

## Ráchelin pláč Intertextuální vazby mezi Jer 31,15 a Mt 2,18\*

---

Marek Polášek

Ve druhé kapitole Matoušova evangelia se popisuje vražda betlémských dětí, kterou autor spojuje s citátem z proroka Jeremiáše:

Tehdy se splnilo, co je řečeno ústy proroka Jeremiáše: „Hlas v Rámě bylo slyšet, pláč a nářek mnohý. Ráchel oplakávající děti své, a nedala se utěšit, protože nejsou.“ (Mt 2,17–18)

Cílem této studie je ukázat původní kontext citátu a osvětlit motivy jeho použití. Postava Ráchel se na obou místech objevuje náhle a ani v jednom případě s ní autor už dál nepracuje. Oba autoři od svých čtenářů předpokládají určitou znalost, minimálně kdo je Ráchel a co znamená její pláč.

### 1. RÁCHEL U JEREMIÁŠE

Citovaný text patří do tzv. Knihy útěchy, souboru proroctví nacházejících se zhruba uprostřed Jeremiášovy knihy.<sup>1</sup> Sbírkou byla sestavena po pádu Jeruzaléma v roce 586 př. n. l.<sup>2</sup> ze starších proroctví a výroků tý-

---

\* Autor děkuje za cenné připomínky doc. Janu Rücklovi.

<sup>1</sup> Kapitoly v MT 30–31; v LXX 37–38. Podle Bob BECKING, *Between Fear and Freedom: Essays on the Interpretation of Jeremiah 30–31*, Leiden: Brill, 2004, s. 5 jako první označení „Malá kniha útěchy (Trosthüchlein)“ použil Paul Volz (1928). Anglicky píšící autoři označují jako „Book of Consolation“ (Kniha útěchy) kapitoly Jer 30–33.

<sup>2</sup> Barnabas LINDARS, „Rachel Weeping for Her Children: Jeremiah 31:15–22,“ *Journal for the Study of the Old Testament*, 4 (1979), s. 47–62; Thomas RÖMER, „Jeremjáš,“ in *Úvod do Starého zákona*, přel. Jiří Bureš et al., Jihlava: Mlýn, 2020, s. 435–447; Martien A. HALVORSON-TAYLOR, „There Is No One!': The Redaction of Exile in Jeremiah's Book of Consolation (31,15–22),“ in *By the Irrigation Canals of Babylon: Approaches to the Study of the Exile*, ed. John J. Ahn – Jill Middlemas, New York: Bloomsbury Publishing, 2012, s. 107–122; Christine RITTER, *Rachels Klage Im Antiken Judentum Und Frühen Christentum: Eine Auslegungsgeschichtliche Studie*, Leiden: Brill, 2003.

kajících se původně severního království<sup>3</sup> zničeného Asyřany v roce 722 př. n. l. Po asyrské vnitropolitické krizi na severní území pomýšlel král Jóšijáš<sup>4</sup> a Jeremiášova nadějná slova o návratu Efraima mohla odpovídat jeho politickým ambicím.<sup>5</sup> Mělo jít o sjednocení náboženské i politické.

Vždyť je tu den,  
kdy zavolají hlídači  
na Efrajimském pohoří:<sup>6</sup>  
„Vzhůru, vydejme se na Sijón  
k Hospodinu, svému Bohu.“ (Jer 31,6)

Vládce nebude pocházet z Asýrie,<sup>7</sup> nýbrž ze sjednoceného království Izraele.

Jeho vznešený vůdce bude pocházet z něho,  
jeho vládce vzejde z jeho středu. (Jer 30,21)

Odkazy k severnímu Izraeli jsou v těchto kapitolách zřetelné: Samařské hory (Jer 31,5), Efraim jako Hospodinův prvorozený (Jer 31,9), milovaný (Jer 31,20) a také postava Ráchel (Jer 31,15), která je podle Genesis babičkou Efraima a Manasseho,<sup>8</sup> eponymních předků severních kmenů.

Zmínkou o Ráchel začíná šestá báseň v Knize útěchy. Masoretský text vypadá takto:<sup>9</sup>

<sup>3</sup> Terence E. FRETHEIM, *Jeremiah*, Macon, Ga: Smith & Helwys Pub, 2002. s. 348; Jack R. LUNDBOM, *Jeremiah 21–36: A new translation with introduction and commentary*, New York: Doubleday, 2004, s. 437.

<sup>4</sup> Popis v 2 Král 23,15–20 lze chápat jako Jóšijášův pokus převzít vládu nad severními teritorii v době, kdy začala slábnout asyrská nadvláda.

<sup>5</sup> William Lee HOLLADAY, *Jeremiah 2: Chapters 26–52*, Philadelphia: Fortress Press, 1989, s. 158; Marvin A. SWEENEY, *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, s. 110.

<sup>6</sup> בְּהַר אֶפְרַיִם – na hoře Efrajimově.

<sup>7</sup> HOLLADAY, *Jeremiah 2*, s. 157.

<sup>8</sup> Jákob na konci svého života říká: „Oba synové, kteří se ti v egyptské zemi narodili před mým příchodem k tobě do Egypta, budou nyní moji. Efrajim a Manases jsou moji jako Rúben a Šimeón“ (Gn 48,5). Druhorozenému Efraimovi dává požehnání určené prvorozenému (Gn 48,17–19). Ráchel podle líčení První knihy Mojžíšovy už v té době nežije. Líčí-li se zde Jákob jako (adoptivní) otec Efraima, odpovídá to představě Ráchel jako jeho (adoptivní) matky.

<sup>9</sup> Verš začíná slovy „Toto praví Hospodin.“ Tato slova v dalším rozboru neuvažujeme. Protože bezprostředně za nimi následuje hlas plačící Ráchel, lze je považovat za projev redakčních úprav patrně s cílem uvést začátek další básně. Srov. HALVORSON-TAYLOR,

MT Jer 31,15

קול בְּרָמָה נִשְׁמָע  
 נְהִי בְּכִי תִמְרוּרִים  
 רַחֵל מְבַכָּה עַל-בְּנֶיהָ  
 מֵאֲנָה לְהַנְחִים עַל-בְּנֶיהָ  
 כִּי אֵינָנּוּ

Hlas<sup>10</sup> na výsosti/v Rámě<sup>11</sup> je slyšet  
 žalozpěv, pláč přehořký.  
 Ráchel plačící nad svými syny,  
 odmítá<sup>12</sup> být utěšena nad svými syny  
 protože není jednoho.

Kromě MT máme k dispozici i řecký překlad (LXX). Je důležitý nejen kvůli tomu, že s ním pracovali autoři novozákonních textů, ale také proto, že může odhalovat starší znění. V případě knihy proroka Jeremiáše se MT a LXX liší nejen délkou, ale i uspořádáním kapitol.<sup>13</sup> Nálezy sviteků v Kumránu<sup>14</sup> ukázaly, že v době přelomu letopočtu existovaly minimálně dvě různé verze Jeremiášovy knihy a že překladatelé Septuaginty pracovali patrně s odlišným textem než s tím, který byl později vokalizován do současné podoby MT.<sup>15</sup> Kompoziční rozdíly mezi MT a LXX působí, že námi sledovaný verš MT 31,15 je v LXX uveden jako 38,15.

Rukopisy LXX se liší v pochopení ברמה. Kritické vydání Septuaginty<sup>16</sup> se přiklání ke čtení ברמה jako místního jména, tedy „v Rámě“:

---

„There Is No One!': The Redaction of Exile in Jeremiah's Book of Consolation (31,15–22)“, s. 107–122, s. 114.

- <sup>10</sup> Volím překlad po slovech a ponechávám jejich pořadí pro snadnější srovnání s LXX. Umístění podstatného jména קול (hlas) na začátek hebrejské věty znamená jeho zdůraznění. Tomu by v češtině odpovídalo umístění slova na konec věty. První věta by tak mohla znít: „Na výsostech je slyšet hlas...“
- <sup>11</sup> Ponechávám oba významy – viz další diskuse.
- <sup>12</sup> Tvar מֵאֲנָה je piel 3 os. sg. fem. perf. Bible Kralická překládá minulým časem: „Ráchel plačící synů svých, nedala se potěšiti po synech svých, proto že žádného není.“
- <sup>13</sup> Výroky proti národům umístěné v MT na konec knihy (kapitoly 46–51) se v LXX nacházejí těsně před pasáží o kalichu Hospodinova hněvu mezi verši 25,13 a 25,15. V LXX jsou to kapitoly 25–31, uspořádání jednotlivých výroků je také odlišné.
- <sup>14</sup> Šlo především o rukopisy 4QJer<sup>b</sup> a 4QJer<sup>d</sup>, které se více shodují s řeckým textem. Richard J. SALEY, „Reconstructing 4QJer<sup>b</sup> According to the Text of the Old Greek,“ *Dead Sea Discoveries*, 17 (2010): 1–12. Stanislav PACNER, *Jeremjáš I: 1–5: co uděláte, až přijde konec Jeruzaléma?*, Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2019, s. 26.
- <sup>15</sup> Emanuel Tov, *The Septuagint translation of Jeremiah and Baruch: A discussion of an early revision of the LXX of Jeremiah 29–52 and Baruch 1:1–3:8*, Missoula: Scholars Press, 1976; John Gerald JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah*, Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- <sup>16</sup> Joseph ZIEGLER, *Septuaginta: Band 15 Jeremias, Baruch, Threni, Epistula Jeremiae*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

LXX<sup>B</sup> Jer 38,15

φωνή ἐν Ραμα ἠκούσθη  
 θρήνου καὶ κλαυθμοῦ καὶ ὄδυροῦ  
 Ραχηλ ἀποκλαιομένη  
 οὐκ ἤθελε<sup>17</sup> παύσασθαι ἐπὶ τοῖς  
 υἱοῖς αὐτῆς  
 ὅτι οὐκ εἰσὶν

Hlas v Rámě bylo slyšet  
 žalozpěvu<sup>18</sup> a pláče a nářku.  
 Ráchel plačící  
 nechce přestat nad syny svými  
 protože nejsou.

Jiné rukopisy<sup>19</sup> ale překládají ברמה jako „na vysokém místě“:

LXX<sup>A</sup> Jer 38,15

φωνή ἐν τῇ ὑψηλῇ ἠκούσθη  
 θρήνου καὶ κλαυθμοῦ καὶ ὄδυροῦ  
 Ραχηλ ἀποκλαιομένης ἐπὶ τῶν υἱῶν  
 αὐτῆς,  
 καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι,  
 ὅτι οὐκ εἰσὶν.

Hlas na výsosti bylo slyšet,  
 žalozpěvu a pláče a nářku.  
 Ráchel pláče nad svými syny  
 a nechtěla být utěšena,  
 protože nejsou.

Svědectví rukopisů ze 4. a 5. stol. n. l. ukazuje, že v chápání hebrejského ברמה nepanovala v této době jednoznačná shoda. Nejlépe to dokumentuje Sinajský kodex, který sice uvádí překlad ἐν τῇ ὑψηλῇ, ale s poznámkou na okraji stránky ἐν Ραμα.<sup>20</sup> Stejnou interpretaci, tj. רמה jako vysoké místo, volí i překlady do koptštiny, etiopštiny, arabštiny i latiny (*vox in excelso*).<sup>21</sup> Kumránské rukopisy verš 31,15 neobsahují.<sup>22</sup>

Vokalizace masoretského textu רַמָּה také lépe odpovídá významu „na výsosti“, protože předložka ב je zde vokalizovaná pahláskou ševa.<sup>23</sup> Slovo רמה je bez členu, zatímco na všech ostatních místech v hebrejské

<sup>17</sup> ἤθελεν (Vaticanus).

<sup>18</sup> Genitiv se vztahuje k podstatnému jménu „hlas“, tedy „hlas žalozpěvu a nářku a pláče“.

<sup>19</sup> Alexandrijský kodex.

<sup>20</sup> THE CODEX SINAITICUS PROJECT, „Codex Sinaiticus,“ [https://www.codexsinaiticus.org/en/manuscript.aspx?\\_\\_VIEWSTATEGENERATOR=01FB804F&book=15&chapter=38&lid=en&side=r&verse=15&zoomSlider=0](https://www.codexsinaiticus.org/en/manuscript.aspx?__VIEWSTATEGENERATOR=01FB804F&book=15&chapter=38&lid=en&side=r&verse=15&zoomSlider=0) [zveřejněno 22. 11. 2008, cit 3. 12. 2024].

<sup>21</sup> U Jeronýma je to zvlášť zajímavé, protože Mt 2,18 překládá „v Rámě“, zatímco u odkazovaného Jer 31,15 se drží čtení „na výsosti“. V komentáři to vysvětluje tak, že místem Ráchelina hrobu je Betlém. Opačnou situaci (byť s vloženým κ) představuje výskyt רַמָּה v závěru knihy proroka Zachariáše (Zach 14,10). LXX jej chápe jako vlastní jméno (Ραμα), zatímco ostatní překlady jako sloveso (*et exaltabitur*, bude vyvýšen). HOLLADAY, *Jeremiah 2*, s. 186.

<sup>22</sup> Svitek 4QJr<sup>c</sup> zachoval z 31. kapitoly verše 1–14 a 19–26. PACNER, *Jeremjáš I.*, s. 30.

<sup>23</sup> Goldingay si myslí, že je to jediný možný překlad. JOHN GOLDINGAY, *The Book of Jeremiah*, Chicago: Eerdmans Publishing, 2021, s. 880.

bibli je Ráma jako místní název uváděna se členem.<sup>24</sup> Nelze však zcela vyloučit, že pozdější masoretská vokalizace mohla být ovlivněna polemikou s křesťanským výkladem, její význam při hledání původního významu ברמה tak nelze přeceňovat.

## 2. HLAS A PLÁČ NA VYSOKÉM MÍSTĚ

Chápání ברמה jako vyvýšeného posvátného místa podporují i jiné Jeremiášovy texty, z nichž mnohé začínají slovem קול (hlas).<sup>25</sup> Blízkou paralelu představuje Jer 3,21:<sup>26</sup>

קול על-שפיים נשמע  
בכי תחנני בני ישראל

Hlas na holých návrších je slyšet  
pláč [a] prosby synů Izraele

Podstatné jméno רמה souvisí se slovesem רום (být vysoký) a na jiných místech<sup>27</sup> označuje místo „nedovoleného uctívání“.<sup>28</sup> Podobně i řecké ὕψηλός (v jednotném<sup>29</sup> či množném čísle<sup>30</sup>) může znamenat vysoko položené rituální místo. Pokud Jeremiáš klade Ráchelin pláč<sup>31</sup> na takové

<sup>24</sup> Výjimkou je uvedení města v seznamu patnácti dalších měst v knize Nehemjáš, kde jsou všechna bez členu (Neh 11,33). U Jeremiáše se vyskytuje název města se členem na jediném místě v Jer 40,1.

<sup>25</sup> Jer 3,21; 4,15; 4,29; 4,31; 9,18; 10,22; 30,5; 31,5; 48,3; 50,22; 51,54. LUNDBOM, *Jeremiah 21–36*, s. 435; Jack R. LUNDBOM, *Jeremiah 1 – 20: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven: Yale University Press, 2009, s. 339.

<sup>26</sup> Matitiahu TSEVAT, „Studies in the Book of Samuel II.: Interpretation of I Sam. 10:2 Saul at Rachel’s Tomb,“ *Hebrew Union College Annual*, 33 (1962), s. 107–118. Tsevat tuto podobnost pokládá za zásadní pro interpretaci ברמה jako vysokého místa. „Když dva texty od stejného autora vypadají stejně, mají se také číst stejně.“

<sup>27</sup> Např. Ez 16,25.31.39; 1 Sam 22,6.

<sup>28</sup> Gerald L. KEOWN et al., *Jeremiah 26 – 52*, ed. David A. Hubbard – Glenn W. Barker, Nashville: Nelson, 2006, s. 119.

<sup>29</sup> Jer 2,20; 1 Král 11,7; 14,23.

<sup>30</sup> Jer 19,5 Vybuodovali posvátná návrší ... Podobně Ez 6,3,5; Abk 3,19; 1 Král 13,33; 14,23; 15,14; 2 Král 14,4; 15,35; 17,9. Posvátné návrší ברמה se od slova Ráma רמה liší pouze v prvním znaku.

<sup>31</sup> Použitý slovesný tvar „plačící“ (מבכה) znamená intenzivní nářek představující náboženský rituál. (Werner H. SCHMIDT, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1–52*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, s. 132.) V tomto smyslu jej používá Ezechiel, když kritizuje pohanský obřad prováděný v bráně chrámu: „Řekl mi: ‚A uvidíš ještě větší ohavnosti, které páchají.‘ A přivedl mě do brány Hospodinova domu, která vede k severu, a hle, tam ženy sedící [a] oplakávající (מבכות) Tamúze.“ (Ez 8,13–14). Dumuzi (hebr. Tamúz)

místo, nejde o polemiku s cizím kultem, nýbrž o zvýraznění modlitebního charakteru nářku.<sup>32</sup> Ráchelina modlitba vyjadřuje zoufalství a obsahuje implicitní, výslovně neformulovanou prosbu o pomoc. To potvrzují dva následující verše, v nichž odpovídá Hospodin. Takový typ modlitby lze formálně klasifikovat jako nářek jednotlivce.

V žaltáři<sup>33</sup> tvoří nářky jednotlivce přibližně třetinu všech textů.<sup>34</sup> Tyto žalmy mají poměrně ustálenou kompozici: začínají přímým oslovením Boha, pokračují líčením vlastní nouze, následuje adresná prosba o zásah, poté argumentace, která má Boha přesvědčit o nutnosti či oprávněnosti jeho jednání, a celek paradoxně vrcholí vyznáním důvěry nebo radostí nad vyslyšením. Někteří biblisté navrhují tyto modlitby nazývat také jako prosby.<sup>35</sup>

Ve verši o Ráchelině pláči (Jer 31,15) lze několik prvků této struktury identifikovat. Je zde přítomno intenzivní naříkání nad vlastní nouzí, odmítnutí útěchy jako výraz krajní naléhavosti a implicitní žádost o zásah, vyplývající z umístění na „vysoké místo“. Přesvědčující argument zde není rozveden explicitně, avšak samotný motiv „protože nejsou“ shrnuje absolutní ztrátu, která volá po Boží odpovědi. A konečně bezprostřední pokračování (Jer 31,16–17) odpovídá paradoxnímu obratu: Hospodin slibuje návrat synů z nepřátelské země.

---

byl v sumersko – akkadské mytologii bůh plodnosti a potence. Patří mezi „mizející (umírající) božstva“. Mýtus o jeho sestupu do podsvětí, kde se v půlročních cyklech střídá se svou sestrou, vysvětluje střídání ročních období (srov. Jiří PROSECKÝ et al., *Encyklopedie mytologie starověkého Předního východu*, Praha: Libri, 2003.). Oplakávání Tamúze souvisí s rituálem jeho každoročního umírání. Na jiných místech se u Jeremiáše používá sloveso 𐎧𐎢𐎠 pro vyjádření pláče po úmrtí blízkého (Jer 8,32; 41,6), ale i pro smutek nad odvléčením do zajetí (Jer 13,17; Jer 22,10 – zde je v jednom verši použito pro obě situace).

<sup>32</sup> V kulturách starověkého předního východu nalezneme zbožštěné ženské postavy oplakávající zničená města, manžela, ale i ztraceného syna. Samuel Noah KRAMER, „The Weeping Goddess: Sumerian Prototypes of the Mater Dolorosa,“ *The Biblical Archaeologist* 46 (1983): 69–80.

<sup>33</sup> Kromě žalmů lze identifikovat modlitby nářků i v jiných biblických knihách. Claus WESTERMANN, „The role of the lament in the theology of the old testament,“ *Interpretation-a Journal of Bible and Theology* 28 (1974): 20–38.

<sup>34</sup> Martin PRUDKÝ, „Typy žalmů, jejich žánry a jejich teologie,“ in *Obtížné oddíly biblické poezie a moudrosti*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2020, s. 241.

<sup>35</sup> John BARTON, *Historie Bible*, Praha: Kalich, 2022, s. 117; Kathleen D. BILLMAN – Daniel L. MIGLIORE, *Rachel's Cry: Prayer of Lament and Rebirth of Hope*, Cleveland: United Church Press, 1999, s. 28.

Dříve než budeme zvažovat ברמה jako místní název, ujasněme, koho se Ráchelin pláč týká.

### 3. SYNOVÉ NEJSOU

Ráchel pláče nad svými syny „protože nejsou“, doslova כִּי אֵינָנּוּ – protože „[on] není“. Neobvyklé jednotné číslo na konci verše lze chápat jako konstrukci vyjadřující vlastnost celé skupiny (každý jeden).<sup>36</sup> Může jít také o oplakávání jednoho konkrétního dítěte, které reprezentuje všechny další a budoucí potomky. Výrok „není“ přitom zůstává významově otevřený: může označovat nepřítomnost v důsledku odchodu či odvezení, ale také smrt. Tato dvojznačnost mezi ztrátou a fyzickým zánikem odpovídá situaci exilu; podobně funguje i v jiných jazycích, kde výraz „není“ může označovat jak nepřítomnost, tak definitivní ztrátu.<sup>37</sup>

Podobnou situaci lze najít v Jákobových příbězích, kde Rúben hořkuje nad svým bratrem Josefem: „Ten chlapec [už] není (הַיְלֵד אֵינָנּוּ).“ Vyjadřuje obavu, že Josef byl v jeho nepřítomnosti zabit. Čtenář však ví, že Josef nezemřel, ale byl prodán do otroctví a odveden do Egypta. Když pak Jákob spatří Josefovu suknicí potřísněnou krví, domnívá se, že je syn mrtev; oplakává ho (בָּכָה) a „nedá se utěšit“ (וַיִּמְאַן לְהַתְנַחֵם; Gn 37,35). Stejná dvojice sloves – plakat a odmítnout útěchu – se objevuje i v Jer 31,15, kde Ráchel „oplakává“ (מְבַכָּה) své syny a „odmítá se dát utěšit“ (מֵאֲנָה לְהַנְחִיֵּם).

V obou textech jsou použita stejná dvě slovesa (plakat, [nedat se] utěšit), navíc ve stejném gramatickém tvaru. Taková kombinace se jinde ve Starém zákoně nevysskytuje.<sup>38</sup> Paralela není pouze lexikální, ale i situační: Ráchel pláče nad svými syny, kteří jsou ve stejném smyslu i syny

<sup>36</sup> LUNDBOM, *Jeremiah 21–36*, s. 438.

<sup>37</sup> V češtině je tato dvojznačnost použita ve scéně Cimrmanovy hry Afrika. Když se doktor Žába ptá afrických lidojedů (náčelník, Uku, Lele), které předtím naučil česky, na nepřítomného misionáře Cyrila, Uku a Lele mu odpovídají: „Cyril není.“ Ladislav SMOLJAK – Zdeněk SVĚŘÁK, „Afrika,“ <https://cimrman-smoljak-sverak.blogspot.com/2019/05/afrika.html> [zveřejněno 5.10.2002, cit. 4.12.2024].

<sup>38</sup> V hebrejském textu jde o slovesa s kořeny בכח (plakat, naříkat) a נחם (potěšit). Pohromadě (bez ohledu na použitý kmen) je mají tyto verše: Gn 37,35; Jer 31,15; Pláč 1,2 (město Jeruzalém pláče a není, kdo by ho potěšil); Pláč 1,16 (Jeruzalém říká: propukám v pláč a není, kdo by mě potěšil). Pouze první dva verše (Gn 37,35 a Jer 31,15) používají sloveso נחם shodně v hitpaelu. V řeckém textu je situace složitější. Dvojici sloves κλαίω

Jákoba. Jákob pláče nad Josefem, kterého pokládá za mrtvého, ale Josef je také synem Ráchel. Lze tedy spekulovat o tom, že jeden text odkazuje na druhý.

Nejednoznačnost výrazu „není“ (אין) připouští i výklad „[ještě] není“. Ráchel je milovaná manželka Jákoba, ale není jí dopřáno potomstvo (Gn 29,31). „Dej mi syny! Nedáš-li, umřu,“ (Gn 30,1) naléhá Ráchel na Jákoba. Jákob ale Ráchel odkazuje k Bohu: „Což mohu za to, že Bůh odpírá plod tvému životu?“ (Gn 30,2) O tom, jak vypadal její pláč kniha Genesis nepíše, ale uvádí, že Bůh Ráchel vyslyšel: „I rozpomenul se Bůh na Ráchel, vyslyšel ji a otevřel její lůno.“ (Gn 30,22) Synové, kteří „nejsou“, mohou být i ti, kteří se nenarodili. Představují budoucnost.<sup>39</sup> Motiv neplodné pra-matky a potomka daného od Boha se sice objevuje i u Sáry (Gn 17–18; 21,1) a Rebečky (Gn 25,21), avšak pouze u Ráchel je tematizována její vyslyšená prosba.<sup>40</sup>

V Jeremiášově textu odpovídá na Ráchelin nářek sám Hospodin:

„Přestaň hlasitě plakat a ronit slzy,  
vždyť tu je mzda za to, co jsi vykonala,  
je výrok Hospodinův,  
však oni se vrátí z nepřátelské země. (Jer 31,16)

Upřesňuje se zde význam slova „nejsou“. Synové se mají vrátit z exilu, a to má být Ráchelina mzda. Mzdou od Hospodina „je plod lůna“. (Žl 127,3) V Jákobově příběhu (Gn 30) jsou mzdou (רֶצֶף) děti narozené po letech vyhnanství. Jsou odměnou za léta strávená prací pro Lábanu. Ráchelin nářek může být také chápán jako práce, jejíž mzdou je potomstvo. To potvrzuje hned následující verš:

Je naděje pro tvé potomstvo, je výrok Hospodinův. Synové se vrátí na své území. (Jer 31,17)

---

(plakat) a παρακαλέω (potěšit) najdeme v těchto verších: Gn 37,35; Iz 22,4; Iz 33,7; Pláč 1,2; Ez 24,23. Dvojici slov παύω a ἀποκλαίω pouze v Jer 38,15.

<sup>39</sup> FRETHEIM, *Jeremiah*, s. 434.

<sup>40</sup> Za Rebečku „prosil Hospodina“ Izák (Gn 25,21), Sára vlastní neplodnost akceptovala, problém se pokusila řešit pomocí náhradního mateřství (Gn 16,2) a představa vlastního dítěte jí byla k smíchu (Gn 18,12).

Kdo jsou tito Ráchelini potomci? Kontext Knihy útěchy ukazuje v první řadě na Efraimce.<sup>41</sup> Ráchel zde vystupuje jako pramatka severního Izraele, především kmene Efraim. Podle knihy Genesis je však Efraim jejím vnukem, nikoliv přímým synem. Tento genealogický posun lze vysvětlit pozdějším rozvinutím Josefovské tradice,<sup>42</sup> v níž je mezi Ráchel a Efraima provedeno vložení další generace (Josef a Asenat). Taková kompozice mohla mít význam pro komunitu egyptské diaspory: Josef, prodaný do otroctví, dosahuje v Egyptě vysokého postavení, přijímá nové jméno i manželku egyptského původu (Gn 41,14.45).<sup>43</sup>

V kontextu Jeremiášových proctví však genealogické zdůraznění egyptského prvku sotva odpovídá teologickému a politickému poselství. Jeremiáš před spoléháním na Egypt opakovaně varuje; spojení s prominentní egyptskou rodinou by působilo přinejmenším nekonzistentně.

#### 4. RÁMA

Vraťme se nyní k možnosti chápat ברמה v Jeremiášově proctví jako místní název. O jaké místo by mělo jít? Substantivum רמה souvisí s významem „výšina“, což vysvětluje pojmenování více lokalit jak v biblické geografii,<sup>44</sup> tak v současném Izraeli.<sup>45</sup> Starověká města budovaná na

<sup>41</sup> LINDARS, „Rachel Weeping for Her Children: Jeremiah 31:15–22,“ s. 47–62. Lindars se domnívá, že Jeremiáš skutečně myslí Efraima, ale používá jej jako projekční plátno pro zobrazení současné situace v Judsku.

<sup>42</sup> Thomas RÖMER – Konrad SCHMID – Axel BÜHLER (ed.), *The Joseph Story between Egypt and Israel*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.

<sup>43</sup> Přičemž postava Josefa jako zakladatele „domu Josefova“ může představovat ještě starší tradici původně nezávislou na genealogii Jákobových synů. S touto představou pracuje Lauren MONROE, „Stripping off the Robe,“ in *The Joseph Story between Egypt and Israel*, ed. Thomas Römer – Konrad Schmid – Axel Bühler, Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, s. 55–73, ale ani tato koncepce není v rozporu s předkládanou tezí.

<sup>44</sup> Na město se stejným či podobným jménem odkazují příběhy Samuela, Saula a Davida. Samuelovo rodné město, Ramat/Armathaim (הַרְמָתָה / Αρμαθαίμη) (1 Sam 1,1.19; 1 Sam 7,17) nacházející se blízko jižního okraje efraimské pahorkatiny, někteří ztotožňují s novozákonní Arimatií, odkud pochází Josef, člen velerady, který se postaral o Ježíšovo tělo. Hans Wilhelm HERTZBERG, *I & II Samuel a Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 2000, s. 23; Israel FINKELSTEIN, „Saul and Highlands of Benjamin Update: The Role of Jerusalem,“ in *Saul, Benjamin, and the Emergence of Monarchy in Israel: Biblical and Archaeological Perspectives*; Joachim J. KRAUSE – Omer SERGI – Kristin WEINGART, *Ancient Israel and Its Literature*, Atlanta: SBL Press, 2020, s. 44.

<sup>45</sup> Příkladem může být lokalita Ramat-Rachel nacházející se mezi Jeruzalémem a Betlémem. Archeologické nálezy zde dokládají osídlení z doby judského království v 8–7.

návrších měla strategickou výhodu při obraně, a označení „Ráma“ tak mohlo vzniknout nezávisle na více místech.

Ráma na území kmene Benjamín<sup>46</sup> je ve Starém zákoně zmíněna opakovaně. Knihy Královské popisují stavbu<sup>47</sup> a následné rozebrání<sup>48</sup> pohraniční pevnosti Ráma během izraelsko-judských válek.<sup>49</sup> Historické místo je dnes ztotožňované se současným městem Ar-Ram<sup>50</sup> ležícím na palestinském území severovýchodně od Jeruzaléma. Vzdušnou čarou je to asi 5 km na severozápad od Anatótu,<sup>51</sup> Jeremiášova rodiště.

Knihy proroka Jeremiáše zmiňuje Rámu ještě jednou, a to v souvislosti s místem tranzitního tábora po babylónské okupaci.

Slovo, které se stalo od Hospodina k Jeremjášovi poté, co ho Nebúzaradán, velitel tělesné stráže, propustil z Rámy (מִן־הַרְרָמָה); řetězy spoutaného jej vzal ze středu všech přesídlenců z Jeruzaléma a Judska, těch, kteří měli být přestěhováni do Babylóna. (Jer 40,1)

Jeremiáš byl odsud propuštěn a mohl si vybrat, zda odejít do Babylóna či zůstat v Judsku. Pro okupační správu nepředstavoval riziko, vytrvale hlásal, že je třeba se Babylóňanům podřídit, takže se dalo očekávat, že v tom bude pokračovat a podporovat Gedaljáše ustanoveného za místodržícího. Jeremiášův vlastní osud tak může být chápán jako první naplnění jeho vlastního proctví. Z místa, kde se ozývá Ráchelin pláč, se její

---

stol. př. n. l. a palác či administrativní centrum, které bylo využíváno různými říšemi, včetně Babyloňanů a Peršanů. Samotný název místa je však až moderní. V roce 1926 tu vznikl kibuc, významný představitel sionistického hnutí Menachem Ušiškin ho takto pojmenoval kvůli skvělému výhledu na místo Ráchelina hrobu. Mohla za tím být představa, že Ráchelin hlas (podle Jer 31,15) vychází z hrobu a je slyšet až na vysoká místa. Srov. Oded LIPSHITS et al., *What Are the Stones Whispering? Ramat Rahel, 3000 Years of Forgotten History*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2017, s.15.

<sup>46</sup> Joz 18,25; 19,36.

<sup>47</sup> 1 Král 15,17–22 (podobně 2 Pa 16,1) Podle vyprávění popisujícího válku mezi severním a jižním královstvím nechal izraelský král Baeša stavět Rámu coby pevnost proti judskému království. Judský král Ása využil spojenectví s Damašským královstvím, to napadlo Izrael a nová politicko-vojenská situace donutila Baešu stavební projekt ukončit.

<sup>48</sup> 1 Král 15,22–23 (podobně 2 Pa 16,5).

<sup>49</sup> Později, za Jeroboáma II. se oblast dostává zpět pod správu Izraele, po pádu severního království patří opět k Judsku.

<sup>50</sup> Také s možnou transkripcí: Al-Ramm, El-Ram, Er-Ram či A-Ram.

<sup>51</sup> Jer 1,1.

potomek, Jeremiáš (z rodu Benjamínova) vrátil „na své území“, konkrétně do Mispy,<sup>52</sup> nyní hlavního města provincie spravované z Babylóna.

Interpretace, která spojuje Ráchelin pláč s deportační cestou přes Rámu, je doložitelná v pozdější tradici. Není však jisté, zda již autor proctví uvažoval tímto směrem. Mezi „přesídlenci z Jeruzaléma“<sup>53</sup> a Judska“ mohlo být hodně potomků obyvatel severního království,<sup>54</sup> ale Ráchelin pláč by se v takovém případě týkal všech, Judejců i obyvatelů Jeruzaléma.<sup>55</sup>

Proti tradici propojující Ráchelin nářek s Rámou jako místem deportačního tábora však může svědčit řecký překlad. V něm není „propustil z Rámy“, ale „z Damy“ (ἐκ Δαμῶν),<sup>56</sup> pravděpodobně v důsledku záměny podobně vypadajících hebrejských písmen ר (reš) a ד (dalet). Překlad<sup>57</sup> chápe místa uvedená v Jer 31,15 (LXX 38,15) a Jer 40,1 (LXX 47,1) jako dvě různé lokality. Tedy znalost tradice spojující plačící Ráchel s přesídlenci do Babylóna je obtížné předpokládat v kulturním okruhu autora řeckého překladu.

Pozdější tradice ale spojuje Rámu s místem Ráchelina hrobu. Často se přitom argumentuje právě veršem Jer 31,15 a jeho použitím v Matoušově evangeliu.

## 5. RÁCHELIN HROB

O Ráchelině hrobu Jeremiášovo proctví přímo nehovoří. Jeho místo určuje příběh z knihy Genesis. Popisuje cestu praotce Jákoba s jeho početnou rodinou.

<sup>52</sup> Mispa leží na území Benjamín.

<sup>53</sup> Septuaginta na rozdíl od hebrejského textu Jeruzalém nezmiňuje.

<sup>54</sup> Podle kompromisního modelu došlo po pádu Samaří k masovému přílivu uprchlíků ze severu do Judska. „Izraelci tvořili významnou část populace, a proto nebylo možné ignorovat severní tradice.“ Filip ČAPEK, *Archeologie, dějiny a utváření identity starověkého Izraele*, Praha: Vyšehrad, 2018, s. 113.

<sup>55</sup> Opačně o tom uvažuje BECKING, *Between Fear and Freedom*, s. 201: „Ráma i Ráchel neodkazují na tradici o pramatce, ale na událost, která se odehrála v Jeremiášově době (či v době autora Jer 30–31).“

<sup>56</sup> Takto mají Vatikánský a Sinajský kodex (δαμῶν). Alexandrijský má ραμα.

<sup>57</sup> Překlad Knihy proroka Jeremiáše do řečtiny je dílem minimálně dvou překladatelů. První část tvoří kapitoly (LXX) 1–28 (Jer<sup>α</sup>), druhou 29–51 (Jer<sup>β</sup>) a kapitola 52 mohla být přeložena samostatně. Obě zmínky o Rámě jsou součástí Jer<sup>β</sup>. Tov, *The Septuagint translation of Jeremiah and Baruch*, s. 2.

Potom z Bét-elu odtáhli. A když už byli nedaleko (כְּבֵרֶת־הָאֶרְצִי)<sup>58</sup> Efraty, Ráchel porodila; měla však těžký porod. (Gn 35,16)

### Ráchel krátce po porodu zemřela a

byla pohřbena u cesty do Efraty, což je Betlém. Jákob nad jejím hrobem postavil pamětní sloup, a to je památník Ráchelina hrobu až dodnes. (Gn 35,19–20)

### Událost vypráví stejnými slovy Jákob Josefovi:

Když jsem přicházel z Rovin aramských, zemřela mi před očima Ráchel; bylo to v kenaanské zemi na cestě nedaleko (כְּבֵרֶת־הָאֶרְצִי) Efraty a pochoval jsem ji tam u cesty do Efraty, to je do Betléma.“ (Gn 48,7)

### Souvislost Efraty a Betléma dosvědčuje známé mesiánské proroctví Micheáše:

A ty, Betléme efratský, ačkoli jsi nejmenší mezi judskými rody, z tebe mi vzejde ten, jenž bude vládcem v Izraeli, jehož původ je odpradávná, ode dnů věčných. (Mich 5,1)

### Efratu s Betlémem (a s Ráchel) spojuje požehnání vyslovené v knize Rút:

Kéž dá Hospodin, aby žena, která přichází do tvého domu, byla jako Ráchel a Lea, které obě zbudovaly dům izraelský. Počítej si zdatně v Efratě a zachovej jméno v Betlémě. (Rt 4,11)

### Efratu a Betlém ztotožňuje také kniha Soudců, pouze však v řeckém překladu.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Podle Nadav NA'AMAN, „The Settlement of the Ephrathites in Bethlehem and the Location of Rachel's Tomb,“ *Revue Biblique*, 121 (2014): s. 516–529 označuje כְּבֵרֶת־הָאֶרְצִי kratší úsek cesty. Naproti tomu Gordon J. WENHAM, *Genesis 16–50*, Grand Rapids: Zondervan, 2000, s. 326 jej odhaduje s odkazem na význam akademického *bēru* na vzdálenost asi 11 km či časový úsek 2 hodiny. Poukazuje také na to, že LXX výrazu nerozumí a pouze jej transliteruje (χαβραθα v Gn 35,16 a 48,7, δεβραθα v 2 Král 5,19). Obrat se ve Starém zákoně vyskytuje pouze třikrát, dvakrát ve spojení s touto příhodou (Gn 35,16; Gn 48,7), potřetí ve 2 Král 5,19 (ČEP připojuje až k dalšímu verši „Sotva od něho pooděšel kus cesty), kde ale interpretace 11 km spíše nedává smysl. Takto o tom uvažuje Gerhard von RAD, *Genesis: A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1972, s. 340.

<sup>59</sup> Εφραθα αὐτῆ ἐστὶν Βαιθλεεμ – Efrata, to jest Betlém. Sd 15,59a.

Betlém se nachází jižně od Jeruzaléma, v oblasti považované tradičně za judskou. Efratejci jsou naopak chápáni jako příslušníci severního Izraele (Efraima). Výskyt hrobu pramatky Ize pochopit v jejich lokalitě, ale proč by tato lokalita měla být na území někoho jiného? Nejpravděpodobnější je vysvětlení, že šlo o vnořenou enklávu podobnou jiným případům v dějinách.<sup>60</sup> Efraimské rodiny putovaly na jih, usadily se v betlémské oblasti a podle místa svého původu se nazývaly „Efratejci“.<sup>61</sup>

Památník Ráchelina hrobu „se tam nachází dodnes“. Můžeme věřit, že to platilo v době vzniku Tóry, kniha Jubilejí<sup>62</sup> (Jub 32,34) toto tvrzení přejímá beze změny, stejně tak i Septuaginta. Ráchelin hrob je zmiňován v křesťanských itinerářích poutních cest od 4. století n. l.,<sup>63</sup> ve středověku je součástí standardní poutní trasy křesťanů,<sup>64</sup> je cílem židů i muslimů<sup>65</sup> a dnes patří mezi tři nejnavštěvovanější poutní místa židovské tradice.<sup>66</sup>

Je-li tradice Ráchelina hrobu spojena s Efratejci, kteří si ji přinesli s sebou ze severu, můžeme předpokládat, že je velmi stará.<sup>67</sup> To by zpochybňovalo mnohé výklady,<sup>68</sup> které pokládají tradici Ráchelina hrobu v Betlémě za sekundární a lokalizují místo hrobu na území Benjamín, například do Rámy. Jejich argumentace vypadá takto: (1) Ráchel je matka Josefa

<sup>60</sup> Příkladem mohou být české obce v okolí Českého Dubu v jinak německém libereckém regionu v období před II. světovou válkou.

<sup>61</sup> NA'AMAN, „The Settlement of the Ephrathites in Bethlehem and the Location of Rachel's Tomb,“ s. 516–529.

<sup>62</sup> Sepsaná pravděpodobně mezi 170–125 př. n. l. James C. VANDERKAM, *Jubilees: A Commentary on the Book of Jubilees*, ed. Sidnie White Crawford, Minneapolis: Fortress Press, 2018, s. 37.

<sup>63</sup> John WILKINSON, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, Jerusalem: Ariel, 1977.

<sup>64</sup> Susan Starr SERED, „Rachel's Tomb: The Development of a Cult,“ *Jewish Studies Quarterly*, 2 (1995): 103–148.

<sup>65</sup> Glenn BOWMAN, „A weeping on the road to Bethlehem: contestation over the uses of Rachel's tomb,“ *Religion Compass*, 7 (2013): 79–92.

<sup>66</sup> Spolu s jeruzalémskou Západní zdí a hebronskou jeskyní Machpela. Frederick M. STRICKERT, *Rachel weeping: Jews, Christians, and Muslims at the Fortress Tomb*, Collegeville: Liturgical Press, 2007, s. 32.

<sup>67</sup> Na'aman ji klade až do 10. století př. n. l.

<sup>68</sup> Claus WESTERMANN, *Genesis 12–36: A Commentary*, Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1985, s. 554; WENHAM, *Genesis 16–50*, s. 326; John H. WALTON, *Genesis*, Grand Rapids: Zondervan, 2009; RAD, *Genesis*, s. 340; Richard T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 2011, s. 88; William David DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, Edinburgh: T & T Clark, 1988, s. 268; D. A. CARSON, *Matthew*, Grand Rapids: HarperCollins Christian Publishing, 2017; Maarten J. J. MENKEN, *Matthew's Bible*, Leuven: Leuven University Press, 2004, s. 147.

a Benjamína, zemřela při porodu druhého syna. Její hrob by měl ležet tedy spíše na území severních kmenů, rozhodně však ne v Judsku. (2) Příběhy Jákobova cyklu pravděpodobně vznikly v izraelském království, a tak je málo pravděpodobné, že by severní autor umístil hrob pramatky na judské teritorium, daleko od hranice království Izraele.<sup>69</sup> (3) Variantu severního umístění hrobu má podporovat příběh o mládenci hledajícím ztracené oslice svého otce v První knize Samuelově. Mládencem je Saul, kterého prorok Samuel pomaže na krále a na potvrzení předpovídá tři události a v první z nich mluví o hrobu Ráchel. Samuel říká Saulovi:

Až půjdeš dnes ode mne, zastihneš u Ráchelina hrobu na benjamínském území (בְּבֵנְיָמִן) v Selsachu (שֵׁלְשָׁחַ) <sup>70</sup> dva muže; oni ti řeknou: „Oslice, které jsi šel hledat, se našly. Tvůj otec již nedbá o to, co je s oslicemi, ale má obavy o vás. Říká: Co mám pro svého syna udělat?“ (1 Sam 10,2)

Podle tohoto vyprávění se Ráchelin hrob nachází na území kmene Benjamín nedaleko od města, kde probíhá rozhovor. Bohužel, jméno města biblické vyprávění neuvádí. Podobně i místa navštívená Saulem během hledání ztracených zvířat nejsou už v Bibli jinde zmíněna.

Proti tomuto třetímu argumentu severní varianty hrobu lze vznést následující námitku: Chápeme-li popis Saulovy cesty spíše v symbolické rovině, pak lokality, kterými prochází při cestě za Samuelem mohou představovat oblast jeho budoucí vlády, tedy především oblast kmene Benjamín.<sup>71</sup> Tři místa, na nichž se odehrávají události po odchodu, mají všechna kultický význam: Ráchelin hrob, dub Tábor, Boží pahorek (1 Sam 10,5). Zajímavé je, že jde o podobná tři místa popisovaná v Jákobově cestě ze severu na jih: Ráchelin hrob, dub pláče,<sup>72</sup> pod nímž je pochována Debora,<sup>73</sup> a Bét-el (Gn 35,7). Jákobův itinerář je však má

<sup>69</sup> Z těchto důvodů buď byla slova „Efrata, to jest Betlém“ považována za pozdější dodatek, nebo obrat „nedaleko“ (כְּרֵחַת־אֶרֶץ) má být vztahován nikoliv k Efratě, ale k místu, odkud Jákob s rodinou vyšel, tedy k Bét-elu, případně interpretován jako větší vzdálenost.

<sup>70</sup> Septuaginta jej jako místní název nechápe a překládá ἀλλομένους μεγάλη ([dva muže] velmi poskakující).

<sup>71</sup> Marvin A. SWEENEY, *1 – 2 Samuel*, Cambridge: Cambridge University Press, 2023, s. 71.

<sup>72</sup> Slova תְּבוֹר תָּבוֹר Tábor (1 Sam 10,3) a Débora דְּבוֹרָה se liší v kořeni pouze v jednom podobně znějícím písmeni (ט – ת). SWEENEY, *1 – 2 Samuel*, s. 74 ztotožňuje dub Tábor s dubem, kde je pochována Débora, chůva Rebeky, ale neuvádí žádný argument.

<sup>73</sup> Gn 35,8 Jedná se o chůvu, ale nikoliv chůvu Ráchel, ale o generaci starší Rebeky. WESTERMANN, *Genesis 12–36*, s. 338 si myslí, že zařazení je tematické. Jákob je u Bételu, mezi

v opačném pořadí. To ale znamená, že Saulova cesta vede opačným směrem než Jákobova, tedy z jihu na sever a Ráchelin hrob by se podle tohoto vyprávění měl nacházet u jižní hranice benjamínského území,<sup>74</sup> ve shodě s tradicí knihy Genesis.

Otázku vyvolává i skutečnost, že Ráchel není pohřbena v rodinné hrobce v jeskyni Machpela. V seznamu zde pohřbených (Abraham, Sára, Izák, Rebeka, Jákob, Lea)<sup>75</sup> její jméno nápadně chybí. Vzdálenost mezi Betlémem a Hebronem nepředstavuje nepřekonatelnou překážku, zejména ve srovnání s pozdějším převozem Jákobových ostatků z Egypta.<sup>76</sup> Pravděpodobnějším vysvětlením je okolnost její smrti: zemřela při porodu.<sup>77</sup> V mnoha kulturách bývalo takové úmrtí spojeno s rituální nečistotou a vedlo k okamžitému pohřbení na místě. Zmínka o hrobu „u cesty“ tak může odrážet starší tradici a mohla by svědčit i pro možnost lokalizace hrobu mimo území Benjamín.

Matka umírající po porodu dítěte odchází s obavou, zda o její dítě bude postaráno. V lidových vyprávěních se takové ženy objevují jako duchové strašící nad hrobem, naříkající a hledající své dítě.<sup>78</sup>

---

Bét-elem a Rámou (Sd 4,5) sedávala pod stromem soudkyně stejného jména, Debora. Na'aman vykládá zmínku o úmrtí Debory v Gn 35,19–20 za doklad polemiky s tradicí druhého hrobu Ráchel. To je zajímavý výklad řešící otázku, z jakého důvodu se ve skupině Jákobovy rodiny znenadání objevuje chůva Jákobovy matky Rebeky. Předpokládá, že Efratejci si do Betléma přinesli s sebou ze severu kult Ráchel, zbudovali jí svatyni, která byla postupně chápána jako místo jejího hrobu. Tradice ale existovala i na severu, takže míst uctívaných jako Ráchelin hrob bylo více. Posvátný dub nářků byl jedním z nich. Redaktor Jákobova příběhu ale říká: tento konkrétní dub je hrobem Debory, nikoliv Ráchel. NA'AMAN, „The Settlement of the Ephrathites in Bethlehem and the Location of Rachel's Tomb,“ s. 516–529.

<sup>74</sup> Kniha Jozue tuto hranici klade na jih od Jeruzaléma (Joz 15,8; 18,15–17).

<sup>75</sup> Gn 49,31.

<sup>76</sup> Lze namítnout, že v tomto případě bylo mrtvé tělo připraveno balzamováním (Gn 50,2–3), nicméně ve Starém zákoně najdeme několik případů transportů zemřelého do rodinné hrobky na vzdálenost podobnou jako v případě Ráchel, nebo i dokonce větší (Samson – Sd 16,31; Asáel – 2 Sam 2,32; Achazjáš – 2 Král 9,28; Jóšijáš – 2 Král 23,30).

<sup>77</sup> Benjamin D. COX – Susan ACKERMAN, „Rachel's Tomb,“ *Journal of Biblical Literature*, 128 (2009): 135–148.

<sup>78</sup> LUNDBOM, *Jeremiah 21–36*, s. 436 zmiňuje klínopisné tabulky uložené v Britském muzeu poskytující evidenci o víře, že matky, které zemřely při porodu se staly naříkajícími duchy.

## 6. NÁŘEK V RÁMĚ

Jeremiáš popisuje nářek Ráchel, který je slyšet v Rámě/na výsosti. Netvrdí, že hlas vychází z hrobu. Ať už vychází odkudkoli, je dostatečně silný, že je slyšet až v Rámě/na výsosti a vede Hospodina k příslibu návratu exulantů.

Ráchel nařiká nad svými syny. Další redakční vrstvy Jeremiášovy knihy zohlednily situaci po pádu Jeruzaléma a umožnily chápat původní proroctví v novém, rozšířeném kontextu. Ráchelin pláč se tak týká celého Izraele, všech potomků Jákoba. Je pravděpodobné, že na takové chápání navazuje autor Matoušova evangelia. Jistě je lze doložit v židovském výkladu Tóry, v midraši ke knize Genesis, který byl sepsán v 5. stol. n. l., tedy o několik století později než Matoušovo evangelium.

Ráchel zemřela a byla pohřbena na cestě do Efraty. (Gn 35,19). Co viděl náš praotec Jákob, aby pohřbil Ráchel na cestě do Efraty? Náš otec předvídal, že tudy jednou budou procházet vyhnanci. Proto ji tam pohřbil, aby za ně prosila [Boha] o slitování, jak je psáno: „Hlas na výsosti/v Rámě je slyšet...“ (Jer 31,15)<sup>79</sup>

Rabínský výklad spojuje Ráchelinu modlitbu s deportací po pádu Judského království. Vyhýbá se tomu, aby explicitně lokalizoval hrob do Rámy, ale předpokládá, že Ráchelin hlas vychází z hrobu a je slyšet až v Rámě/na výsosti. V jiném rabínském textu,<sup>80</sup> sepsaném o století později,<sup>81</sup> se líčí scéna, kde Bůh s anděly a Jeremiášem sledují zkázu chrámu. Bůh pláče a Jeremiáš je poslán, aby zavolal Mojžíše a patriarchy z jejich hrobů. Mají pomoci Bohu řádně truchlit, protože „oni vědí, jak plakat“. Abraham, Izák, Jákob a Mojžíš postupně předstupují a prosí Boha, aby se nad Izraelem smíloval a vrátil mu jeho zemi a dědictví. Abraham připomíná svázání Izáka, Izák svou ochotu být obětí, Jákob ohrožení vlastních dětí při setkání s Ezauem a Mojžíš Boží rozhodnutí, že nevstoupí do zaslíbené země. Bůh však mlčí a mlčí i nad hrůzným popisem toho,

<sup>79</sup> Midraš Berešit Raba (GnR 82,10). SEFARIA LIBRARY „Bereshit Rabbah,“ [www.sefaria.org/Bereshit\\_Rabbah.82.10](http://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.82.10) [zveřejněno 2022, cit. 6.1.2025]; Harry FREDMAN, *The Midrash Rabbah II.*, London: Soncino, 1983<sup>3</sup>, s. 761.

<sup>80</sup> Midraš Eicha Raba (LamR Petichta 24).

<sup>81</sup> Susan E BROWN-GUTOFF, „The voice of Rachel in Jeremiah 31: A calling to ‚something new,‘“ *Union Seminary Quarterly Review*, 45 (1991): 177–190.

co se děje odváděným zajatcům a jejich dětem. Pak se na scéně objeví Ráchel a říká:

Pane všehomíra, před tebou je zjeveno, že tvůj služebník Jákob mě nesmírně miloval a sloužil mému otci kvůli mně sedm let...

Ráchel vysvětluje, že když se chystala svatba, dohodli si s Jákobem tajná znamení pro případ, kdyby se otec na poslední chvíli pokusil vyměnit své dcery. Nakonec se ale nad svou sestrou slitovala, aby nebyla ponížena tím, že se nevdá první a podvedla Jákoba. Tajná znamení předala sestře, schovala se pod manželskou postel, a když Jákob ve tmě promluvil na Leu, Ráchel odpovídala za ní.

„...já jí prokázala milosrdenství, nezáviděla jsem jí a nedovolila, aby se jí pohrdalo. A jestliže jsem já, člověk z masa a krve, prachu a popela, nezáviděla své sokyni a nedovolila jsem, aby byla zneuctěna a ponížena, proč bys tedy ty, král, který žije navěky a je milosrdný, měl žárlit na službu modlám, jež nejsou skutečné?“

Hned se probudilo milosrdenství Svatého Požehnaného: „Kvůli tobě, Ráchel, vrátím Izrael na jeho místo.“ Jak je psáno (Jer 31,15): „Hlas na výsosti/v Rámě je slyšet [...] Přestaň plakat [...] oni se vrátí [...] (Jer 31,16–17).“<sup>82</sup>

Podle rabínské tradice je Ráchelina modlitba silnější než modlitba Mojžíše či patriarchů.

## 7. CITÁT V MATOUŠOVĚ EVANGELIU

Matouš představuje Ježíše jako naplnění Písma a při citování prorockých textů postupuje volně:<sup>83</sup> někdy spojuje více míst, jindy zdroj výslovně neuvádí. Úvodní kapitoly (Mt 1–2) jsou strukturovány tak, že klíčové epizody jsou zakončeny tzv. reflexivními citáty<sup>84</sup> o „naplnění“ Písma.

<sup>82</sup> SEFARIA LIBRARY, „ד׳ איכה רבה, פתיחתא כ״ד“, „[https://www.sefaria.org/Eikhah\\_Rabbah\\_%2C\\_Petichta.24?lang=he](https://www.sefaria.org/Eikhah_Rabbah_%2C_Petichta.24?lang=he) [zveřejněno 2023, cit. 6.1.2025].

<sup>83</sup> Martinus J. J. MENKEN, „Composite Citations in the Gospel of Matthew,“ in *Composite Citations in Antiquity*, ed. Sean A. Adams – Seth M. Ehorn, London: Bloomsbury T&T Clark, 2018, roč. 2, s. 34–61.

<sup>84</sup> Jsou to tři z celkem deseti citátů v Matoušově evangeliu uvozené podobnou formulí. Hovoří se o nich jako o „reflexivních citátech“. (Petr POKORNÝ – Ulrich HECKEL, *Úvod do*

Závěrečná část vyprávění o dětství obsahuje tři takové citáty,<sup>85</sup> vždy spojené s konkrétním místem: Egypt („Z Egypta jsem povolal svého syna“), Betlém ve spojení s „hlasem v Rámě“ a Nazaret („bude nazván Nazaretský“). Zeměpisný motiv je přítomen v každém z nich.

Zdá se, že Matouš propojuje Betlém a Rámu, jako kdyby to mělo být stejné místo. Ale stejné místo to není. Matouš očekává od svých posluchačů pochopení, že spojujícím prvkem je něco jiného.<sup>86</sup> Ostatně není to poprvé. Když Matouš vypráví o tom, že anděl Josefovi ve snu řekl: „... dáš mu jméno Ježíš“, (Mt 1,21) konstatuje, že se splnila slova proroka „... a dají mu jméno Immanuel“ (Mt 1,23). Tedy úplně jiné jméno, než dostal Ježíš.

Matouš jako jediný z evangelistů zmiňuje vraždu betlémských dětí a spojuje ji s textem z Jeremiáše.

Mt 2,18<sup>87</sup>

φωνή ἐν Ραμὰ ἠκούσθη,  
κλαυθμὸς καὶ ὄδυρμος πολὺς.<sup>88</sup>  
Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς,  
καὶ οὐκ ἠθέληεν παραικλιθῆναι,  
ὅτι οὐκ εἰσίν.

Hlas v Rámě bylo slyšet,  
pláč a nářek mnohý.  
Rachel oplakávající děti své,  
a nedala se utěšit,  
protože nejsou.

---

*Nového zákona*, Praha: Vyšehrad, 2013, s. 477), protože „reflektují souvislosti mezi Starým zákonem a evangeliem“ (Jiří MRÁZEK, *Evangelium podle Matouše*, Praha: Centrum biblických studií, 2011, s. 20).

<sup>85</sup> Zatímco citát k odchodu do Egypta je uvozen íva πληρωθῆ (aby se naplnilo Mt 2,17), citát o Nazaretu ὅπως πληρωθῆ (aby se naplnilo Mt 2,23), tak citát z Jeremiáše má úvod τότε ἐπληρώθη (tehdy se splnilo Mt 2,17). Za rozdílem může být snaha chápat betlémský masakr nikoli jako událost vyvolanou Božím či Ježíšovým působením, ale jako špatný čin konkrétního člověka. Stejně je τότε použito i v druhém citátu v Matoušově evangeliu z Jeremiáše (Mt 27,9), který se týká koupě pole za Jidášovy peníze (citovaný text ale pochází ze Zachariáše). Srov. Eung Chun PARK, „Rachel’s cry for her children: Matthew’s treatment of the infanticide by Herod,“ *The Catholic Biblical Quarterly*, 75 (2013): 473–485.

<sup>86</sup> MENKEN, *Matthew’s Bible*, s. 148 si naopak myslí, že Matouš neznal reálné vzdálenosti obou míst a předpokládal, že jsou blízko sebe. Usuzuje tak ze vsuvky „...a v celém okolí“ (Mt 2,16), kterou pokládá za nadbytečnou s ohledem na přesnou lokalizaci místa narození „v Betlémě“ (Mt 2,5–6).

<sup>87</sup> Eberhard NESTLE – Barbara ALAND, *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, s. 4.

<sup>88</sup> Jako jediný rozdílné některé rukopisy uvádějí θρήνος καὶ κλαυθμὸς καὶ ὄδυρμος πολὺς. Rozdílné (θρήνος) lze vysvětlit asimilací k LXX. Bruce Manning METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart: United Bible Societies, 1975, s. 9.

Většina formulace je převzata z LXX<sup>B</sup> (úvodní čtyři a závěrečná tři slova). Genitivní vazba θρήνου και κλαυθμοῦ και ὀδυροῦ (shodně v LXX<sup>A</sup> i LXX<sup>B</sup>) je nahrazena nominativy (κλαυθμός και ὀδυρός), patrně pod vlivem hebrejské syntaxe. Formulace οὐκ ἠθέλεν παρακληθῆναι (nedala se utěšit) odpovídá spíše LXX<sup>A</sup> než LXX<sup>B</sup>. Nejvýraznější změnou je použití slova děti (τέκνα)<sup>89</sup> místo slova synové (υἱοῖς); v MT je dokonce dvakrát. Spojka και nemá svůj ekvivalent ani v LXX<sup>B</sup> ani v MT<sup>90</sup> a v Matoušově textu vnáší do věty parataktické připojení, snad pod vlivem Gn 37,35.<sup>91</sup>

Přišli všichni jeho synové a všechny jeho dcery, aby ho potěšili, ale on se potěšit nedal (και οὐκ ἠθέλεν παρακαλεῖσθαι). Nařikal: „Ve smutku sestoupím za synem do podsvětí.“ Tak oplakával otec Josefa.

Ukázali jsme, že v hebrejském znění jsou Jer 31,15 a Gn 37,35 propojené dvojicí sloves בכה a נחם a tématicky pláčem manželů Ráchel a Jáкова nad jejich dítětem či dětmi. V bezprostředním kontextu Mt 2 navíc zaznívá více aluzí na Josefův příběh: sny, ohrožení prvorozeného, Egypt jako útočiště i návrat z něj.

Zmíněné drobné odlišnosti mezi Jer 31,15 a Mt 2,18 jsou vykládány různými způsoby,<sup>92</sup> nicméně neumožňují jednoznačně prokázat konkrétní záměr autora Matoušova evangelia. Je možné i to, že autor cituje z vlastní, nám nedochované verze LXX.<sup>93</sup>

<sup>89</sup> Menken ukazuje, že překlad בנים – τέκνα v Jer 31,15 dává smysl s ohledem na okolí verše. Z exilu se mají vrátit i ženy („těhotná i ta, která právě porodila“ Jer 31,8), v tanci se „bude radovat panna i jinoši“ (Jer 31,13). Knowles a Davies/Alison spojují použitý výraz τέκνα s voláním lidu: „Jeho krev na nás a naše děti (τέκνα)“ Mt 27,25. Herodes tu pak v roli krále symbolicky reprezentuje celý Izrael odmítající Ježíše. MENKEN, *Matthew's Bible*, s. 152; Michael KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel: The Rejected Prophet Motif in Matthean Redaction*, Sheffield: JSOT Press, 1993, s. 37; DAVIES – ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, s. 270.

<sup>90</sup> V LXX<sup>A</sup> je spojka και patrně sekundární, pod vlivem Matoušova textu. ZIEGLER, *Septuaginta: Band 15 Jeremias, Baruch, Threni, Epistula Jeremiae*, s. 358.

<sup>91</sup> MENKEN, *Matthew's Bible*, s. 153.

<sup>92</sup> Podrobný přehled nabízí Kai AKAGI, „The Quotation of Jer. 31.15 in Mt. 2.18 within Christological Patterning of Matthew's Nativity According to the Joseph Story,“ *Journal for the Study of the New Testament*, 45 (2023): 405–428.

<sup>93</sup> MENKEN, *Matthew's Bible*, s. 10. Podobně Pokorný uvádí, že „Matouš mohl použít texty, které sestavila skupina křesťanských znalců Písma“. Kumránské texty dokládají, že podobné sbírky existovaly v židovském okruhu. POKORNÝ – HECKEL, *Úvod do Nového zákona*, s. 477.

Propojení Rámy a Betléma je v Mt 2 založeno na motivu dětí, které „nejsou“. Čtenář znalý kontextu Knihy útěchy však slyší i příslib návratu z exilu.<sup>94</sup> Ráma se v MT i v pozdější tradici stává symbolem deportace; „hlas v Rámě“ lze proto chápat nejen jako nářek, ale i jako prosbu za ty, kteří musí odejít.

Motiv exilu je pro Matouše klíčový: Ježíš odchází do Egypta a vrací se (Mt 2,15; Oz 11,1), čímž rekapituluje dějiny Izraele. Ráchelin pláč tak může zahrnovat i Mesiáše, který je ohrožen podobně jako dítě Mojžíš.<sup>95</sup>

Na „hlas“ (φωνή) z Rámy odpovídají v dalším vyprávění nové hlasy: hlas volajícího na poušti (Mt 3,3) a hlas z nebe při křtu (Mt 3,17). Výraz υἱὸς ἀγαπητὸς (milovaný syn) zde připomíná Jer 31(LXX 38),20 (υἱὸς ἀγαπητὸς Εφραϊμ) a díky svému jedinečnému propojení může naznačovat širší rámec Knihy útěchy.<sup>96</sup>

Jde tak o další možnou indicii ukazující, že odkaz na plačící Ráchel byl proveden vzhledem k širšímu kontextu Jeremiášovy Knihy útěchy.

## ZÁVĚR

Matoušovo evangelium jako jediné z novozákonních spisů výslovně zmiňuje proroka Jeremiáše.<sup>97</sup> Ve studii jsme sledovali citát z Knihy útěchy (Jer 31,15) a jeho funkci v Mt 2,18. Viditelným spojovacím prvkem je nářek nad dětmi, které „nejsou“. Hlouběji však text odkazuje k širšímu kontextu Jeremiášova proroctví, kde na nářek odpovídá Hospodin zaslíbením návratu. Nářek tak není posledním slovem, ale je rámován nadějí.

<sup>94</sup> „Rozpor mezi kontextovým významem Jer 31,15 a Matoušovou aplikací je tak do očí bijící, že mnozí badatelé vyslovili podezření, že se jedná o implicitní odkaz na zbytek Jer 31,15.“ KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel: The Rejected Prophet Motif in Matthean Redaction*, s. 39.

<sup>95</sup> Jörg FREY, „The Reception of Jeremiah and the Impact of Jeremianic Traditions in the New Testament: A Survey,“ in *Jeremiah's Scriptures: Production, Reception, Interaction, and Transformation*, ed. Hindy Najman – Konrad Schmid, Leiden: Brill, 2016, s. 503.

<sup>96</sup> Richard J. ERICKSON, „Divine Injustice? Matthew's Narrative Strategy and the Slaughter of the Innocents (Matthew 2:13–23),“ *Journal for the Study of the New Testament*, 19 (1997): 5–27 chápe obrat και ἰδοὺ (a hle) na začátku verše Mt 3,17 jako zdůraznění v dialogu s ostatními dvěma hlasy. V předchozím verši totiž και ἰδοὺ signalizuje vyvrcholení vyprávění o křtu a další και ἰδοὺ by zde bez souvislosti tří hlasů bylo zbytečné.

<sup>97</sup> Mt 2,17; 16,14; 27,9.

V pozdější tradici se tato naděje konkretizuje obrazem Ráchel jako přímluvkyně. Rabínské texty rozvíjejí motiv její prosby, která „přemůže“ i prosby patriarchů, a propojují ji s deportací a návratem.

Při hledání původních významů Jeremiášova textu je třeba pozdější vývoj reflektovat a odlišit. To se týká i způsobu, jakým je citát použit v Matoušově evangeliu. Dochází zde k intertextuální „kontaminaci“<sup>98</sup> původního textu novým významem, tedy spojením Rámy a Betléma. Jeremiášův verš sám nemluví o hrobu a „hlas v Rámě/na výsosti“ lze chápat bez nutnosti přiřadit jej konkrétní lokalitě.

V evangeliu citované Jeremiášovo proroctví na první pohled působí nejasně, jako by jeho naplnění „mělo spočívat v tom, že cizí pramatka bude plakat nad jinými dětmi někde jinde“.<sup>99</sup> Klíčem k pochopení je doplnění naznačených odkazů. Mezi ně patří příběh zázračné záchrany budoucího osvoboditele Mojžíše, Josefův (a Benjamínův) sestup do Egypta, příběh Exodu, tragédie babylónského zajetí a útěcha vyslovená v Jeremiášových proroctvích.

Ráchelin pláč tak v Matoušově vyprávění nepředstavuje izolovaný obraz minulého utrpení, ale odkaz k naději, která je v Jeremiášově kontextu bezprostředně vyslovena.

#### Rachel's Lament: Intertextual Links between Jeremiah 31:15 and Matthew 2:18

*Keywords:* Rachel; Jeremiah; Gospel of Matthew; Intertextuality; Old Testament; New Testament; Biblical Exegesis; Lament; Ramah; Prophecy

*Abstract:* The study examines the quotation concerning the weeping Rachel (Jer 31:15) in the Gospel of Matthew (Matt 2:18). It compares the Hebrew and Greek versions of the verse within the so-called Book of Consolation (Jer 30–31) and considers the different interpretations of the expression *בְּרָמָה* (“in Ramah” / “on high”). It also takes into account later rabbinic texts in which Rachel is portrayed as an intercessor for the exiles and for all of Israel. Although this motif is not explicit in Matthew's Gospel, the quotation forms part of

<sup>98</sup> Renate LACHMANNOVÁ, „Intertextualita a dialogičnost,“ in *Čtenář jako výzva*, ed. Miloš Sedmidubský – Miroslav Červenka – Ivana Vízdalová, Brno: Host, 2001, s. 243–270.

<sup>99</sup> MRÁZEK, *Evangelium podle Matouše*, s. 30.

a carefully constructed intertextual composition that points to the broader framework of Jeremiah's Book of Consolation and to its implicit theme of Rachel's plea.

RNDr. Bc. Marek Polášek, Ph.D.  
Karlova univerzita  
Evangelická teologická fakulta  
Katedra biblických studií  
Černá 646/9  
110 00 Praha 1  
*polasek@etf.cuni.cz*