-29 (156)	Dt 32,17 (162)
Nu 16,1-35 (96)	Dt 1,39 (100)	Dt 22,28-29 (158)	Dt 32,18 (87)
Nu 16,20 (98)	Dt 3,26 (92)	Dt 24,15 (44)	Dt 32,19-20 (166)
Nu 16,22 (98)	Dt 3,28 (152)	Dt 24,15ab (115)	Dt 32,20 (161)
Nu 16,26 (98)	Dt 4,15-20 (130)	Dt 24,15ab (51)	Dt 32,20 (161, p. 387)
Nu 16,32-33 (98)	Dt 4,21 (92)	Dt 24,15ab (54)	Dt 32,20 (162)
Nu 16–17 (93)	Dt 4,34 (129, p. 310)	Dt 24,15ab (55)	Dt 32,20 (162, p. 389)
Nu 17,12-14 (99)	Dt 4,34 (135)	Dt 26,16 (106, p. 254)	Dt 32,20 (163)
Nu 17,25-26 (91)	Dt 4,34 (135)	Dt 26,16 – 28,68 (106)	Dt 32,20 (164)
Nu 17,6 (99)	Dt 4,44 (106, p. 253)	Dt 26,5 (61)	Dt 32,20 (166)
Nu 17,9 (99)	Dt 5 (106)	Dt 28 (106)	Dt 32,20 (43)
Nu 18,20 (154)	Dt 5,1 – 11,32 (106)	Dt 28 (107)	Dt 32,20 (49)
Nu 20,10 (90)	Dt 5,1-33 (105)	Dt 28 (109)	Dt 32,20 (54)
Nu 20,10 (92)	Dt 5,17 (130)	Dt 28 (142)	Dt 32,20 (55)
Nu 20,10b (92)	Dt 5,6-7 (167)	Dt 28,1-14 (106)	Dt 32,21 (162)
Nu 20,11 (91)	Dt 6,16 (135)	Dt 28,1-14 (148)	Dt 32,36 (162)
Nu 20,12 (43)	Dt 6,2 (133)	Dt 28,15-68 (106)	Dt 32,36-37 (166)
Nu 20,12 (90)	Dt 7,1-5 (157)	Dt 28,15-69 (140)	Dt 32,37 (165)
Nu 20,12 (92)	Dt 7,16-24 (129, p. 310)	Dt 28,20-44 (142, p. 339)	Dt 32,37 (166)
Nu 20,12 (93)	Dt 8,16 (135)	Dt 28,52 (43)	Dt 32,37 (167)
Nu 20,12-13 (92)	Dt 8,19-20 (110)	Dt 28,52 (44)	Dt 32,37 (23)
Nu 20,12b (48)	Dt 8,2 (135)	Dt 28,52a (140)	Dt 32,37 (43)
Nu 20,12b (54)	Dt 8,2 (135)	Dt 28,52a (46)	Dt 32,37 (44)
Nu 20,12b (55)	Dt 8,2 (135)	Dt 28,52a (54)	Dt 32,37 (50)
Nu 20,12b (90)	Dt 8,4-6 (110)	Dt 28,52a (55)	Dt 32,37 (54)
Nu 20,12b (96)	Dt 9,1-2 (101)	Dt 28,63 (109)	Dt 32,37 (55)
Nu 20,13 (90)	Dt 9,14 (94)	Dt 28,64 (109)	Dt 32,39 (166)
Nu 20,23-28 (93)	Dt 9,19 (94)	Dt 28,65-67 (109)	Dt 32,4 (162)
Nu 20,24 (92)	Dt 9,2-3 (104)	Dt 28,66 (21)	Dt 32,43 (162)
Nu 20,24 (92)	Dt 9,23 (105)	Dt 28,66 (43)	Dt 32,51 (92)
Nu 20,2-5 (90)	Dt 9,23 (31)	Dt 28,66b (106)	Dt 32,6 (87)
Nu 20,3a (90)	Dt 9,23 (43)	Dt 28,66b (49)	Dt 33 (145)
Nu 20,6-11 (90)	Dt 9,23 (91)	Dt 28,66b (54)	Dt 33,11 (144)
Nu 20,8 (91)	Dt 9,23cd (103)	Dt 28,66b (55)	Dt 33,11b (144)
Nu 20,8 (92)	Dt 9,23cd (48)	Dt 28,68 (109)	Dt 33,12 (146)
Nu 20,8 (92)	Dt 9,23cd (54)	Dt 28,69 (106)	Dt 33,12 (43)
Nu 20,8-11 (92)	Dt 9,23cd (55)	Dt 28,69 (106, p. 255)	Dt 33,12 (44)
Nu 20,9 (91)	Dt 9,25-29 (105)	Dt 28,69 – 30,20 (141, p. 337)	Dt 33,12a (143)
Nu 21,4-9 (96)	Dt 9,4 (104)	Dt 28,69-47 (141, p. 337)	Dt 33,12a (46)
Nu 25,1-5 (96)	Dt 10,12-13 (110)	Dt 28a (143)	Dt 33,12a (54)
Nu 26,11 (98)	Dt 11,26-28 (110)	Dt 29,1-28 (106)	Dt 33,12a (55)
Nu 26,53-56 (152)	Dt 12,1 – 26,15 (106)	Dt 30,19-20 (133)	Dt 33,12b (145)
Nu 27,14 (92)	Dt 12,1 – 26,15 (106)	Dt 31,10-13 (147)	Dt 33,13-16 (145)
Nu 32,15 (100)	Dt 12,9 (152)	Dt 31,17 (163)	Dt 33,28 (43)
Nu 34,11 (146)	Dt 12,10 (43)	Dt 31,17-18 (164)	Dt 33,28 (44)
	Dt 12,10b (151)	Dt 31,30 (165)	Dt 33,28a (46)
<b>Deuteronomium</b>	Dt 12,10b (45)	Dt 31,7 (152)	Dt 33,28a (54)
Dt 1,21 (103)	Dt 12,10b (54)	Dt 32,1-43 (161)	Dt 33,28a (55)
Dt 1,21 (103)	Dt 12,10b (55)	Dt 32,1-43 (162)	Dt 33,8 (135)
Dt 1,22 (100)	Dt 12,11 (152)	Dt 32,1-43 (163)	Dt 33,8 (135)
Dt 1,22 (103)	Dt 12,1nn (152)	Dt 32,1-43 (163)	Dt 33–34 (145)
Dt 1,26-32 (104)	Dt 12,2 (151)	Dt 32,1-43 (163)	Dt 34 (93)
Dt 1,29-31 (101)	Dt 12,5 (151)	Dt 32,1-43 (163)	Dt 34,5 (79)
Dt 1,30 (129, p. 310)	Dt 12–26 (106)	Dt 32,1-43 (163)	Dt 35,51 (92)
Dt 1,32 (100)	Dt 13,1 (110)	Dt 32,1-43 (163)	
Dt 1,32 (103)			

<b>Jozue</b>	2 S 5,4-5 (58)	<b>Júdit</b>	Ž 18,31 (29, p. 60)
Joz 3-4 (79)	2 S 11,2 (120)	Júd 9,2,4 (154)	Ž 21,13 (129, p. 310)
Joz 4,14b (79)	2 S 12,3 (87)	<b>Ester</b>	Ž 21,8 (34)
Joz 9,17 (118)	2 S 12,8 (87)	Est 1,11 (120)	Ž 21,9 (129, p. 310)
Joz 10,14b (129, p. 310)	2 S 13,1 (65)	Est 2,7 (120)	Ž 22,10 (33)
Joz 10,2 (146)	2 S 13,1-2 (67)	<b>1. Makabejských</b>	Ž 22,25 (164)
Joz 11,23 (152)	2 S 13,1-22 (65)	1 Mak 1,15 (167)	Ž 22,25 (164)
Joz 13-21 (152)	2 S 14,27 (120)	<b>Jób</b>	Ž 22,5-6 (34)
Joz 15,10-11 (146)	<b>1. Královská</b>	Jb 1,21 (107)	Ž 23 (25 p. 42)
Joz 15,8 (146)	1 Kr 1,2 (87)	Jb 1,21 (107, p. 256)	Ž 24,2 (29)
Joz 18,11-20 (124)	1 Kr 2,11 (58)	Jb 4,6 (22)	Ž 25,2 (28)
Joz 18,12-13 (146)	1 Kr 3,4 (146)	Jb 4,6 (26)	Ž 25,20 (28 p. 57)
Joz 18,14 (118)	1 Kr 5,27 (73)	Jb 6,20 (34)	Ž 26,3 [LXX] (19)
Joz 18,16 (146)	1 Kr 10,7 (30)	Jb 8,14 (26)	Ž 26,8 (146)
Joz 18,18-19 (146)	1 Kr 10,7 (31)	Jb 8,14 (34)	Ž 27,13 (21)
Joz 18,21-28 (124)	1 Kr 11,7 (131)	Jb 9,16 (21)	Ž 27,1-6 (25 p. 42)
Joz 18,28 (118)	1 Kr 18 (84)	Jb 11,18 (17)	Ž 27,3 (16)
Joz 22,19 (146)	1 Kr 18,19 (167)	Jb 11,18 (34)	Ž 27,3 (34)
Joz 23,3b (129, p. 310)	1 Kr 18,24 (113)	Jb 12,6 (17)	Ž 27,3 (35)
Joz 24 (106)	1 Kr 18,40 (167)	Jb 13,24 (164)	Ž 27,3 (37)
Joz 24,15 (110)	1 Kr 19 (84)	Jb 15,22 (21)	Ž 27,5 (31)
<b>Soudců</b>	<b>2. Královská</b>	Jb 18,14 (34)	Ž 27,9 (164)
Sd 1,1 – 3,5 (167)	2 Kr 7,6 (129, p. 310)	Jb 24,22 (30)	Ž 30,8 (163)
Sd 3,1 (135)	2 Kr 10,1 (88)	Jb 24,23 (17)	Ž 30,8 (164)
Sd 5,14 (144)	2 Kr 10 (151)	Jb 29,24 (30)	Ž 31,15 (16)
Sd 5,4-5 (84)	2 Kr 11 (151)	Jb 31,24 (26)	Ž 31,2 (28 p. 57)
Sd 9,4 (166)	2 Kr 12,16 (21)	Jb 34,29 (164)	Ž 31,6 (38)
Sd 9,46 (166)	2 Kr 17,14 (31)	Jb 39,11 (16)	Ž 31,20 (28)
Sd 11,20 (30)	2 Kr 18,4 (151)	Jb 39,24 (30)	Ž 31,20 (29, p. 60)
Sd 18,10 (34)	2 Kr 18,19 (18)	Jb 40,23 (18)	Ž 32,1-2 (25 p. 42)
Sd 18,12 (118)	2 Kr 18,22 (151)	<b>Žalmy</b>	Ž 34,23 (28)
Sd 18,27 (16)	2 Kr 19,35 (129, p. 310)	Ž 2,12 (29, p. 60)	Ž 34,23 (29, p. 60)
Sd 18,27 (34)	2 Kr 23,10 (131)	Ž 2,13 (29, p. 62)	Ž 34,9 (25)
Sd 18,7 (16)	2 Pa 20,15 (127)	Ž 4 (37)	Ž 34,9 (149)
Sd 18,7 (34)	2 Pa 20,17 (127)	Ž 4,6 (16)	Ž 34,9 (29, p. 61)
Sd 19,22 – 21,25 (120)	2 Kr 23 (106)	Ž 4,6 (37)	Ž 36,8 (29, p. 61)
Sd 20,13-16 (124)	2 Kr 23,10 (131)	Ž 5,12 (28)	Ž 37,3 (35)
Sd 20,13-48 (116, p. 277)	2 Kr 23,2 (147),	Ž 5,12 (29, p. 60)	Ž 37,3 (37)
Sd 20,1-48 (119)	2 Kr 23,4-20 (151)	Ž 7,2 (28)	Ž 37,40 (29, p. 61)
Sd 20,16 (116, p. 277)	2 Kr 25 (141)	Ž 9,11 (16)	Ž 40,4 (37)
Sd 20,36 (19)	2 Kr 25 pas. (141)	Ž 9,11 (37)	Ž 40,4 (37, p. 101)
Sd 20n (120)	<b>1. Paralipomenon</b>	Ž 9,11 (37, p. 101)	Ž 40,5 (25 p. 42)
<b>Rút</b>	1 Pa 8,40 (117)	Ž 10,11 (164)	Ž 40,5 (34)
Rt 2,12 (23)	1 Pa 12,1-2 (124)	Ž 10,2 (29, p. 62)	Ž 41,10 (34)
Rt 4,16 (87)	1 Pa 13,6 (118)	Ž 10,3 (164)	Ž 41,10 (35)
<b>1. Samuelova</b>	<b>2. Paralipomenon</b>	Ž 11 (25 p. 42)	Ž 41,2 (25 p. 42)
1 S 1,17b (25)	2 Pa 3,1 (118)	Ž 11,1 (28 p. 57)	Ž 44,25 (164)
1 S 3,10 (77)	2 Pa 20,1 (127)	Ž 11,1 (29)	Ž 44,7 (34)
1 S 4 (163)	2 Pa 32,17 (25)	Ž 11,1 (29, p. 62)	Ž 46 (25 p. 42)
1 S 10,2 (117)	<b>Ezdráš</b>	Ž 13,2 (164)	Ž 46,2 (28)
1 S 16,12 (120)	Ezd 7,6 (25)	Ž 13,6 (35)	Ž 49,14 (26)
1 S 17,6 (146)	Ezd 9 (163)	Ž 13,6 (37)	Ž 49,7 (34);
1 S 17,34-36 (121)	<b>Nehemjáš</b>	Ž 16,1 (28 p. 57)	Ž 51,11 (164)
1 S 17,42 (120)	Neh 8,1-8 (147)	Ž 16,9 (17)	Ž 52,9 (34)
<b>2. Samuelova</b>	Neh 9 (163)	Ž 16,9 (37)	Ž 55,24 (35)
2 S 3,2 (65)	<b>Tóbijáš</b>	Ž 17,7 (29, p. 60)	Ž 56,2 [LXX] (18)
2 S 3,3 (65)	Tób 14,4 [LXX] (18)	Ž 18,3 (28)	Ž 56,2 [LXX] (19)

- Ž 57,2 (29, p. 62)  
 Ž 61,4 (28, p. 58)  
 Ž 61,5 (28)  
 Ž 62 (25 p. 42)  
 Ž 62,11 (34)  
 Ž 62,8-9 (28, p. 58)  
 Ž 64,11 (28)  
 Ž 65,5a (25 p. 42)  
 Ž 69,18 (164)  
 Ž 69,18 (164)  
 Ž 70,14 [LXX] (19)  
 Ž 71,1 (28 p. 57)  
 Ž 71,7 (28, p. 58)  
 Ž 73,4 (117)  
 Ž 74,2 (146)  
 Ž 75 (25 p. 42)  
 Ž 78 (163)  
 Ž 78,22 (34)  
 Ž 78,22 (91)  
 Ž 78,32 (91)  
 Ž 78,53 (17)  
 Ž 78,53 (37)  
 Ž 78,7 (22)  
 Ž 78,7 (26)  
 Ž 84 (25 p. 42)  
 Ž 84,13 (34)  
 Ž 85,9 (22)  
 Ž 85,9 (26)  
 Ž 86,2 (16)  
 Ž 88,15 (164)  
 Ž 88,5 (117)  
 Ž 90,4 [LXX] (19)  
 Ž 91 (25, p. 42)  
 Ž 91,2 (28, p. 58)  
 Ž 91,9 (28, p. 58)  
 Ž 94,22 (28, p. 58)  
 Ž 102,3 (164)  
 Ž 104,29 (164)  
 Ž 106,26-27 (100)  
 Ž 106,37 (162)  
 Ž 115,8 (34)  
 Ž 115,8/113,6 (33)  
 Ž 115,9/113,17 (33)  
 Ž 115,9-11 (37)  
 Ž 115,9-11 (37, p. 101)  
 Ž 115,9-18 (25 p. 42)  
 Ž 116,9 (150)  
 Ž 117,8 [LXX] (18)  
 Ž 118,8 (29)  
 Ž 118,8 (29, p. 62)  
 Ž 118,8-9 (34)  
 Ž 119 (107)  
 Ž 119,28 (149)  
 Ž 121 (25 p. 42)  
 Ž 122 (25 p. 42)  
 Ž 123 (25 p. 42)  
 Ž 125 (25 p. 42)  
 Ž 126 (25 p. 42)  
 Ž 127 (25 p. 42)  
 Ž 135,18 (34)
- Ž 139,8 (107)  
 Ž 139,8 (107, p. 257)  
 Ž 141,8 (28 p. 57)  
 Ž 142,6 (28, p. 58)  
 Ž 143,2 [LXX] (19)  
 Ž 143,7 (164)  
 Ž 143,7 (164)  
 Ž 143,9 (26)  
 Ž 144,15 [LXX] (19)  
 Ž 144,2 (28)  
 Ž 146,11 [LXX] (19)  
 Ž 146,3 (34)  
 Ž 146,6 (38)
- Příslloví**
- Př 1,21 (20)  
 Př 1,33 (17)  
 Př 1,33 (38)  
 Př 3,23 (17)  
 Př 3,23 (18)  
 Př 3,26 (26)  
 Př 3,29 (17)  
 Př 3,29 (34)  
 Př 3,5 (34)  
 Př 9,13 (27)  
 Př 10,9 (17)  
 Př 11,15 (16)  
 Př 11,28 (34)  
 Př 14,32 (28)  
 Př 16,20 (34)  
 Př 16,20 (34)  
 Př 25,10 (101)  
 Př 28,1 (18)  
 Př 28,1 (34)  
 Př 28,25 (34)  
 Př 28,26 (18)  
 Př 28,26 (34)  
 Př 29,25 (34)  
 Př 30,5 (29, p. 60)  
 Př 31,11 (20)  
 Př 31,11 (33)
- Kazatel**
- Kaz 7,25 (22)  
 Kaz 7,25 (26)  
 Kaz 9,4 (17)  
 Kaz 9,4 (34)
- Sírachovec**
- Sír 2,8-9 (19)
- Izajáš**
- Iz 7,9 (24)  
 Iz 7,9 (31)  
 Iz 8,17 (163),  
 Iz 8,17 (164)  
 Iz 8,18 (146)  
 Iz 11,14 (146)  
 Iz 14,25 (129, p. 310)  
 Iz 14,32 (36)  
 Iz 22,11bβ (125)  
 Iz 25,4 (23)
- Iz 25,4 (28)  
 Iz 28,15 (28, p. 59)  
 Iz 30,12 (36)  
 Iz 30,15 (128)  
 Iz 30,15 (31)  
 Iz 30,15 (36)  
 Iz 30,30-32 (129, p. 310)  
 Iz 31,1.3 (36)  
 Iz 36,9 (16)  
 Iz 38,18 (19)  
 Iz 40,11 (87)  
 Iz 40,11 (88)  
 Iz 41,17 (25)  
 Iz 45,15 (25)  
 Iz 45,3 (25)  
 Iz 48,1-2 (25)  
 Iz 49,15-16 (87)  
 Iz 49,22-23 (88)  
 Iz 51,12 (25)  
 Iz 53,1 (30)  
 Iz 54,8 (164)  
 Iz 57,13 (28)  
 Iz 59,2 (164)  
 Iz 61,1 (139)  
 Iz 61,10 (109)  
 Iz 62,5 (109)  
 Iz 64,6 (164)
- Jeremjáš**
- Jr 4,31 (140)  
 Jr 9,24 (158)  
 Jr 9,25-26 (158)  
 Jr 10,8 (27)  
 Jr 15,18b (161)  
 Jr 15,19 (77)  
 Jr 17,17 (23)  
 Jr 17,17 (28, p. 59)  
 Jr 20,10 (101)  
 Jr 31,15 (117)  
 Jr 32,35 (131)  
 Jr 33,5 (164)  
 Jr 40,14 (31)  
 Jr 43,2 (75)  
 Jr 49,24 (140)
- Ezechiel**
- Ez 25,9 (146)  
 Ez 32,21-32 (158)  
 Ez 36,3 (101)  
 Ez 37,27 (146)  
 Ez 39,23-24 (164)  
 Ez 39,29 (164)  
 Ez 39,29 (164)  
 Ez 9,6 (114)
- Daniel**
- Da 1,4 (120)  
 Da 9 (163)
- Ozeáš**
- Oz 2,10 (151)
- Oz 2,15 (151)  
 Oz 2,18 (151)  
 Oz 2,19 (151)  
 Oz 2,22 (21)  
 Oz 7,16 (151)  
 Oz 11,1 (89)  
 Oz 11,2 (151)  
 Oz 12,12 (61)  
 Oz 13,1 (151)
- Jóel**
- Jl 1,8 (109)  
 Jl 4,16 (28, p. 59)  
 Jl 4,17 (146)
- Ámos**
- Am 9,2 (107)  
 Am 9,2 (107, p. 257)
- Jonáš**
- Jon 3,4 (162)
- Micheáš**
- Mi 3,4 (163)  
 Mi 3,4 (164)
- Nahum**
- Na 1,7 (29, p. 60)
- Abakuk**
- Abk 1,5 (21)  
 Abk 1,5 (30)
- Sofonjáš**
- Sf 3,2 (37)  
 Sf 3,11n (37)  
 Sf 3,12 (29, p. 61)
- Nový zákon**
- Mt 1,20 (78, p. 205)  
 Mt 6,31-33 (110)  
 Mt 27,54 (80)  
 Mk 11,19-22 (126, p. 295)  
 Mk 15,32 (126, p. 295)  
 L 5,8 (126, p. 295)  
 L 14,31 (104)  
 J 6,30 (126, p. 295)  
 J 6,51 (149)  
 J 20,29 (126, p. 295)  
 J 20,8 (126, p. 295)  
 Sk 8,1 (120)  
 Sk 9,1 (120)  
 Ga 1,13 (120)  
 F 3,5n (120)  
 1 Pt 4,15 (93)
- Nekanonické**
- Ódy 2,1-43 (161)  
 Ž Šal 15,1 (19)

## 7 Curriculum Vitae

Autor (\* 1963) se po ukončení základní devítileté školy v Blansku (okr. Blansko) vyučil ve strojárnách ČKD Blansko Holding, a.s. v oboru strojní zámečnický a krátce tam pak pracoval.

Následně v denním studiu vystudoval Střední průmyslovou školu strojní v Jedovnicích, obor »Přístrojová a automatizační technika«. Po maturitě roku 1985 pracoval jako technický kontrolor ve Zbrojovce Brno.

V letech 1988-1990 absolvoval dvouletou vojenskou prezenční službu. Po ročním noviciátu (1990-1991) se stal členem Řádu Menších bratří kapucínů (Církev římskokatolická), ve kterém roku 1995 složil doživotní sliby. Roku 1996 byl vysvěcen na jáhna a o rok později na kněze. Od roku 1997 je provinčním historikem Provincie kapucínů v ČR. V letech 1999-2005 a 2008-2009 byl také provinčním sekretářem Provincie kapucínů v ČR.

V letech 1991-1996 prezenčně vystudoval magisterský studijní program »teologie«, obor »katolická teologie« na Cyrilometodějské teologické fakultě Univerzity Palackého (CMTF UP) v Olomouci.

V letech 2005-2007 studoval v prezenčním studiu na Papežské gregoriánské univerzitě v Římě s hostováním na Papežském biblickém institutu v Římě a na Papežském Orientálním institutu v Římě. Roku 2007 získal licenciát biblické teologie (ThLic.).

V letech 2008-2011 studoval v prezenčním studiu v doktorském studijním programu »teologie«, obor »katolická teologie«, specializace »biblické vědy« na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze.

V rámci studia absolvoval krátkodobé odborné studijní pobyty v Izraeli, Egyptě, Sýrii, Turecku, Libanonu, USA a Itálii.

Dále během studia složil základní státní jazykovou zkoušku z italštiny a získal mezinárodní certifikát na úrovni evropského referenčního rámce B2 z němčiny, angličtiny, španělštiny a arabštiny.

Na Ústavu srovnávací jazykovědy filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze v rámci volitelných předmětů absolvoval kromě jiného studium ugaritštiny, akkadštiny, sumerštiny, chetitštiny, srovnávací semitské jazykovědy, metodologie semitské jazykovědy, dále semináře Vybraných problémů předovýchodních náboženství, Písemnictví starověké Syropalestiny, Jazykové situace na Arabském poloostrově a na Blízkém Východě.