

# EXEGEZE STAROZÁKONNÍ PERIKOPY A JEJÍ ŽIVOT V KŘEŠŤANSKÉ TRADICI (Iz 44,1–5)<sup>1</sup>

*Martin Prudký*

**THE LIFE OF ISA 44:1–5 IN THE CHRISTIAN TRADITION** In the tradition of the Czech Reformation Church, *Unitas Fratrum* (16th century) a system of Old Testament readings has been used. The text of Isa 44:1–5 was the Scripture reading for Pentecost-Sunday. The connection between the topic of the text and the festival seems obvious – the motive of the „outpouring of the spirit“.

The article tries to analyze the text of Isa 44:1–5 exegetically and to contrast the results with the hermeneutical presuppositions and traditional Christian interpretations. The main problems of the text (v3 and 5) are surveyed also in the perspective of the history of Christian exegesis (Jerome, M Luther).

In interpreting this text it has been stressed that the crucial point is one of involving *rhetoric*. If the main issue (v3) is understood as an actual and current address in a performative mode of prophetic speech, it is suitable for preaching within the frame of the Pentecost-Sunday (which actually celebrates the „gift of the spirit“). If the main issue (v3) is understood as a promise which has to be realized in the future, the suitability for this use collapses.

The first option (actual address in present tense and performative mode) is supported by the many phenomena in the text and in the larger context (Isa 43:1–44:28); the second option is marked by the Septuagint translation (verbs are transmitted in future tense and indicative) and by the traditional paradigm of „promise-implementation“.

In spite of the usual way of modern Christian exegesis, the text is taken as a well composed and integral unit, which has a clear message: a restoration of the exiled community by unexpected renewal of the assimilated offspring of the contemporary generation. Verse 5 does not mean the influx of proselytes of gentiles, but the internal renewal of Jacob-Israel.

The interrelationship of exegetical and homiletical hermeneutical approaches is characterized as *explanation* (exegetical explication) and *use* (homiletical application) of the Biblical text; the liturgical-homiletical use can be compared with the *dicta probantia* in doctrinal tradition.

## 1. Úvod

Biblické bádání v moderní době proslulo zejména historicko-kritickým zkoumáním biblických textů, které je zaměřeno na historický vznik a dějinné

<sup>1</sup> Tento článek vychází z materiálu, který jsem k danému biblickému oddílu připravil pro liturgický odbor ČCE v rámci jeho projektu zpracování starozákonních perikop. Členům této pracovní skupiny jsem vděčný za mnohé podněty, otázky a kritické připomínky.

proměny tradic, jež vedly k dochované podobě „kanonického tvaru“ Písma. S výtěžky této práce se můžeme běžně seznámit v biblických komentářích a ostatní příručkové literatuře. V poslední třetině 20. století byl přístup tohoto tzv. diachronního bádání a přiměřenost jeho postupů podroben radikální kritice z perspektivy zastánců tzv. synchronního čtení textů; ti chtějí vycházet z literární integrity a předpokladu smysluplnosti tradovaného textu (ať z důvodů formálně literárních, např. strukturalisté, či věcně teologických, např. B. S. Childs a jeho *canonical approach*). V současnosti do diskuse nad otázkami biblické hermeneutiky vstupuje další významný rozměr – dějiny výkladu a dějiny působení příslušných textů. Přitom se nejedná jen o nové oprášení dávno známé skutečnosti, že biblické látky mají bohatý ohlas v dějinách (nejen v oblasti literární, ale ve všech druzích umění), nýbrž o to, že dnešní pozice adresátů a interpretů je neuniknutelně předznamenána dosavadní tradicí výkladu a dosavadním užitím daných textů a dnešní „aktivní čtenář“, který svým kreativním porozuměním dává antickému textu nabytí aktuálního smyslu, není nezávislým a nedotčeným subjektem. Dějinné působení a užívání látek se tak stává významným faktorem hermeneutickým.

K celému komplexu otázek, které patří do naznačeného pracovního pole, bych chtěl přispět dílčí sondou: na malém textovém oddíle (Iz 44,1–5) hodlám ukázat, jaké možnosti chápání významu biblického textu poskytuje na jedné straně biblická exegeze a na straně druhé křesťanská vykladačská tradice. Napětí, které zde vzniká, se pokusím stručně charakterizovat jak z hlediska jeho vzniku, tak z hlediska jeho dopadu na funkci biblického oddílu v bohoslužebném životě církve.

## 2. Text a jeho výklad

Základem exegetické práce je pečlivé vyslechnutí svérázu daného tvaru textu. Zejména u poetického textu pak zasluhují zvláštní pozornost syntaktické a stylistické důrazy, případně způsob využití daných jazykových či poetických forem. Následující přepis a překlad se pokoušejí některé z těchto daností – pravidelnosti i vybočení z nich – graficky zdůraznit. K textově-kritickým otázkám zde mohu pouze odkázat na podrobné pojednání K. Elligera.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> K. Elliger, *Jesaja* (Biblischer Kommentar, Altes Testament XI/1), Neukirchen 1978, 361–364.



jež přináší nový, překvapivý aspekt a často má funkci výslovné korektury či oposita k právě řečenému (... pravil jsem A, nyní však říkám B...).

Zvolený oddíl proto není možné považovat za samostatnou textovou jednotku, nýbrž za závislou součást oddílu širšího. V náležitém kontextu bychom měli pracovat s oddílem Iz 43,1–44,23, který vykazuje rysy komponované textové jednotky. V bezprostřední souvislosti je však pro oddíl 44,1–5 rozhodující jeho sounáležitost s předchozím oddílem 43,22–28. Tyto dva odstavce spolu tvoří komponovanou, v několika rovinách provázanou a vyváženou dvoj-perikopy.

Ke vzájemnému propojení patří již to, že oba oddíly jsou určeny *témuž adresátu* – ten je zde označován nápadným paralelismem „JákoB // Izrael“ (viz 43,22.28 // 44,1.5). Věcně přitom mezi oběma oddíly běží o vztah dvou protikladných důrazů: (a) 43,22–28 mluví o *hříchu a nevěře* „Jákoba / / Izraele“, která jej přivedla až k naprosté „záhubě“ a „zhanobení“ (v. 28 zcela neobvykle a brutálně mluví o naprostém vyhubení [*cherem*]), oproti tomu (b) 44,1–5 *zvěstuje nový počátek*, obnovu „vylitím ducha“. Vztah obou oddílů je exegeticky a biblicko-teologicky velice důležitý, vyjadřuje dvě nezaměnitelné i neoddělitelné stránky izajášovské zvěsti (dialektiku „soudu“ a „milosti“). Pro Izajášovu prorockou knihu tvoří totiž polarita „hrozby soudu“ a „zvěstování milosti“ jednu z určujících struktur pro utváření látek, a to od dílčích vztahů příslušných motivů uvnitř jednotlivých oddílů až po vztah kompozičních útvarů knihy v jejím kanonickém celku (vztah tzv. proto-Izajáše a deuterio-Izajáše).<sup>5</sup>

Z výše uvedeného plyne, že vymezení oddílu 44,1–5 jako samostatné perikopy ruší tuto vyváženost; je proto nepřiměřené a otevírá cestu k interpretační jednostrannosti. Útěšná zvěst Boží svrchované intervence, jež zahání strach a dává naději, nemůže ve své evangelijní moci zaznít naplno, pokud pomineme, že adresáty těchto slov jsou uši „zhanobených“ a „zkáze vydaných“ (43,28). Radostná zvěst obnovy, kterou přináší „svlažení Duchem Božím“, je přece určena *témuž adresátu* a právě do té situace, o níž mluví kap. 43 – v tom přece tkví kerygmatická pointa těchto slov!

### c. výstavba oddílu

Způsob provedení formální stavby výpovědi obvykle rýsuje základní osnovu i pro rovinu sémantickou, zejména u výpovědi poetické; jinak řečeno: forma

<sup>5</sup> Srv. J. Barton, *Isaiah 1–39* (Old Testament Guides), Sheffield 1995 a W. Brueggemann, *Unity and Dynamic in the Isaiah Tradition in: Old Testament Theology. Essays on Structure, Theme, and Text*, Minneapolis 1992, 252–269.

vymezuje obsah (a zamýšlený obsah si žádá náležitou formu). Také u našeho oddílu poskytuje rozbor formy základní orientaci v jeho výpovědi.

Z hlediska jazykových a stylistických možností „řeči vázané“ je uvedený text velmi pravidelný a poeticky jemně vybroušený. Až na jednu dílčí výjimku ve v. 2a a na v. 5 je celý oddíl sestaven z velmi symetrických paralelismů v bikolonech, což mu dává ráz až úderné pravidelnosti. Verš 2a vybočuje detailní pointou do trikolonu a v. 5 je pak komponovaným paralelismem symetrických trikolonů, jejichž třetí členy jsou navíc dílčím chiasmem (viz naznačení v přepisu). Pátý verš tak svou formální rozvitostí působí jako efektní závěr úsečně komponovaného útvaru.<sup>6</sup>

Z textově-syntaktického hlediska se oddíl zřetelně člení na čtyři *sekvence*, jejichž hranice a vzájemné vazby vyjadřují příslušné makrosyntaktické signály<sup>7</sup> a jimž náležitě odpovídá užití slovesných tvarů (modus a tzv. „čas“).<sup>8</sup>

První sekvencí je v. 1, který obsahuje oslovení komunity posluchačů; toto – křesťanskou terminologií řečeno – *eklesiologické oslovení* je na začátku vyznačeno silným makrosyntaktickým signálem (adverzativním, pozornost vyvolávajícím „nyní však:!“), uvádí typologická jména a atributy komunity adresátů a z hlediska textové syntaxe biblické hebrejštiny užívá hlavní tvar příslušného modu výpovědi, imperativ.

Druhá sekvence (v. 2) obsahuje dvě výpovědi, obě vyjádřené pomocí standardních formulí. Nejprve zazní tzv. *formule výroku posla* (Botenspruch-Formel), která další slova výpovědi předznamenává jako Slovo vyřízené s autoritou Hospodinovou. Prorok mluvící v první osobě promlouvá jako „ústa Boží“. Následuje tzv. *formule proklamace spásy* (Heilsorakel-Formel), která ustáleným výrokem „neboj se“ zvěstuje Boží blízkost, pomoc a záchranu všem hrozbám či ohrožení navzdory (srv. již 43,1.5). Ačkoli ještě není jasné, oč konkrétně běží, je touto formulí v zásadě již vysloveno to podstatné

<sup>6</sup> Proti Elligerovi, *Biblischer Kommentar XII/1*, 391n a řadě dalších moderních komentátorů, kteří z odlišnosti formy vyvozují, že v. 5 není integrální součástí oddílu, nýbrž sekundárním dodatkem. V rovině věcné pak z tohoto postulátu navíc vyvozují, že v. 5 mluví o jiném aktéru než předchozí kontext – totiž o proselytech, připojujících se k Izraeli z „národů země“; srv. G. A. F. Knight, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40–55* (International Theological Commentary), Grand Rapids 1984, 76n (viz citát v pozn. č. 33). K souvislostem a důsledkům viz níže.

<sup>7</sup> W. Schneider, *Grammatik des biblischen Hebräisch*, München 1973 (81993).

<sup>8</sup> Viz Schneider, *Op. cit.*, § 48. Das Verbale Satzglied – Tempora; dále E. Talstra, Text Grammar and Hebrew Bible, in: *Bibliotheca Orientalis* 35 (1978), 169–174 a 39 (1982), 26–38; A. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose* (JSOT Suppl. 86), Sheffield 1990; M. Prudký, *K výuce biblické hebrejštiny* (habilitační práce), Praha 1991, 16–41.

– tato slova jednoznačně zvěstují potěšení a naději (adverzativně ke „klatbě“ a „zhanobení“ z 43,28). V souvislosti s modem oslovení je zde užít také odpovídající slovesný tvar (jussiv).<sup>9</sup>

Třetí sekvence (v. 3) těsně navazuje na proklamaci spásy (v. 2b), konkretizuje ji věcným argumetem a tím vyjadřuje *zvěstné jádro oddílu*. Z hlediska textové syntaxe je tato část náležitě uvedena vyvozující částicí *kí* („neboť“, „zajisté“, vpravdě“) a také užité slovesné tvary odpovídají rovinně hlavní výpovědi v popředí přímé řeči (*jīqtol* jako tzv. diskursiv). Sekvence se skládá ze dvou zcela symetricky komponovaných paralelismů; symetrie je umocněna tím, že základ výpovědi v obou částech tvoří stejný tvar téhož slovesa (*jšq*). První část výpovědi je formulována jako řeč obrazná (zavlažení vyprahliny), druhá část označuje předmět výpovědi přímo (vylití ducha Božího na símě Jákobovo); tuto strukturální podvojnost – rovinu obrazného příměru a rovinu aktuálního reálu – vykazuje pak také následující sekvence (jakož i řada dalších izajášovských oddílů, srv. např. Iz 5,1–7).

Závěrečná sekvence (v. 4–5) navazuje tvarem typu *w-qatal* na předchozí kerygmatickou tezi jako *vyvození důsledků*. V těsné skladebné návaznosti na předchozí sekvenci se také dělí na výpověď obraznou (v. 4; důsledky zavlažení – „bujně vypučí“) a výpověď označující přímo (v. 5; důsledky proměny z ducha Božího – vyznají svou příslušnost „k Hospodinu“).

#### d. k některým jednotlivostem

Oslovení komunity adresátů syntagmatem „slyš Jákobe (// Izraeli)“ navozuje výraznou asociaci se slovy „slyš Izraeli“ (Dt 6,4), která jsou základní vyznavačskou formulí oslovené komunity.<sup>10</sup> Tato asociace má navíc podklad věcného argumentu: běží-li v Dt 6 o vyznání víry jako proklamaci vztahu k jedinému Bohu („Hospodin je *Bůh náš*“), běží v Iz 44 právě o nápravu tohoto vztahu; „Jákob // Izrael“ jej zanedbal (43,22), proto byl vydán klatbě a zhanobení (43,28), „*nyní však*“ dochází obnovy a znovu se bude k Hospodinu hlásit (v. 5).

Kladné souvislosti navozují také přístavky, jimiž jsou komentována jména „Jákob // Izrael“ již v prvním oslovení: „služebník můj // jehož jsem vyvolil“. Je-li komunita adresátů oslovena takto, je zřejmé, že se z proklamace soudu,

<sup>9</sup> V hebrejštině nelze spojit imperativ se záporom; ve větách zabraňovacích se proto užívá vetitivní záporka *'al* s jussivem druhé osoby. Srv. Schneider, *Op. cit.*, § 51.2.1.2; B. W. Waltke, M. O'Connor, *Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, 1990, § 34.

<sup>10</sup> Deuteronomistický způsob oslovování celé izraelské komunity jmény či přízvisky v *singuláru* je v řadě rysů velmi blízký způsobu deuterioizajášovskému.

„klatby a zhanobení“ (43,28) přechází do zcela jiné polohy – lze čekat slovo vlídné. Označení Izraele za „služebníka Hospodinova“ má u Deuteriozajáše navíc specifické konotace se spásou;<sup>11</sup> v daném kontextu má důležitou bezprostřední souvislost zejména 44,21-23, kde je „upamatování“<sup>12</sup> „Jákoba // Izraele“ na jeho postavení „služebníka Hospodinova“ branou k vykoupení, totiž cestou návratu z exilu.

Podobně jako označení adresátů je i jméno Boží (*JHWH*; „Hospodin“) vybaveno teologickými atributy, které navozují důležité zvěstné souvislosti. Hospodin je v přístavech charakterizován jako „učitel tvůj, zformovatel tvůj od početí, (ten co) pomáhá ti“. První dva atributy, formulované jako paralelismus participiálních přístavků, navozují souvislost s teologií stvoření; zde je důležité, že v deuteriozajášovských textech vyznání Hospodina jako „Stvořitele“ není výpovědí kosmogonickou, nýbrž kerygmaticky soteriologickou – nejde o to, jak vznikl svět či člověk, nýbrž o to, že Hospodin je svrchovaně pravomocný po celé světa šíři a život každého jednotlivce má od počátku až do konce ve svých rukou. Takový důraz na „Hospodina, Stvořitele tvého“ pak má přímou souvislost s dějinnou záchranou Izraele v exilu, s motivy pomoci a opatrování (srv. 40,26–31). Zcela ústrojně je zde proto připojen i třetí atribut: „on pomáhá ti“. Tím, že není formulován participiálně, nýbrž v imperfektním aktuálu,<sup>13</sup> je stylisticky zdůrazněn. Ve všech třech atributech vpsledu běží o aspekt „činné pomoci“, čímž je bezprostředně navozena a náležitě uvedena zvěst potěšení (v. 2b).

Ve výpovědi v. 2b, v níž je pomocí tzv. formule proklamace spásy komunita potěšována úzkost zahánějícím „neboj se“, jsou oproti v. 1 dvě drobné formulační změny. Jednak je jako první člen oslovení předřazen tvar „služebník můj“; atribut vyjadřující vztah je tím zdůrazněn oproti jménu. Paralelismus bikolonu oslovení tím nabývá formu chiasmu, čímž zdobně uzavírá celou úvodní část výpovědi (v. 1–2; srv. též funkci explicitního oslovení jako inklusivního zarámování této části). Druhou variací je záměna vyznavačského jména „Izrael“ za poetismus „Ješurún“. Tento výraz,<sup>14</sup> považovaný obvykle za označení poeticky něžné a láskyplné (Septuaginta zde převádí „milovaný Izraeli“), je v textové tradici dobře zakotven; návrhy na jeho opravu v rovině textové kritiky jsou nevěrohodné.<sup>15</sup> Z hlediska

<sup>11</sup> Srv. Iz 42,1–4 (motiv „můj služebník“ a „vyvolený můj“), 49,1–4; 50,4–9 a 52,13–15.

<sup>12</sup> M. Prudký, „Být pamětliv“ (z-k-r) jako stěžejní prvek naší víry, klíčový termín biblické teologie a pilíř bohoslužby, in: *Rozpravy / Samenspraak* 1998, 16–28.

<sup>13</sup> S. Daněk, *Principia Hebraeitis Veteris Testamenti Grammatica*, Praha 1946, 34.

<sup>14</sup> Vyskytuje se již pouze v Dt 32,15; 33,5.26.

<sup>15</sup> Podrobně uvádí Elliger, *Op. cit.*, 363.

synchronních funkcí souvisejících motivů lze navíc uvážit, zda důvodem k této variaci není polarita sémantických podkladů jmen „JákoB // Ješurůn“, totiž „Lstivý // Přímý“ (Vulgáta jméno překládá tvarem *Rectissime*)<sup>16</sup> a to právě v kontextu proměny, k níž dochází vylitím Božího ducha a požehnání.

Pro verš 3 jako ústřední kérygmatickou tezi oddílu je důležitá především rétorická podvojnost výpovědi (řeč obrazná a řeč označující přímo) a sémantické souvislosti příslušných částí výpovědi.

Svorníkem obou částí je sloveso *jšq*. Toto sloveso se může pojít i s jiným předměty než „vodou“ (např. olej Gn 28, 18; krev 8, 15; kov Ex 25, 12), jeho základní význam však není „vylévat“ (litím vyprazdňovat tekutinu z nádoby), nýbrž „shora polévat či nalévat“; v našem textu tento aspekt ještě zvýrazňuje předložka *‘al* („na“, „odshora k“). Obvyklou formulaci překladů „vyleji vody // vyleji ducha“ je proto třeba korigovat – doslova „poleji vodou // poleji duchem“, což patří k obrazu pokropení suchopáru závlahou (v. 3a). Nanejvýš důležitý je pro celkové vyznění výpovědi rétorický modus, vyjádřený m.j. slovesným tvarem; k této problematice viz níže (odst. e.).

Metaforika v. 3a pracuje s motivy přírodní scenérie způsobem, který můžeme u Iz nalézt i jinde (29, 17; 32, 15n; 35, 1nn). Spásná intervence Hospodina, jenž je opěvován jako „Stvořitel“, který „pomáhá“, je natolik nesamozřejmým a novátorským krokem, že ji Deuteroizajáš pojímá přímo v kategoriích stvořitelského konání (srv. v kontextu 43, 19n); tuto rovnu navíc spojuje s narážkami na základní soteriologický locus víry Izraele, totiž na vyvedení z Egypta: termín *nozlím* („bystřiny“, „vodní toky“) se jako paralelismus k termínu *majim* („vody“) vyskytuje právě jen zde a v Ex 15, 8; podobně je termín *jabbášá* („souš“) důležitým motivem příběhu vyvedení Izraele z Egypta (viz Ex 14, 16. 22. 29 a 15, 19). Návrat z exilu je zde tedy pojímán jako radikálně nový počátek v životě Izraele, jako nové stvoření, paradigmatická událost nového exodu.

Ke zvláštnosti dikce, která tomuto vyznění napomáhá, patří podivné užití singuláru maskulina u tvaru *šámé* („vyprahlý, žíznivý“). Řada vykladačů a překladů na tomto místě opravují na femininum, případně i doplňují termín „země“; chtějí tím zdokonalit symetrii paralelismu („na žíznivou zemi // na souš“). Tvar feminina (*ha-š‘mé‘á*) je v obdobných souvislostech běžný. Odchylnka je zde tedy nápadná tím spíše, že ruší symetrii paralelismu. Užití maskulina singuláru zde ovšem lze chápat jako průlom metaforické roviny do polohy personální – je tak označen „JákoB // Izrael“ v exilním úpadku;<sup>17</sup> stejný význam má ostatně i jediný další výskyt tohoto termínu

<sup>16</sup> Kromě Vulgáty podobně převádí i Aquila, Symmachus a Theodotion: *euthytatos*, resp. *euthys*; srv. též bible Kralická: „upřímý“ (tj. přímý, rovný, dokonalý).



u Deuteroizajáše (55,1; srv. též 21,14). V rétorické poloze maskulina singuláru je ostatně komunita adresátů (exilní „JákoB // Izrael“) pojímána v daném textu napořád, jedinou výjimkou je sloveso ve v. 4 (plurál „oni pak vypučí“ zde navazuje na plurál termínu *še'šá'échá* [„výrostečkové tví“, „ti, co z tebe vzejdou“]).

Také tezi o „vylití ducha“ lze klást do souvislosti s výše naznačenou izajášovskou teologií stvoření. Zvěstovaná obnova je stvořitelský počín (podobně Ez 37,5), který v obrazech „rozkvětu pouště“ Izajáš předjal již v 32,15–20. V rovině přímého označování je užit termín „požehnání“, tedy výraz pro působnost Boží aktivní blízkosti, přízně a pomoci. Teze o udělení požehnání je výslovnou a zcela zásadní antitezí k předchozímu výroku o „klatbě a zhanobení“ 43,28.

Předmětem tohoto Hospodinova působení je „símě tvé // ti, co z tebe vzejdou“. První užitý termín je profilovaným označením personální budoucnosti člověka (příp. lidu); užívá se právě v souvislosti Božího konání pro člověka, které svým budoucnostním rozměrem přesahuje časnost daného adresáta.<sup>18</sup> Druhý termín je metaforickým poetismem, který v souvislosti s obrazem pučení a vzrůstu označuje potomstvo jakoby mazlivě za „výrůstky“ či „vzešlinky“.<sup>19</sup>

Teze verše 3 je základní potěšující výpovědí, o níž v oddílu běží. Exilní komunitě je do její nouze proklamována obnova Hospodinovou mocí, nový počátek stvořitelské a exodické ražby.

V návaznosti na v. 3 jako přítomní, aktuální proklamaci Božího činu, přináší sekvence v. 4–5 nárys příslušných důsledků či dopadů. S touto změnou typu výpovědi souvisí přechod do líčení ve třetí osobě a uvození vedlejším slovesným tvarem s perspektivou k budoucnosti.<sup>20</sup> Věcně v. 4 navazuje na obraznost v. 3a a rozvíjí ji představou bujného vzrůstu; termíny „vodní kanály“ a „topoly“ souvisejí s babylonským koloritem, obraz má však i souvislosti s rajskou hojností (srv. Ž 1,3).

Jakkoli řada křesťanských vykladačů považuje v. 5 za sekundární a od předchozích veršů jej odděluje, je na místě této tradici čelit – z hlediska exegetického je nejen možné, ale výrazně věrohodnější pojímat v. 5 za integrální součást dané výpovědi (v kontextu 44,1–5, resp. 43,1 – 44,23). Oddělení v. 5 naopak znamená závažný defekt pro výraznou a vybroušenou

<sup>17</sup> Kralická šestidílnka uvádí v poznámce: „na ziznivého« t.[otiž] bídou a úzkostí sevřeného; jakovýž lid Boží hned literně byl v Babyloně.“

<sup>18</sup> Srv. např. Gn 13,15n; 15,5; 22,17–18; 26,4; 45,7; Ex 32,13; Dt 30,19 (prokletí); a také např. Iz 48,17–19 a 54,3.

<sup>19</sup> Jako metafora dětí: Iz 22,24; 48,19; 61,9; 65,23; Jb 5,25; 21,8; 27,14 (srv. též Iz 11,1).

<sup>20</sup> W. Schneider, *Op. cit.*, § 48.3.4.12.

stavbu oddílu (zejména symetrie výpovědi obrazné a přímé mezi v. 3 a v. 4–5) a působí závažnou změnu celkového smyslu oddílu (viz níže).

Jádrem výpovědi v. 5 je v obou jeho částech veřejné vyznání „příslušnosti k Hospodinu“ (v. 5b a 5e), vyjádřené obvyklou dativní formulí (výraz příslušnosti předmětu či osoby k majiteli či pánu). V dané souvislosti je tato výpověď jednoznačným vyznáním onoho dříve zřejmě odcizeného potomstva, které se nyní – proměněno Duchem Hospodinovým – opět hlásí k Bohu otců a nestydí se nazývat jménem „JákoB // Izrael“. Sloveso *knh* (pi) znamená hrdé sebeoznačení, čestné titulování se „jménem Izrael“ (v. 5f).

Spojení *jiktóv jádó* je díky chybějící předložce otevřeno více výkladovým možnostem. Obvykle se podle smyslu doplňuje „napíše *na* ruku svou“, což odpovídá praxi označování otroků vytetovaným jménem či značkou vlastníka; takové praxi však protiče Lv 19,28. Jinou možností výkladu je „napíše *rukou* svou“, ve smyslu „vlastnoručního“ písemného stvrzení. Kromě toho je možné výraz *jad* považovat také za eufemismus pro pohlavní úd a výrok chápat jako odkaz na *obřízku* jakožto znamení smlouvy. Do daného kontextu by takový význam dobře zapadl; zanedbávání obřízky či stydění se za obřízku u odpadlých synů Izraele, stejně jako horlivé obnovování obřízky při náboženské obnově je historicky doloženo. V komponovaném paralelismu 5a.b.c // 5d.e.f lze spatřovat typickou podvojnost „slova a činu“, verbálního vyznání a vyznavačského jednání.

### e. modus výpovědi – performativní výpověď

Pro celkové vyznění výpovědi oddílu je zcela určující *retorický modus*. Od něho se odvozují příslušná textově-syntaktická pravidla, mj. také funkce slovesných tvarů. Změna modu výpovědi obvykle souvisí se změnou celkového pojetí výpovědi a signalizuje posun interpretační. Zvolený oddíl je v tomto ohledu příkladem, jak kontroverzní může být vykladačská tradice. Různost pojetí zde má zřetelný základ v teologickém předporozumění a má také jasné důsledky pro interpretační užití.

Celý oddíl 44,1–5 (resp. 43,22–44,5) je formulován jako přímá řeč proroka k izraelské komunitě v babylonském exilu. Je vedena ve svrchované 1. osobě singuláru, mluvčím je „ústy prorokovými“ sám Hospodin (srv. funkci formule poselského výroku, 44,2a); adresát je osločován přímo, ve 2. osobě singuláru; do distancované polohy mluvení ve 3. osobě přechází výpověď tam, kde jde buď o retrospektivu (43,27–28) nebo perspektivu (44,5) – jinak je základní časovou rovinou aktuální présens (chvíle zvěstování, performativní přítomnost).

Z toho plyne, že hlavní slovesný tvar – v daném diskursivním kontextu tvar *jiqtol* (tzv. imperfektum) – má základní funkci aktuálního, činného présenta. Výpovědi vyjádřené tímto tvarem přísluší stejné časové rovině jako výpovědi imperativní (v. 1; v. 2b). Pouze tam, kde textově syntaktické nebo jiné explicitní prostředky navozují jinou časovou perspektivu, nabývá tvar *jiqtol* jiné funkce; v daném textu tento případ nastává ve v. 5, který je určen změnou perspektivy od v. 4 (*w-qatal* navozuje futurální perspektivu, s čímž souvisí i přechod ke 3. gramatické osobě).

Hlavní tezi oddílu je proto třeba chápat jako promluvu *performativního typu*, prorocké zvěstování, které do aktuální chvíle zvěstuje potěšení (présens, aktuál; v. 2b i v. 3): „Neboj se! – Já svlažuji vodou žíznivého!“ Výpověď, jež zvěstuje potěšení, vyžaduje aktuální a angažovaný présens slovesa (Neboj se, já *konám!*), nikoli jen zaslíbení pomoci v neurčitém budoucnu.

Většinová tradice překladů<sup>21</sup> ovšem ve stopách Septuaginty převádí slovesné tvary do indikativu futura.<sup>22</sup> Celý oddíl pak vyznívá jako do budoucnosti zacílené prorocké *zaslíbení*, které uprostřed aktuální nouze k „vylití Ducha“ teprve vyhlíží. Pro křesťanskou tradici se toto pojetí, které reprezentuje text Septuaginty, stalo natolik určujícím, že zasluhuje dílčí exkurz.

## f. Iz 44,3 ve znění Septuaginty

Již Septuaginta, nejstarší z překladů do indoevropských jazyků, má u stěžejního výroku (v. 3) znění podstatně odlišné od výše pojednaného hebrejského textu:

<i>mé fobou ...</i>	2b Neboj se ... ,
<i>hoti egó <u>dósó</u> hydór</i>	3a neboť já dám vodu
<i>en dipsei</i>	na žízeň
<i>tois poreuomenois en anydró</i>	těm, kdo chodí v bezvodí;
<i><u>epithésó</u> to pneuma mou</i>	3b vložím ducha mého
<i>epi to sperma sou</i>	na símě tvé
<i>kai tas eulogias mou</i>	a požehnání má
<i>epi ta tekna sou</i>	na děti tvé.

Podobně jako na jiných místech v podobném kontextu převádí Septuaginta tzv. imperfektum indikativem futura.<sup>23</sup> Navíc ruší symetrii paralelní výpovědi tím, že pro oba výskyty slovesa *jsq* volí různé ekvivalenty. Pro první

výskyt (řeč obrazná) užívá obecné „dám vodu“, pro druhý výskyt však volí termín velmi specifický. Sloveso *epitithémi* je v dané souvislosti technickým termínem pro liturgické gesto *vkládání rukou*, jak je známe z tradice ritu ordinančního<sup>24</sup> či křestního (liturgické gesto „prosby o dar Ducha“, resp. „proklamace daru Ducha“).<sup>25</sup> Formulační varianta je zde zřetelným inter-pretacním dotažením dané výpovědi.

Znění Septuaginty nabídlo tímto posunem křesťanské církvi vynikající základnu pro její evangelijní zvěstování na základě Písma. V obvyklém modelu „zaslíbení – naplnění“ je výrok Iz 44,1–5 pojat jako prorocké zaslíbení onoho divu, který křesťané zvěstují jako událost letniční (Sk 2). Pro tuto možnost výkladu se vedle futura slovesných tvarů ve v. 3 stává také důležitým, že v. 5 je ve světle Iz 2,3n; 56,3nn či Za 8,20–23 chápán jako výpověď o připojení pohanů (proselytů) k Izraeli. A to přesto, že k tomu v textu samém není žádný důvod; naopak, protirečí to základnímu důrazu oddílu na *vnitřní obnovu* v „generaci synů“. Nicméně, tento výklad se pro křesťanskou tradici stává určujícím až do současné doby.<sup>26</sup>

## g. facit výkladu – celkový smysl oddílu

V návaznosti na 43,22–28, na slovo o zhanobení a prokletí v odloučenosti a nevěrnosti vůči Hospodinu, se *témuž* „Jákovovi // Izraeli“ zvěstuje neslýchaně nový počátek, s nímž přichází sám Hospodin. Novost tohoto „nyní však“ je přímo stvořitelská, její spásný rozměr připomíná exodus. S tímto zlomem přichází sám Hospodin ve svrchované moci Izraelova Stvořitele. Adresátům je tato změna zvěstována slovy o „pokropení Duchem“ a „požehnaní“, a to formou aktuálního performativního výroku. Situace nouze

<sup>21</sup> Výjimkou je indikativ prézenta u M. Bubera, Elligera (viz komentář) a v tzv. Einheitsübersetzung, konjunktiv prézenta ve Vulgátě a modální (volitivní) překlad Lutherův („ich will gießen“).

<sup>22</sup> Indikativ futura nemá přítomně aktuální konotace, danou činnost odkazuje v podstatě výhradně do budoucnosti. Jeho užití znamená pro daný text zásadní změnu celkového významu. Srv. též M. Prudký, Tázání po budoucím čase, in: J. Hoblík (vyd.), „*Pouštěj svůj chléb po vodě...*“, *Sborník pro Milana Balabána*, Brno 1999, 138–150.

<sup>23</sup> Srv. M. Prudký, *Op. cit.*, 144n.

<sup>24</sup> Kromě křesťanské tradice zná tuto praxi také ordinace rabínská (*smicha*).

<sup>25</sup> Z novozákonních textů srv. Mt 9,18; 19,13.15; Mk 5,23; 6,5, zejména pak Mk 16,18 a Sk 8,17.19; 9,17; 28,8.

<sup>26</sup> Srv. Westermann (ATD 19), 112; Elliger (BK XI/1), 391–393; *Překlad s výkladem, II – Izajáš*, Praha 1982, 277; srv. též Ekumenický překlad, pozn p k Nu 13,30. Viz též níže, pozn. 33.

(prokletí, zhanobení) je tímto výrokem již prolomena, jakkoli důsledky v generaci synů teprve přijdou.

Dopadem této intervence shůry je obnova vztahu mezi Hospodinem a jeho lidem (jeho „služebníkem“), resp. obnova takového života „símě Jákobova“, který nese znamení příslušnosti k Hospodinu. Vyznavačské „pamatování“ Izraele na to, že patří k Hospodinu, resp. že je Hospodinův „služebník“, je pak znamením záchrany, cestou z exilu (srv. 44,21-23).

### 3. Život oddílu v křesťanské tradici

#### a. z dějin výkladu Iz 44,1–5

Křesťanskou tradici výkladu Iz 44,1–5 předznamenává septuagintní ztvárnění základní teze (v. 3). V rámci modelu „prorocké zaslíbení – evangelijní naplnění“ je pak tento izajášovský text chápán jako přímý prorocký odkaz k letniční události, případně v rovině individuální jako výrok o daru Ducha svatého při křtu. Klasicky vyjadřuje tuto linii např. Jeroným, který ve svém komentáři Izajáše 44 k tezi o vylití Ducha na „výrůstky“ uvádí: to jsou ti, „kteří jsou znovuzrozeni z vody a Ducha svatého ve křtu.“<sup>27</sup> V ještě zřetelnější návaznosti na terminologii Septuaginty pak uvádí Walafridus Strabo (9. st.) ke stejnému verši: „vyleji Ducha svého. – To jest ve křtu skrze vkládání rukou.“<sup>28</sup>

Příkladem interpretačního navázání ve vlastním aktuálním kontextu může být komentář M. Luthera, který Izajášova slova chápe jako přímou výpověď o křesťanech a církvi v současnosti. Proto i daru Ducha rozumí jako potěšení a občerstvení tou milostí od Boha, že jeho následovníci nepřestanou vždy dále rozšiřovat evangelium.<sup>29</sup>

Pro křesťanskou tradici je až do moderní doby příznačný *typologický* přístup k danostem biblického textu. Jednotlivé motivy tak mohou být ad

<sup>27</sup> MPL 24, 435: „Et effundam, sive ponam spiritum meum super semen tuum, et benedictionem meam super stirpem tuam, quae ex aqua et Spiritu Sancto in baptisate renascetur. Quam et in Evangelio Salvator promisit, dicens: Qui sitit, veniat ad me, et bibat.“ (J 7,37).

<sup>28</sup> MPL 113, 1287: „Effundam Spiritum meum. Scilicet in baptismo per impositionem manuum.“

<sup>29</sup> *D. Martini Lutheri exegetica latina* 23 (Scholia in Iesaiam prophetam, Cap. 42–66), Hrsg. H. Schmidt, Frankfurt a. M. 1860: „Dabo spiritum sanctum, qui consoletur te, et riget, ne desint posterī, qui evangelium latius spargant. Est enim consolatio, ne ecclesia desperet in praesenti afflictione, sed speret Deum daturum numerosam posteritatem, etiamsi diversum minetur mundi et satanae ira.“

hoc vztaženy na aktuální život křesťanů a církve; s vlastním významem termínů či jejich funkcí v daném kontextu přitom taková interpretace může být ve značném napětí.

Například Jeroným tlumočí starší alegorický výklad, který „trávu“ a „vrboví“ (v. 3a) interpretuje jako předobraz dvojího povolání: obrazem „trávy“ je s poukazem na její nespočetnost a čilý vzrůst míněn Boží lid z „národů země“ (církve), zatímco obrazem „vrboví“ – podivného stromu, který nenese užitečné ovoce, nýbrž takové, které působí neplodnost – jsou prý míněni uvěřivší z „Izraele“.<sup>30</sup>

Od nejstarších výkladů je také doloženo, že v. 5 byl chápán jako předobraz příchodu pohanů k Hospodinu, jako předpověď pohanokřesťanského fenoménu. Jedním z nejstarších dokladů je opět komentář Jeronýmův: „A ke jménu Israel se připojí. – Věřu, ne všichni z Izraele, nýbrž velká část z množství pronárodů se připojí ke jménu Izrael: aby totiž přijala Zákon a Proroky, a veškerou milost Ducha svatého, jež jsou lidu izraelskému zaslíbeny.“<sup>31</sup> M. Luther k pátému verši poznamenává jednoznačně: „Onen se nazve jménem Jákobovým. – To je nejzřetelnější místo o povolání národů“.<sup>32</sup>

I na komentářích moderní doby je patrné, jak křesťanské předporozumění, vymezující danou výpověď jako *zaslíbení*, nevyhnutelně předjímá chápání a interpretaci řady daností v textu – především převod slovesných tvarů a pak i funkci 5. verše: je-li hlavní teze zaslíbením mířícím na křesťanské letnice či křesťanský křest, pak verš 5. pochopitelně nemůže být o vnitřní obnově Izraele, nýbrž mluví o přičlenění se zvnějšku, o proselytech či pohanokřesťanech.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> MPL 24, 435: „Comparat quoque in baptisate renescentes herbis virentibus, et salici quae juxta fluentes aquas oritur: et contra rerum naturam affert fructus, quae prius sterilis erat, vel cujus semen in cibo sumptum, sterilem facit. ... Alii inter herbas et renescentes salices duplicem vocationem intelligunt: ut in herbis populus nationum sit; in salicibus, hi qui ex Israel crediderunt.“

<sup>31</sup> MPL 24, 435: „Et in nomine Israel assimilabitur. Non enim omnes ex Israel, sed magna pars ex gentium multitudine, in nomine Israel assimilabitur: ut recipiat Legem et Prophetas, omnesque gratias Spiritus Sancti, quae Israel populo repromissae sunt.“

<sup>32</sup> *Op. cit.*: „Hic vocabitur nomine Jacob. Est clarissimus locus de vocatione gentium“.

<sup>33</sup> Snad nejzřetelněji G. A. F. Knight, *Op. cit.*, 76–77: „The water of life converts. The Spirit changes the human heart. There is no suggestion here that only Israelites are to experience this new birth. Thus ... a pagan will one day declare, *I am the Lord's*, ... Another proselyte will enter the family of God by calling himself by the name of Jacob, the Father of Israel. Still another proselyte will tattoo his hand in the manner that a slave had to do to show to whom he belonged... The fourth proselyte mentioned here will, so to speak, be baptized into the people of God with a new name to show his new condition. ... So DI [Deutero-Isaiah] now portrays [Israel] as a supranational idea (cf. Rom. 8:14–17; 11:13–24) or even, to use present-day language, as the Church as she exists in the mind and purpose

## b. Iz 44,1–5 jako perikopa v křesťanské liturgii

Jakkoli musíme předpokládat, že mnohé starozákonné oddíly hrály důležitou roli v křesťanských bohoslužbách od počátku církve,<sup>34</sup> máme velmi málo dokladů o užití jednotlivých textů v jednoznačném liturgickém kontextu. Zejména chceme-li sledovat funkci starozákonních oddílů jako textů křesťanského kázání (v soustavné homiletické praxi), máme prvních z významných nálezů teprve z počátku novověku, a sice z české teologické tradice – v postilách Jednoty Bratrské,<sup>35</sup> konkrétně v postile Ondřeje Štefana z roku 1575<sup>36</sup> a postile Jana Kapita z roku 1586<sup>37</sup>. V nich jsou kázání podle ustálené řady starozákonních čtení (perikop); s drobnými variacemi je tato řada starozákonních perikop uvedena také v tzv. Elsnerově bibli z roku 1813.

Oddíl Iz 44,1–5 je podle této perikopální řady čtením na *svatodušní neděli*.<sup>38</sup> Důvod je nasnadě: tento oddíl je jedním z nejvýraznějších, které ve Starém zákoně o „vylití Ducha“ mluví (z dalších oddílů jde zejména o Jl 3, Iz 32,15–20, Ez 36,24–36 a Ez 37,1–14).

Na základě výše uvedeného důrazu na *performativně aktuální modus* výpovědi textu Iz 44,1–5 bychom mohli dokonce tvrdit, že právě tento oddíl je pro liturgický kazus svatodušního svátku jednoznačně nejvhodnější – o svatodušní neděli přece neběží o „zaslíbení daru Ducha svatého“ (či snad dokonce o „prosby o Ducha svatého“), nýbrž právě o vyhlášení daru Ducha v jeho aktuálnosti; vedle retrospektivního aspektu („Duch již byl vylit“) je aktuální slavení a proklamování „daru Ducha svatého“ základní náplní tohoto svátku. Proto – vzato důsledně a radikálně – kázat o svatodušní neděli na text Iz 44,1–5 v jeho přítomně aktuálním modu hebrejského znění má svůj dobrý smysl; naopak, zvěstovat o tomto svátku na základě verze septuagintní (a na ní závislých překladech) je vadné, liturgicky nepřiměřené. Stejnou vadu, totiž nepřiměřenost v primárním zacílení hlavní

of God.“ Méně brutálně, věcně však na stejné pozici též např. Elliger, *Op. cit.* 391–393; obdobně C. Westermann, *ATD* 19, 112.

<sup>34</sup> K následujícím odstavcům viz zejména J. Smolík, Starozákonné perikopy v synagoze a v církvi, in: *TREF* 1999, 131–143.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Výklad řeči Božích, kteréž ve dny nedělní a sváteční v shromážděních křesťanských od učitelů Jednoty Bratrské obecně předkládány bývají, zvaná též „Postila kralická“* (Knihovna Národního muzea v Praze, 35 C 1).

<sup>37</sup> *Postilla, to jest kázání, kteréž na řeči Boží ke dnům svátečním přináležející, přes celý rok činěna bývají, v nichž po částkách artikulové víry obecně křesťanské se vykládají* (Knihovna Národního muzea v Praze, 35 C 3).

<sup>38</sup> Jako druhá možnost je uveden Ez 36,24–36.

teze na budoucí dar Ducha, pak mají i všechny čtyři výše uvedené texty.<sup>39</sup> Jejich základní tezí je „zaslíbení Ducha“; o svatodušní neděli si proto užití takového textu nezbytně žádá doplnění o komplementární tezi „naplnění“ (seslání Ducha); čtení, které takto nedostačuje jako základ očekávaného zvěstování, obvykle bývá doplněno dalším (nejčastěji přímo novozákonním) čtením a stává tak jen výchozím bodem, v horším případě negativním pozadím jinde zakotveného kerygmatu (podle starocírkevní tradice je evangelijní perikopou svatodušní neděle J 14,23–31 [Ježíšovo slovo o příchodu Parakléta] a perikopou tzv. epištolní řady oddíl Sk 2,1-21 [letniční dění v Jeruzalémě]).

#### 4. Závěrečná poznámka – výklad či usus biblického textu

Homiletické užití biblického textu má svá svébytná pravidla. Dalo by se snad říci, že biblické texty jsou v liturgicko-homiletické praxi církve užívány do jisté míry obdobně jako *dicta probantia* v tradici dogmatické; neužívají se zde sice verše, nýbrž oddíly (perikopy), způsob užití je však obdobný – neběží o *výklad* (exegetickou explikaci), nýbrž o *usus* (homiletickou aplikaci) textu Písma jako argumentu pro předem daný významový rámec. Kazuální kontext liturgické tradice zde rozhoduje nejen o výběru textu, ale předem vymezuje i možnosti jeho interpretace. Tato funkce liturgického kontextu je zvlášť silná u zvěstně profilovaných svátků.

V případě oddílu Iz 44,1–5 jako svatodušní perikopy můžeme *jak* na výběru textové jednotky,<sup>40</sup> *tak* na pojetí hlavní teze pozorovat, že se svatodušní křesťanská zvěst stala pro křesťanskou tradici jednoznačným hermeneutickým rámcem, v němž je izajášovský text nazírán, chápán a dále interpretován.

Zajisté platí, že se jako křesťané – skrze Mesiáše Ježíše – můžeme rozpoznat jako adresáti slov určených „Jákovovi // Izraeli“; jinými slovy, že se můžeme považovat za „símě Jákovovo“, které na základě „pokropení Duchem“ vyznává „Páně jsem“. Ostatně, právě u Izajáše najdeme explicitní výroky o otevřenosti cesty na Sijón i pro pronárody země (Iz 2,4). Toto sebepochopení či sebevědomí nás však nijak nemusí a nemá vést k pokusům o atentát na integritu daného izajášovského zvěstování (např. takovému, který obnovu a nový vzrůst „potomstva Jákovova“ přeznačí na příliv

<sup>39</sup> Ovšem v nestejně míře; Ez 36,24–36 do značné míry vyhovuje.

<sup>40</sup> Nápadně je zrušena souvislost s literárně-kanonickým kontextem, zejména adverzativní vazba k oddílu 43,22–28.



„čerstvé krve“ zvnějšku), ke vnášení neústrojných napětí do prorocké výpovědi či jen k výběrovému přisvojování si určitých motivů; naopak, toto sebepochopení a sebevědomí nám při náležité sebekritičnosti umožňuje vyslechnout prorocké zvěstování ušima „Jákoba // Izraele“, nejlépe i v náležitém kontextu širších biblických souvislostí. V tom případě se pak i nám, dnešním posluchačům a interpretům událost „pokropení Duchem“ stává aktuálně přítomným děním, jež má stvořitelský ráz a vysvoboditelský dopad.