

## MAXIMA PROROKOVA POSLÁNÍ: ZATVRZENÍ (IZ 6)

Jiří Hoblík

**MAXIME DER PROPHETISCHEN SENDUNG (JES 6)** Die vorliegende Studie versucht die bisherige moderne Erforschung des Visionsberichtes Jes 6 neu zu bewerten und mit einer grundsätzlichen Beschränkung der sog. Rückprojizierungshypothese, die oft als Ausgangspunkt für die Suche nach dem Ursprung des Textes dient, die Interpretation des Ganzen besser zu verankern. Es liegt eine ganze Reihe von Argumenten vor, die die Darstellung der außergewöhnlichen prophetischen Sendung als die Intention des Berichtes bestätigen - gegen die übliche Auffassung als eines Berufungsberichtes. Es wird auch das sehr sorgfältig aufgebaute Textgefüge beschrieben, die die Multidimensionalität Jes 6,1-11 aufweist und die dadurch einen Verarbeitungsprozess unter der Nachfolgerschaft Jesajas verrät. Doch kann man im Text auch den ursprünglichen Motiven begegnen, die Jesaja schon zur Interpretation und Artikulation der eigenen Vision aufgreifen konnte. Diese theophanische Vision wurde auch zum ersten Anstoß für den vorliegenden Bericht sowie für die Verschärfung der jesajanischen Unheilsverkündigung. In V. 9b und 11b wurde die prophetische Unheilsbotschaft zwar nicht zitiert, dennoch ist sie hier für den Bericht adaptiert und beides muß man zusammen sehen, was in der Exegese nicht geschieht. Ebenso darf man den Charakter des Visionsberichtes nicht geringerschätzen.

Mezi prorockými vyprávěními – jedno z nejpůsobivějších. Mezi biblickými texty, od nichž leckdo očekává příkladnost či povzbuzení – jeden z těch, které znovu a znovu vedou do rozpaků. A k tázání – Co znamená pro pochopení Boha, že tu Bůh (ač prostřednictvím proroka) vyvolává zatvrzelost lidu? Zároveň se však Iz 6 těší mimořádnému zájmu starozákonníků coby prioritní text knihy Izajáš, u něhož poprávu Klaus Koch upozorňuje na to, že starozákonní exegeti pojednávají Iz 6 »jako jedinou možnou vstupní bránu k pochopení proroka«.<sup>1</sup> K základním otázkám, kladeným nad tímto textem, patří také: Jaká je intence poslání k zatvrzení, které představuje vrchol celé zprávy? Toto tázání zůstává však jednostranné, pokud nevezme v dostatečnou patrnost v. 1–4 jako první ze tří částí celku Iz 6,1–11 (k sekundárnosti v. 12n viz dále). Dosavadní bádání se s multidimensionalitou textu neustále potýká a sotva jí činí zadost i tehdy, kdy požaduje celistvost.

<sup>1</sup> Koch, K., *Die Propheten I. Assyrische Zeit*, Stuttgart – Berlin – Köln. 1995, 215.

## I. ZAŘAZENÍ

**Základní nárys struktury.** Zpráva o vidění Iz 6,1–11 sestává ze tří částí, které jsou mezi sebou provázány, a přitom má dvě ohniska: teofanii a poslání. Jejich spojení rozpíná plochu líčení do vertikality, na níž se božství Panovníka Hospodina střetává a setkává s lidstvím proroka. Strukturu Iz 6 výrazně fázuji *přímé řeči* s poetickými »citacemi«, jejichž mluvčími jsou nejprve serafové (v. 3), dále jeden seraf (v. 7) a poté Hospodin (v. 8a.9n. 11b) – a s nimi se střídá jako mluvčí prorok (v. 5.8b.9n.11a). Začátek zprávy o vidění je velmi stručný, obsahuje jen datování, a po něm ve v. 1–4 následuje *líčení teofanie*,<sup>2</sup> které obsahuje především vizuální (ve v. 3 i auditivní) prvky. Ve v. 5-7 přechází v *líčení očištění prorokových rtů*, jehož zahájení je vyznačeno ve v. 5 prorokovou přímou řečí a uzavřeno v 7b výkladem aktu. Líčení očištění rtů má prostředkující funkci mezi předcházející teofanií a následující audiencí u Hospodina “ tak jako očištění rtů prostředkuje Izajášovi přístup k této audienci a už sama jej zahrnuje do dění vize. Až po něm následuje rozhovor mezi Hospodinem a prorokem – v *líčení audience* (v. 8-11), které je zahájeno analogicky k líčení teofanie a které na ně navazuje i Hospodinovým titulem “*dónáj*»Panovník« (v. 8, sr. v. 1) a jako složka rozvíjející strukturu celku, která se bez předchozího dění neobejde. V první fázi tedy dominuje viděné, poté dění a nakonec, když dojde na poslání a pověření proroka (v. 8n), zůstává pouze u rozhovoru. Vše se ale odehrává v rámci vize, která při návaznosti a propojenosti segmentů líčení dostává spád vyústující v 11b ve fragmentární ohlášení soudu jako Panovníkova rozhodnutí.

**Historicko-kritické poznámky.** Propracovanost izajášovské zprávy<sup>3</sup> o vidění je svědectvím o tom, že se jedná o *literární dílo*, nikoli o bezprostřední či brzký záznam prorokovy zkušenosti. Jsou však důvody pro to, že za zprávou skutečně stojí vposledku Izajáš.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Vzhledem k inkluzi mezi v. 1 a 5 (“*dónáj*”) se nelze divit, že někteří spatřují césuru mezi v. 5 a 6, sr. Wildberger, H., *Jesaja 1-12, Biblischer Kommentar XI/1*, Neukirchen-Vluyn 1972, 240n. Rozhodující však je, že ve v. 4 končí líčení teofanie, sr. též Janowski, B., *Sühne als Heilgeschehen. Traditions- und Religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie*, Wissenschaftliche Monografien zum Alten und Neuen Testament 55, Neukirchen-Vluyn 2000<sup>2</sup>, 123; Keel, O., *Jahwe – Visionen und Siegelkunst: eine neue Deutung der Majestätschilderungen in Jes 6, Ez 1, und 10 und Sach 4*, Stuttgarter Bibelstudien 84/85, Stuttgart 1977, 116; Schreiner, J., Zur Textgestalt von Jes 6 und 7,1–17, *Biblische Zeitschrift* 22 (1978), (92–97) 92n.

<sup>3</sup> Sr. Schmidt, J. M., Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas (Is. VI). *Vetus Testamentum* 21 (1971), s. 68–90, 75.

Nyní vyjděme z toho, že text Iz 6,1–11 má sotva původ ve veřejném působení proroka a v souladu s tím jako nejpravděpodobnější zařazení sepsání zprávy přichází do úvahy okruh (proroků, »žáků«, bezprostředních stoupenců) kolem Izajáše.<sup>5</sup> Jejím *krystalizačním jádrem je ona dvojpolovost teofanie a poslání k zatvrzení*, která na sebe poutala mimořádnou soustředěnost, s níž se Izajášův okruh zabýval prorokovým svědectvím, aby je artikuloval v písemné formě. A tak není možné dostatečně odlišit, co je Izajášovo a co je pisatelů, a splývá tu *realizující se skutečnost Izajášova poslání a její recepcce*. Mezi východiskem a retrospektivou byla spíš návaznost a provázanost než distance, a tak Iz 6,1–11 je vyprávěním, které není přímo porovnatelné s jinými prózami knihy Izajáš.

K Izajášovi samému ukazují alespoň některé – a to významné – symptomy. Ve zprávě je totiž ještě (sr. též 8,1–4 a dosti pozdní, a tedy zde irelevantní prozaickou vsuvku 21,16n) zachována ich-forma (oproti mladším textům Iz 7,1–9.10–17; 20; 36–39; ich-forma sama o sobě ale ještě není průkazná) a prorokovo já odkazuje k jeho zkušenosti v chrámu a k jeho účasti na vizi. To nemůže být beze zbytku odvoditelné ze zpětné projekce myslitelů či z reflexe dějin, na kterou mnozí moderní biblisté spoléhají (viz dále). Od nich je totiž nutno *odlišovat elementy uplatňující se již na počátku rozumění vizi a sloužící pak k artikulaci* (nelze už ovšem jít za ně a ptát se, nakolik odpovídají tomu, co Izajáš »viděl«, nicméně Izajáš je musel mít už předem k dispozici, aby viděné mohl artikulovat).<sup>6</sup>

V Iz 6,1–11 mezi ně patří rozhodně prvky líčení teofanie, které svědčí o Izajášově obecně předpokládané spřízněnosti se sijónskou teologií a jeruzalémským kultem.<sup>7</sup> A sice: představa Hospodina jako krále s kořeny již v prastaré sijónské mytologii (k Hospodinu jako králi sr. Ž 24,7–10; 29,10;

<sup>4</sup> Někteří zpochybňují jakýkoli původ u Izajáše zásadně: Ch. H. Whitley nepřilíží zdařile, sr. The Call and Mission of Isaiah, *Journal of Near Eastern Studies* 18 (1959), 38–44; dále sr. Kaiser, O., *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12, Altes Testament Deutsch* 17, Göttingen 1981<sup>5</sup>, 122n; Becker, U., *Jesaja - von der Botschaft zum Buch*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 178, Göttingen 1997, 79–89. Becker interpretuje původní znění jako povolání jeruzalémského proroka spásy, který měl prorokovat proti Aramu a Izraeli – ovšem za tu cenu, že tento pokus určit jádro knihy izoluje Iz 6 vůči širšímu izajášovskému kontextu, sr. zvl. s. 89–94.

<sup>5</sup> Sr. též Hardmeier, Chr., *Jesajas Verkündigungsabsicht und Jahwes Verstockungsauftrag in Jes 6*, in: Jeremias, J. – Peritt, L. (vyd.), *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn (1981), (235–252) 238. S Izajášovým autorstvím počítá ještě Knierim, R., *The Vocation of Isaiah, Vetus Testamentum* 18 (1968), (47–68) 47n a p. 1–3.

<sup>6</sup> Sr. Holm, N. G., *Úvod do psychologie náboženství*, Praha 1998, 40–42.

<sup>7</sup> K věci sr. Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels, I–II.*, Altes Testament Deutsch. Ergänzungsreihe 8/1–2, Göttingen 1992, 190–212; Janowski, B., *Keruben und Zion. Thesen*

47,3.7n; 48,3; 68,25; 95,3; 98,6; 99,4);<sup>8</sup> v trishagionu – zde však v citátu z chrámové liturgie<sup>9</sup> – v. 3 pak: Izajášem oblíbený výraz *jhvh s'ebá'ót* »Hospodin zástupů« (sr. Iz 1,9.24; 3,1.15; 5,7.9.16.24 aj.); predikace *qádōš* »svatý«, která odpovídá Izajášovu »Svatý Izraele« (ke *q'édōš jisrá'él* sr. Iz 1,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 17,7; 30,11.12.15; 31,1; 37,23 a dále Jr 50,29; 2 Kr 19,22; Ž 71,22; celkem 24 starozákonních dokladů z 30 se nachází v knize Izajáš); *kábód* »sláva« (sr. Iz 3,8; 24,3) jako původně výraz pro úctu nebeskému králi (Ž 29,1–3.9; 19,2), zde se vztahující k moci, která se rozprostírá po celé zemi. Dále jsou tu (i při všech analogiích) singulární průvodní jevy vyvolané hlasem serafů a také líčení toho, jak prorok seznává akutní ohroženost smrtí a posléze přijímá smíření, prezentované způsobem z tradice přímo neodvoditelným.<sup>10</sup> S těmito prvky líčení vize stojí a padá, netvoří jejich pouhou kombinaci, ale s jejich pomocí chce artikulovat aktuální a mocnou Hospodinovu přítomnost, kterou prorok zakouší.<sup>11</sup> Konečně musíme přihlížet i k různým spřízněnostem s Izajášovými slovy mimo Iz 6,1–11 (Iz 1,3<sup>12.5</sup>; 5,11–13; 8,14;<sup>13</sup> 28,11n\*; 29,9n; 32,3n; sr. 29,18.24).<sup>14</sup>

zur Entstehung der Zionstradition, in: Daniels, D. R. (vyd.), *Ernten, was man sät*, Neukirchen-Vluyn 1991, 231–264; Schmidt, W. H., *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1996, 193–247.287–301.

<sup>8</sup> Sr. Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels I.*, 200–205; Müller, H.-P., *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 109, Berlin 1969, 38–49.86–101; Schmidt, W. H., *Alttestamentlicher Glaube*, 204–212; týž, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königspredikation Jahwes, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 80, Berlin 1966<sup>2</sup>, 74nn.

<sup>9</sup> Sr. Jiř Hartenstein, F., *Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der jerusalemer Kulturtradition*, Wissenschaftliche Monografien zum Alten und Neuen Testament 75, Neukirchen-Vluyn 1997 (202), 692; Steck, O. H., *Bemerkungen zu Jesaja 6, Biblische Zeitschrift* 16 (1972), (188–206) 154 p. 17. Tento původ ještě více znejistuje klasifikaci v. 3b jako »soudní doxologie«, sr. p. 39. Izajáš sám ve svých slovech užívá *q'édōš jisrá'él* vždy v souvislosti se soudem, nejčastěji pak tam, kde vznášá obvinění z odmítnutí Hospodinova nároku (1,4; 5,19[.24]; 30,11.12.15; 31,1; sr. *miqdáš* v ohlášení soudu 8,14). To však o významu trishagionu ještě rozhodovat nemusí.

<sup>10</sup> Sr. Janowski, B., *Sühne als Heilsgeschehen*, 127.

<sup>11</sup> Sr. Bartel, J., *Prophetenwort und Geschichte*, Forschungen zum Alten Testament 19, Tübingen 1997, 97.

<sup>12</sup> Podle W. Wernera, se tu jedná o oslabení pověření k zatvrzení: neslyšení je coby nechtění slyšet ze strany Izraele snesitelnější, sr. Vom Prophetenwort zur Prophetentheologie: ein redaktionskritischer Versuch zu Jes 6,1–8,18, *Biblische Zeitschrift* 29 (1985), (1–30), 28. W. H. Schmidt slovo připisuje pozdnímu Izajášovi, sr. Die Einheit der Verkündigung Jesajas. Versuch einer Zusammenschau, *Evangelische Theologie* 37 (1977), 260–272 = in: týž, *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens, sv. 1, Hermeneutik und Methodik, Pentateuch und Prophetie* (vyd. Graupner, A., Delkurt, H., Ernst, A. B.), Neukirchen-Vluyn 1995, (141–153), 147n. U. Becker musí 1,2n vzhledem ke svému zařazení Iz 6 klást do poexilní doby, sr. *Jesaja...*, 77.

Takže vcelku viděno není důvod popírat, že zpráva pramení u Izajáše. V Iz 6,1–11 Izajášův okruh zapsal to, co od proroka slyšel, a to tak, jak tomu porozuměl. Již pro tento okruh mohl Iz 6,1–11 hrát natolik významnou úlohu, že byl předmětem opakované pozornosti jako *erbovní svědectví* o Izajášovi, na jehož posláni mají i ostatní určitý podíl.

Pokud byl skutečně učiněn zásah do v. 5 a pokud byl doplněn (touž rukou) v. 10, tak nejspíš ještě v této souvislosti. Nad těmito dvěma místy visí otázka: v prorokově reakci na zjevení ve v. 5 je prorokovo »běda mi« (*'ój-lí*) zdůvodněno a toto zdůvodnění je pak trojmo dále rozvedeno. Zde se nabízí vyzávorkovat třetí řádek (*úbtók 'am-<sup>l</sup>me' s<sup>p</sup>átajim ánokí jóšeb*) »a bydlím uprostřed lidu nečistých rtů«, u něhož *U. Becker* poukazuje na to, že vidění Hospodina se může vztahovat na nečistotu vlastních rtů, ne lidu, a že LXX namísto třetího hebrejského *kí* má spojku *kai* (pozn. LXX je v podání našeho textu dosti nespolehlivá) a připisuje doplněk téže ruce jako v. 9 a 11.<sup>15</sup> Vedle toho je nápadné, že lid jinak ve v. 1–7 nehraje vůbec žádnou úlohu<sup>16</sup> »takže 5ab působí jako spojovník s v. 8–11. Výzvy k zatvrzení ve v. 10 jsou rovněž předmětem dohadů, zejména vzhledem k dílčímu překrývání s 9b.<sup>17</sup> Přitom v. 10 syntetizuje posláni 9a s poselstvím 9b, aby zásadněji podtrhl důsledky zatvrzení. A když v. 10 začíná imperativními výzvami prorokovi, je to velmi organické,<sup>18</sup> protože takto navazuje na 9a. Jistoty nad vyzávorkováním v. 10 a s ním souvisejícího 5ab sice neopadávají, ale pro interpretaci Iz 6,1–11 nejsou rozhodující.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> *J. M. Schmidt* upozorňuje, že oproti Iz 6 je tu moment zatvrzení zmírněn. Není to tak jednoznačně vysloven vztah k prorockému posláni a příčiny zatvrzení jsou (podobně jako v 30,8nn) zřetelněji přisouzeny Izraeli, sr. *Gedanken...*, 88.

<sup>14</sup> *R. Kilian* poté, co vyzávorkoval slova u Protoizajáše, která mluví o obratu, pozůstatku či Sijónu, prohlásil dokonce, že u Izajáše není nic, co by nebylo od počátku slučitelné s jeho posláním k zatvrzení, sr. *Jesaja 1–39*, Erträge der Forschung 200, Darmstadt 1983, 130. To je ovšem přehnané tvrzení, které je vhodné leda k podpoře pojetí Iz 6 jako zprávy o povolání.

<sup>15</sup> *Becker, U.*, *Jesaja...*, 88.

<sup>16</sup> *Sr. Hardmeier, Chr.*, *Jesajas Verkündigungsabsicht...*, 241n.

<sup>17</sup> Tak v lecčems diskutabilní příspěvek: *Schreiner, J.*, Segen für die Völker. Hrsg. von Erich Zenger zum 65. Geburtstag des Autors, *Gesammelte Schriften zur Entstehung und Theologie des Alten Testaments I*, Würzburg 1987, 67; sr. *Höffken, P.*, *Das Buch Jesaja. Kapitel 1–39*, Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament 18, sv. 1, Stuttgart 1993, 78–80; *Niehr, H.*, Zur Intention von Jes 6,1–9, *Biblische Notizen 21* (1983), 59–65. K posledním třem slovům jako dodatku sr. *Hardmeier Chr.*, *Jesajas Verkündigungsabsicht...*, 243 s p. 43. *Hardmeier* protestuje přitom proti *Schreinerovu* názoru na ostatní část v. 10 jako na dubletu v. 9b.

<sup>18</sup> Tak i *Hardmeier, Chr.*, *Jesajas Verkündigungsabsicht...*, 243.

<sup>19</sup> K tomu ještě dodejme, že ve v. 10 druhý příkaz prorokovi: *w<sup>e</sup>'áznaw hakkéd* »jeho uši zatěžkej« připomíná jahvistické vyprávění o zatvrzení faraóna. Ke *k-b-d* q. Ex 9,7 hi.

Jinak se to ale má již s v. 12.13ba/13bb jako exilním a poexilním interpretačním doplňkem. Ačkoli i v novější době byl Iz 6 připisován jako celek Izajášovi (příčemž *G. Fohrer* pokládal v. 12n za Izajášovu hrozbu z druhého či posledního Izajášova období),<sup>20</sup> širší a pevnější konsens panuje v posouzení v. 12n jako dodatku.<sup>21</sup> Již *Bernhard Duhm* upozornil na to, že doplňují motiv deportace do exilu,<sup>22</sup> který předtím, ve v. 11, není přítomen, a k tomu se přidávají další argumenty: nyní nemluví Hospodin v 1. o sobě, ale je řeč o něm ve 3. os.; i z hlediska žánru tu začíná něco nového.<sup>23</sup> *Wolfgang Werner* zase upozornil na obdobně zdrženlivou naději v 8,16nn a motiv exilu v redakčních partiích slova o soudu 8,12–15.<sup>24</sup> Tím je césura mezi v. 1–11 a 12n jasná. Navíc však je 13bb podle některých ještě pozdějším dodatkem oproti v. 12–13ba,<sup>25</sup> vnášejícím myšlenku pozůstatku lidu.<sup>26</sup> *Hans Barth* předpokládá jako argument návaznost na heslo *massebet* (13ba), diferencující sufixaci a především charakter příslibu spásy, který vše předchozí zásadně přeznačuje.<sup>27</sup> Pokud se skrze tyto dvě interpretace díváme nazpět na v. 1–11, vidíme, že poměrně konsekventně domýšlejí zprávu o vidění do mnohem pozdější doby, a to na rozdíl od Septuaginty, která svým překladem v. 9n neutralizovala. Ani my nemůžeme závěrečnou nadějí Izajášovo posláni přímo oslabovat.

8,11.28; 9,34; 10,1; sr. nomen 7,14. Ke *q-š-h* hi. sr. Ex 7,3; 13,15; (sr. Iz 8,21). Proti literární závislosti poprávu namítl *W. Werner*, že v knize Exodus Hospodin zatvrzuje reprezentanta cizí moci, sr. *Vom Prophetenwort...*, 28, a *U. Becker* poukázal na rozdíl spočívající v tom, že zatvrzení v knize Exodus se zakládá na vlastní faraónově svévoli, sr. *Jesaja...*, 85.

<sup>20</sup> *G. Fohrer* pokládal v. 12n za Izajášovu hrozbu z druhého či posledního Izajášova období, sr. *Das Buch Jesaja I*, Kapitel 1–23, Zürcher Bibelkommentare, Curych aj. 1966<sup>2</sup>, 103; sr. *Jenni, E.*, *Jesajas Berufung in der neueren Forschung*, *Theologische Zeitschrift 15* (1959), (321–339) 330.

<sup>21</sup> *Sr. Werner, W.*, *Vom Prophetenwort...*, 25.

<sup>22</sup> *Sr. Barth, H.*, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 48, Neukirchen-Vluyn 1977, 196; *Bartel, J.*, *Prophetenwort...*, 117; *Duhm, B.*, *Das Buch Jesaja*, Handkommentar zum Alten Testament 3/1, Göttingen 1922<sup>4</sup>, 69; *Marti, K.*, *Das Buch Jesaja*, Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament 10, 1900, 68n; *Wildberger, H.*, *Jesaja 1–12*, 241.

<sup>23</sup> *Schmidt, H.*, *Die großen Propheten übersetzt und erklärt*, Schriften des Alten Testaments in Auswahl 2,2, Göttingen 1923<sup>2</sup>, 32.

<sup>24</sup> *Werner, W.*, *Vom Prophetenwort...* *Sr. Barth, H.*, *Die Jesaja-Worte...* 195.

<sup>25</sup> *Becker, U.*, *Jesajaforschung (Jes 1–39)*, *Theologische Rundschau 64* (1999), (1–37). 117–152) 52n; *Fohrer, G.*, *Das Buch Jesaja I*, 103 p. 43; *Kaiser, O.*, *Das Buch des Propheten Jesaja*, 167; *Marti, K.*, *Das Buch Jesaja*, 68n; aj.

<sup>26</sup> *Bartel, J.*, *Prophetenwort...*, 117.

<sup>27</sup> *Barth, H.*, *Die Jesaja-Worte...*, 195n.

**K datování.** Pro časové zařazení Iz 6 je určující, zda text pokládáme za zprávu o povolání či za zprávu o poslání, jak stanovíme její vztah k dějinám, jak vymezíme dobu Izajášova působení (o tom všem v.d.), někdy i redakčně-kritická hlediska. O. Kaiser zprávu zařadil dvě století po Izajášově působení, protože usoudil, že pochopení prorockého úřadu, v němž je prorok tím, kdo volá po rozhodnutí, podstatně odpovídá deuteronomistickému obrazu proroka<sup>28</sup> – což ve skutečnosti nelze prokázat. Mimoto vzhledem již k dodatkům ve v. 12n nelze držet exilní či snad poexilní datování. Blíže skutečnosti budou tedy návrhy, které si udržují vazbu k Izajášovi: Hans Wildberger, který Iz 6 považuje za zprávu o povolání, její zapsání neklade do počátku Izajášova působení, ale se zdrženlivostí až za události roku –733/2.<sup>29</sup> Přesto však zapsání nelze striktně datovat (ještě za Izajášova života?). Vzhledem k tomu, že se nejedná o iniciační vizi (v.d.), zasazení na počátek Izajášova působení je vyloučen, ač se tím prodlužuje doba prorokova působení směrem nazpět (do doby krále Uzijáše).<sup>30</sup>

## II. VÝKLADOVÉ POZNÁMKY

**1–4 Líčení teofanie.** Líčení teofanie, jež je lokalizovaná do chrámu a jíž je prorok svědkem, je důvodem, proč mluvit u Iz 6 o *teofanické vizi* (k teofanii na posvátném místě sr. např. Gn 28,11nn; 1 S 3,1nn; v případě Ez 1 není známky o tom, že by se vize odehrávala na posvátném místě, ač literárně navazuje na Iz 6). Obsah vize je na začátku podán jako statický obraz (v. 1n), pak ale získává dynamiku (sr. tři verba finita ve v. 2b). Dostává svůj děj, který je konstitutivním elementem celého významu vize, ale nesmí být přímo ztotožňován s tím, co Izajáš osobně zakusil. Na začátku Izajáš vidí Panovníka (v. 1), resp. scénu v chrámu, která se dostává do pohybu zpěvem serafů (v. 3) až po otřesení prahů a dým (v. 4). Teprve poté do děje ve v. 5 vstupuje sám prorok.

**1aa Časový údaj.** Úvodní datování udává rok smrti judského krále Uzijáše/Azarjáše (–773 až –736). A zároveň do vrcholné fáze expanzivní vlády asyrského Tiglat-pilesera III. (–745 až –727). Uzijášova smrt přišla

<sup>28</sup> Kaiser, O., *Das Buch des Propheten Jesaja*, 122n. Již C. F. Whitley se domníval, že Iz 6 od poexilního spisovatele, sr. *The Call and Mission of Isaiah*, 38–48. Proti Kaiserovu tvrzení sr. Werner, W., *Vom Prophetenwort...*, 27–29.

<sup>29</sup> Wildberger, H., *Jesaja 1–12*, 241. Podobně Knierim, R., *The Vocation of Isaiah*, 64: na konci prvního období, rozuměme: kolem 733/2.

<sup>30</sup> Sr. Milgrom, J., *Did Isaiah Prophesy during the Reign of Uzziah?*, *Vetus Testamentum* 14 (1964), (164–82) 172nn; Koch, K., *Die Propheten I.*, 221.

po Tiglat-pileserově úspěšném zásahu do střední Sýrie –738, kde Asyřan porazil koalici aramejských států, anektoval velkou část hamatského státu a u řady dalších, mj. fénických vládců vyvolal respekt, že obdržel od nich výpalné. V době kolem smrti krále, jehož vláda se vyznačovala stabilitou, muselo tedy celé Judsko cítit hrozbu ve vzduchu. Máme proto vnímat Iz 6 jako text do pohnuté situace otřesených nadějí v budoucím? Jakou roli přitom hrály naděje vkládané do dosud spoluregenta a nyní nového krále Jótama? Zdá se, že prorokovo poslání mělo přinést troufalý průlom do obecného mínění a nálad, radikalizaci vlastního prorokování.<sup>31</sup>

**1ab–4 Teofanie.** Po počátečním časovém zařazení začíná líčení obsahu vize: *wá'er'eh 'et-'dónáj jóšéb 'al-kissé' rám w'niššá'* viděl jsem Panovníka sedícího na vysokém a vyvýšeném trůnu«. <sup>32</sup> Prorok stojí již v chrámu a vidí trůnícího Panovníka - ale chrám zmiňuje teprve poté. Pro dění teofanie je signifikantní heslo »naplňování« (*m-l-*): V první scéně (v. 1) chrám *naplňuje* jen lem Panovníkova roucha, takže perspektiva vidění dalece přesahuje chrámový prostor. Trishagion ve v. 3 opěvuje svatou přítomnost (*kábód*), která *naplňuje* celou zemi (sr. Ž 72,19 a též Abk 3,3), pro niž je chrám jen středem. Po doxologii serafů se ale vracíme ve v. 4 zpátky do chrámu, kde se jejím důsledkem chrám (nyní *bét* oproti *hékál* ve v. 1) třese a *naplňuje* se tentokrát dýmem (*'ášán*) namísto lemu roucha.

**Královský majestát transcendentního Hospodina.** Hospodinovu vyvýšenost artikuluje hned ve v. 1 sdělení o jeho trůnění *'al-kissé' rám w'niššá'* »na vysokém a vyvýšeném trůnu« (K tomu sr. ohlášení Hospodinova dne ve 2,12, kdy Hospodin zakročí proti pýše: *'al kól-gé'eh wáráw w' al kól-niššá'* »proti všemu pyšnému, vysokému a vyvýšenému« ve v. 14.). Ale i když po úvodním datování mluví prohlašuje *wá'er'eh 'et-'dónáj* »viděl jsem Panovníka«, popisu Panovníka se programově vyhýbá: upozorňuje na jeho trůnění a na to, že lem jeho roucha<sup>33</sup> naplňoval chrám. Ostatní tři verše jsou pak soustředěny na serafy, na jejich zpěv a na důsledky zpěvu.

To, že Hospodin ve vizi trůní v jeruzalémském chrámu (sr. 8,18), těsně koresponduje s jeho nebeským trůněním:<sup>34</sup> jeho trůnění přesahuje zemské

<sup>31</sup> O. H. Steck naproti tomu upírá souvislosti s Uzijášem význam, sr. *Bemerkungen...*, 205.

<sup>32</sup> Podobná formulace je v 1 Kr 22,19aa a ve vizi asyrského korunního prince, v níž vystupuje bůh Nergal, z doby kolem –670, sr. von Soden, W., *Die Unterweltvision eines assyrischen Kronprinzen*, *Zeitschrift für Assyriologie XIII* (1936), 1–31.

<sup>33</sup> *šúl* zmiňují Ex 28,33.34; 39,24.25.26 jako vyzdobenou část kněžského roucha. K diskusi sr. Keel, O., *Jahwe – Visionen...*, 62–69.

<sup>34</sup> Sr. Metzger, M., *Himmliche und Irdische Wohnstatt Jahwes*, *Ugarit Forschungen* 2 (1970), (139–158), 145.

dimenze, takže trůnění v Jeruzalémě je ve vidění identické s nebeským: Co Izajáš viděl v chrámu na vlastní oči, to v jeho očích přesahovalo do nebes – a nejvyšší horizont jako by se v jeho líčení ztrácel. Ale přitom serafové, toto Hospodinovo nebeské dvořanstvo, jsou podle v. 1 shromáždění »nad« (! *mimma'al*) Hospodinem; ti pak také ve v. 3 artikulují horizontální rozprostraněnost Hospodinovy *kábód* »slávy«. <sup>35</sup> Jak uvádí *Othomar Keel*: »Prorok zakouší jinak skrytou Hospodinovu přítomnost v jeruzalémské svatyni jako přítomnost těžce intenzivní podoby, která přísluší nezahalené nebeské svatosti.« <sup>36</sup> Potenciální aspekt soudu je v této teofanii neredukovatelný (sr. též Iz 3,8, kde je řeč o Hospodinově slávě v obvinění Jeruzaléma a Judska), <sup>37</sup> ale o soudní vizi jako ve v. 1–4, jak se o to pokusil *Rolf Knierim* a po něm *Odil Hannes Steck* a *Friedhelm Hartenstein*, <sup>38</sup> mluvit nelze. Hospodin se tu nezjevuje přímo jako soudce, <sup>39</sup> nýbrž jako *panovník*, který je rovněž soudcem.

**2–4 Serafové.** Serafové jsou součástí viděného v neuvedeném počtu. Avšak uvádí se, že mají šest křídel (v. 2) <sup>40</sup> a navíc ruce (v. 6). Křídla slouží serafům k tomu, aby si jimi zakrývali tvář a ohanbí a aby létali. Tvář (v. 1) a ruce dodávají serafům lidské rysy, nicméně jejich podoba je zoomorfní: V Iz 30,6 je *sáráp* létající pouštní zvíře, zřejmě nebezpečné svou ohnivostí (verbum *ś-r-p q.* = »pálit, hořet«), známé rovněž z Nu 21,6 jako kousavé (nikoli plamenometné) nástroje Hospodinova hněvu, jejichž obraz doplňuje Nu 21,8 o jejich ambivalenci. Serafové představují jeden z typů smíšených bytostí, <sup>41</sup> okřídlených ohnivých hadů s lidským hlasem, ikono-

<sup>35</sup> Sr. Hartenstein, F., *Unzugänglichkeit Gottes...*, 22n.

<sup>36</sup> Keel, O., *Jahwe – Visionen...*, 54.

<sup>37</sup> Nikoli jen »přítomnost intenzivní podoby, která přísluší nezakryté nebeské Hospodinově svatosti«, tak Janowski, B., *Sühne als Heiligeschehen*, 124n.

<sup>38</sup> Knierim, R., *The Vocation of Isaiah*, 47. Sr. též p. 39.

<sup>39</sup> Proto hledat v teofanii na každém kroku aspekt soudu je přehnané, jak to činí *F. Hartenstein*, když v. 3 označuje jako »soudní doxologii«, sr. *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum*, 204 (v návaznosti na *R. Knierima*, sr. *The Vocation of Isaiah*, 56–59). Hospodinova svatost a specifický význam této svatosti se nevyklučují, ale druhé vychází z prvního (sr. naproti tomu *ibid.*, 197n). *O. Keel* tvrdí téměř opak: není jasné, zda vůbec vize směřuje k ohlášení soudu – stejně dobře mohlo následovat poselství o spáse, sr. *Jahwe – Visionen*, 54n p. 43; sr. též Bartel, J., *Prophetenwort...*, 102n. *O. H. Steck* poukazuje na horizont zjevení Hospodina zaměřeného proti nepřítelům, sr. *Bemerkungen zu Jesaja 6*, 195 p. 22 – kdo však tyto nepřátelé jsou? K polemice s touto tezí sr. *Hardmeier*, Chr., *Jesajas Verkündigungssabsicht...*, 241; *Jeremias*, J., *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Wissenschaftliche Monografien zum Alten und Neuen Testament 10, Neukirchen 1977<sup>2</sup>, 71n.173.

<sup>40</sup> 2 × *šéš kenápajim* »šest křídel« má podle *C. Brockelmann*a distributivní význam, sr. *Hebräische Syntax*, Neukirchen 1956 § 87.

graficky doložený v Egyptě, Kenaanu i Mezopotámii: Tutanchamónův trůn byl takto obklopen čtyřkřídlymi serafy, kteří chrtili oheň na nepřátele. <sup>42</sup> Je to jen náhoda, že jedna z těchto *ohnivých* bytostí očistila ve v. 6 Izajášovy rty *žhavým* uhlíkem (LXX: *anthrax* = »uhlí, žhavý uhlík«, sr. Lv 16,12)?

**3 Trishagion.** Teprve ve v. 3 se začínáme dozvídat, jaký význam má stráž serafů u Hospodinova trůnu: povolávání či zpěv (*q-r-’ pi.* ve frekventativním významu) <sup>43</sup> liturgického trishagionu, který se objevuje jen zde (když odhlédneme od nepřímé paralely Ž 99,3.6.9). A spolu s adorací Hospodinovy svatosti a svrchované moci dostává svůj výraz *horizontální dimenze* Hospodinova zjevení, alespoň nepřímo korespondující s předpokladem prorockých slov, že Hospodin disponuje účinnou mocí nad celou zemí (k důsledkům v naší souvislosti sr. 11b!).

**4 Zemětřesení a dým.** Hlas serafů vyvolává průvodní jevy teofanie, jimiž je zemětřesení <sup>44</sup> (sr. Ex 19,18; Sd 5,4; Ž 18,8; 68,9; 75,4 aj.) a dým (sr. Gn 15,17; Ex 19,18; 20,18; Ž 18,9 aj.), které se ale vynořují na rozdíl od jiných líčení teofanie nikoli ve spojitosti s horou, nýbrž v chrámu (ač na Sijónu). <sup>45</sup> O podobě a povaze těchto jevů se také nic nedozvídáme. Líčení teofanie se zde uzavírá, což je patrné již na tom, že po narativní větě s verbem *n-w-’ q.* »třást se, chvět se, pohnout se« s punktuálním významem následuje nominální věta.

**5–7 Líčení očištění rtů.** Druhý úsek zprávy Iz 6 navazuje na předchozí přímo reakcí proroka jako svědka teofanie. Propojení obou částí je patrné na tom, že ve v. 5 se znovu – po v. 1 – vrací prorokovo já a rovněž *ki’et-hammelek jhvh s’bá’ót rá’ú’ énáj* odkazuje zpět na v. 1. Děj se nyní odehrává mezi serafy a prorokem, stále však v chrámu (sr. *mizbē<sup>ah</sup>* ve v. 6). Prorok pak zůstává na scéně až do v. 11.

**5 Prorokovo zděšení.** Ve v. 5 prorok reaguje na teofanii bědovným zvoláním: *’ój lí kí-nidmētí*. Většina starozákonních dokladů *’ój s* (*l<sup>e</sup>* + sufix)

<sup>41</sup> Sr. Schoors, A., *Isaiah, the Minister of Royal Anointment?*, in: Brongers, H. aj. (vyd.) *Instruction and Interpretation. Studies in Hebrew Language, Palestinian Archeology and Biblical Exegesis; Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference Held at Louvain, 1976*, Oudtestamentische Studiën 20, Leiden 1977, (85–107) 97.

<sup>42</sup> Joines, K.R., *Winged Serpents in Isaiah’s Inaugural Vision*, *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), 410–415. K ambivalentnímu charakteru serafů sr. Savignac, J., *Les Seraphim, Vetus Testamentum* 22 (1972), 320–325.

<sup>43</sup> Sr. Gesenius, W. – Kautzsch, E., *Hebräische Grammatik*, Lipsko 1909<sup>28</sup> (dále: G.-K.) § 101,4b; Müller, H.-P., *Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas Kapitel VI 1–VIII,18, Vetus Testamentum. Supplement* 26, Leiden 1974, (25–54) 27.

<sup>44</sup> Význam *’ammá* je nejistý. *H. Wildberger* navrhuje »čepy« (prahů), sr. *Jesaja 1–12*, 232.

<sup>45</sup> Sr. Keel, O., *Jahwe – Visionen...*, 125.

a odůvodněním je spojena se zničením, zkázou a smrtí, popř. přímo s ohlášením soudu či teofanií směřující k soudu<sup>46</sup> (sr. Nu 21,29; 24,23; Jr 4,13.31; 48,46 aj.), přitom zde odráží zděšení před hrozící blízkou pohromou.<sup>47</sup> Ve zdůvodnění zvolání se nabízejí dva alternativní překlady *nidmētī*, z nichž první je nejbližší bědovnému zvolání: »Jsem ztracen!« (*d-m-h* ni. = »zahynout, zničit«, sr. 10,7; 15,1; Jr 14,17).<sup>48</sup> Podle *U. Beckera* je tato varianta vhodná vzhledem k prorokově nečistotě.<sup>49</sup> Překlad »Jsem utišen« (kořen *d-m-m*), tj. z bázně před Svatým a ze strachu z nečistoty rtů, má zase svědky ve starých překladech (Aq., Theod., Symm., V; sr. 1QpAbk 10 ve vztahu k Abk 1,13).<sup>50</sup> Spíše než vztahovat k úkolu proroka jako božího mluvčího,<sup>51</sup> se nabízí výklad ve smyslu »být vydán smrti«. <sup>52</sup> Ale tím jsou oba výklady zaměnitelné i co do významu.

**Mysterium tremendum a nečistota rtů.** Klasifikace Iz 6 jako zprávy o povolání (k věci v.d.) svádí k chápání prorokova zvolání ve smyslu prorokovy námitky,<sup>53</sup> která je pro tyto zprávy formálním příznakem (sr. Ex 3,11; Sd 6,15; Jr 1,6),<sup>54</sup> nicméně prorok tu nereaguje na povolání, nýbrž na zjevení Hospodina. (I když ve v. 5 nejprve poukazuje na vlastní nečistotu a až nakonec na vidění Hospodina – s mimořádným důrazem na božském titulu *hammelek jhvh s'ba'ot*, odkazujícím zpět k trůnícímu Hospodinu ve v. 1). Nemá ani smysl se rozhodovat mezi alternativami: zda prorok byl zděšen ze setkání se svatostí anebo z vlastní nečistoty. *Izajáš je konfron-*

<sup>46</sup> Sr. Baumann, A., čl. *d-m-h (dmm) dwm*, ThWAT II, Stuttgart – Berlin – Kolín n. R. 1977 (277–283) 281. Pro *G. Wankeho* vyjadřuje v Iz 6 zděšení před blízkou pohromou, sr. *hōj* und *'ōj*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 78 (1966), (215–218), 216n.

<sup>47</sup> Sr. Wanke, G., tamt.

<sup>48</sup> Hardmeier, Chr., *Jesajas Verkündigungsabsicht*, 241; Jenni, E., *Jesajas Berufung...*, 322.

<sup>49</sup> Becker, U., *Jesaja...*, 88n. Sr. též Kaiser, O., *Das Buch des Propheten Jesaja*, 130 s p. 60; Wildberger, H., *Jesaja 1–12*, 231.

<sup>50</sup> Jenni E., *Jesajas Berufung in der neueren Forschung*, 322; sr. již Köhler, L., *Kleine Lichten: fünfzig Bibelstellen*, Curych 1945, 32–34; Watts, J. D. W., *Isaiah 1–33* [CD-ROM], World Biblical Commentary 24, Dallas/Tex 1998. Podle *G. Y. Glazova* musí pak seraf ústa otevřít, sr. The Brindling of the Tongue and the Opening of the Mouth in Biblical Prophecy, *Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 311*, Sheffield 2001, 134–136. A. Zeron utišení vztahuje k Uzijášovu malomocenství, sr. Die Anmassung des Königs Usia im Lichte von Jesajas Berufung: zu 2 Chr. 26:16–22 und Jes. 6:1ff, *Theologische Zeitschrift* 33 (1977) 65–68.

<sup>51</sup> Tak Becker, U., *Jesaja...*, 88.

<sup>52</sup> Janowski, B., *Sühne als Heilsgeschehen*, 126.

<sup>53</sup> Tak např. Habel, N., The Form and Significance of the Call Narratives, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 77 (1965), (297–323) 315.

<sup>54</sup> Sr. Richter, W., *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 101, Göttingen 1970, 136nn.

<sup>55</sup> Sr. Fohrer, G., *Das Buch Jesaja I*, 98.

*tován s Hospodinovou svatostí* (sr. Ex 3,6; Sd 6,22n; 13,22) – a z toho vyplývá základ jeho zděšení i z vlastní nečistoty, která volá po až smrtelných důsledcích (nečisté rty diskvalifikují celého člověka).<sup>55</sup> Jako reakce na zjevení je takové zděšení neobvyklé. Teprve po odstranění nečistoty bude prorok smět být přijat k audienci u Hospodina – a rovněž to je specifikem Iz 6 oproti jiným analogiím komunikace člověka s Hospodinem (sr. Ex 3,4n; 1 S 3; Jr 1,4nn).

Jak se tedy *vidění* Panovníka dostává do konfliktu s nečistotou rtů? Do chrámového prostoru neměl přístup podle Ž 15 a 24,3n člověk s etickými závadami, které jsou v těchto žalmech vypočítány. Na otázku, čím nečisté byly Izajášovy rty, by se chtělo odpovědět s odkazem na Ž 15,4, kde se zapovídá pomlouvající jazyk,<sup>56</sup> nebo na zákaz křivopřísežnictví v Ž 24,4. Výklad tu naráží na své (doufejme, že prozatímní) meze, protože očištění ve v. 5 není kultickým úkonem a Izajáš svou nečistotu zjišťuje až na půdě chrámu, tedy knězem neprohlášen za nečistého a jakoby prve nevědom si toho. Proto je lepší zdrženlivost u hledání bezprostředního vysvětlení příčinami kultické nečistoty. Izajáš konečně není očištěn, aby byl kulticky způsobilý, nýbrž kvůli mimořádnému přístupu proroka k audienci u Hospodina, které dosud nebyl práv (k přenesenému významu *t-m-*' ni. »znečistit se« sr. Oz 5,3; 6,10; *t-m-*' hitp. »znečistit se« Oz 9,4).

**6n Očištění rtů.** Byla podniknuta řada pokusů o nalezení souvislosti očištění rtů se staroorientálními kulty, zejména s očišťovacími rity. Nejbližší ke srovnání se zdají být mezopotámští kněží (*b-~rf*), kteří se na přijímání věštby připravovali omytím, oblečením čistého šatu, pomazáním olejem a očištěním rtů cedrovým dřevem, moukou a jinými očišťovacími substancemi.<sup>57</sup> V. A. *Hurowitz* srovnání vede ad absurdum, když se domnívá, že i hebrejští proroci si očišťovali rty.<sup>58</sup> Nábožensko-dějinně je souvislost s Iz 6 sice pochopitelná, avšak očištění Izajášových rtů není akt kultický, ač se odehrává v chrámu a uhlík je vzat s oltáře. Odehrává se především stále v rámci vize a její líčení neskýtá popis reálného děje, nýbrž symboly.

**8–11 Líčení audience.** Třetí úsek zprávy o vidění začíná analogicky jako líčení teofanie: *wá'ešma' 'et-qól 'a dónáj* »a slyšel jsem Panovníkův

<sup>56</sup> *H. Wildberger* spojuje nečistotu se lží a pomlouvou – s tím však, že nelze vysvětlit, v čem konkrétněji provinění spočívá, sr. *Jesaja 1–12*, 251n. Sr. *Hurowitz, V.A., Isaiah's Impure Lips and Their Purification in Light of Accadian Sources, Hebrew Union College Annual* 60 (1990), (39–89) 45 p. 17.

<sup>57</sup> Lindblom, J., *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1962, 186.

<sup>58</sup> *Hurowitz, V. A., Isaiah's Impure Lips...*, 73–76.

hlas«. Na rozdíl od v. 1-4 se soustředí jen na auditivní a na rozdíl i od v. 5-7 tu Izajáš komunikuje přímo s Hospodinem. Poslání je předem dáno, ale doposud prorokovi skryto, a tak prorok, který se prve zděsil nad svou nečistotou, dochází nakonec ještě (ve v. 11) na pokraj nářku nad příští zkárou. Motiv poslání sám se omezuje na v. 8-10 a je rozvinut v těchto krocích: poslání (sr. *š-l-h* q. »poslat« 2× ve v. 8) jako jítí »kvůli Hospodinu« (*jélek lánú* 8b) a jako jítí a mluvení k lidu (*lék w<sup>e</sup>á'martá lá'ám hazzé* 9a). Pečlivá volba formulací rozvíjejících *š-l-h* q. prozrazuje soustředěnost na prorokovo poslání. Obsah prorockých slov spojených s tímto posláním je načrtnut v 11b (a pohříchu jako takový exegety opomíjen), k němuž postupně vše směřuje: od pověření (9a) přes zacílení prorocké promluvy (9b), s jejím významem (10a) a přímými důsledky (10b) až po završení soudu (11b).

Když se Izajáš ocitá na audienci u Hospodina – Krále, vychází najevo, proč mu byly očištěny rty: Má stupidizovat »tento lid« prostřednictvím svého prorockého působení. Sám viděl a slyšel Panovníka, intenci vize může ale porozumět teprve po očištění při audienci před Hospodinem – zato »lid« nemá vidět, slyšet ani rozumět (podobně evangelium podle Marka 4,11n vykládá řeč v podobenstvích v návaznosti na Iz 6,9n jako řeč výlučně pro pochopení učedníků, oproti zatvrzení lidu). Co Izajáš chápe ve své individuální zkušenosti prorocké inspirace, to »tento lid« stojící vně pochopit nemůže a nemá. A až k »tomuto lidu« promluví, lid jeho slovo nepochopí, protože to slovo už samo bude nástrojem, který nepochopení bude působit. Proto také v. 10 není jen paralelou (a už vůbec ne dubletou, v.d.), ale rozvádí věc dál až po nejzazší účinek: neuzdravení, což rovněž kontrastuje s Izajášem uprostřed vize, jemuž jsou očištěny rty.

**8 Hospodinova otázka.** Hospodinova otázka *'et-mí 'ešlah úmí jélek-lánú* »koho pošlu a kdo kvůli nám půjde?« je analogická otázka 1 Kr 22,20. Srovnávání s řadou styčných bodů musíme ale ukončit na tom, že zatímco v 1 Kr 22,20 Hospodin svou otázkou hledá prostředníka mezi nebeskými zástupy, v Iz 6,8 *vyzývá* proroka osobně<sup>59</sup> k převzetí poslání (ač se ptá: »kdo?«, míří na Izajáše, jehož přeci připustil prostřednictvím serafů k audienci). A prorok odpoví tak, jak má člověk zareagovat na zjevení: *hinní š'láhéni* »Tu jsem, pošli mne!« (sr. Ex 3,4; 1 S 3,4nn).

**9n Pověření k posláním.** Pověření je formulováno jako řada imperativů v 9a.10a – příkazů prorokovi, doplněných v 9b »slovem« opět s imperativy – příkazy posluchačům a v 10b řadou finálních vět (uvozených části-

<sup>59</sup> Naproti tomu sr. Steck, O. H., *Bemerkungen zu Jesaja* 6, 193.

cí *pen* »aby ne«). Zahájeno je formulovitým pověřením: *lék w<sup>e</sup>á'martá lá'ám hazzé* »jdi a řekni tomuto lidu«, které má své variantní obdoby (na základě páru: jdi « řekni) i v jiných vyprávěních, kde je řeč o posláním (Ex 3,16; 7,15n; Jr 3,12; Ez 3,11; sr. 2 S 7,5).

**9a Tento lid.** Výrazem »tento lid« jsou míněni Judejci tak jako v 8,6. 11.12 (dále 6,10; 9,15; 28,11.14; 29,13.14), nicméně ne Judsko jako součet všech jednotlivců.<sup>60</sup> Srovnání mezi Izajášovými texty nutí pochopení »tohoto lidu« diferencovat: Ve 28,14 se výraz vztahuje na Jeruzalémany. A ve 28,1n – nemíní se jím jen horní vrstva, popř. kněží a proroci, o nichž je řeč ve v. 7nn? V 8,6 jsou »k tomuto lidu« počítáni ti, kdo jsou na straně syrsko-efrajimské koalice. V tomto duchu se snaží specifikovat adresáty soudu *S. Tengström* a *J. Bartel*.<sup>61</sup> Výraz »tento lid« sice diferenciací nevyklučuje, ale diferenciací se nachází mimo perspektivu textu. Je řeč jen o »tomto lidu« – a to tak, jak to u proroků bývá obvyklé: jako o »corporate personality« (sr. 9,12; 30,9), která je prorostlá vinou. To ale není totéž, co kolektiv odpovědných a viníků. Jsme tu mimo rámec našich dilemat o individuální a kolektivní vině. A není to ani od věci: Izajáš je ve v. 9 poslán k »tomuto lidu«, ve v. 11 má zkáza zasáhnout města, domy i pole, tj. zemi bez bližšího určení, zemi, která je podle v. 3 naplněná Hospodinovou »slávou«. Anebo je snad lidská vina jen soukromou záležitostí a nedere se a nerozšiřuje se daleko za osobní obzory?

**9b Zatvrzení.** Slovo 9b je variací na výzvy ke slyšení, které uvozovaly veřejná prorocká vystoupení (sr. Iz 1,10; 7,13; 28,14; Jr 2,4; 6,18; 7,2 aj.). Výzva »Dívejte se...!« přitom může odkazovat navíc na prorocké obrazné akty.<sup>62</sup> Není přímou citací proroka,<sup>63</sup> ale jako integrální součást zprávy o posláním je adaptací prorocké řeči stejně jako 11b. To ukazuje nejbližší obdoba v Izajášově výroku 29,9a (»Počkejte a buďte ohromeni, zůstaňte slepí a oslepněte!«), kde je přítomen kauzativní aspekt.

<sup>60</sup> Tak ještě Schmidt, W. H., *Die Einheit der Verkündigung Jesajas*, 145.

<sup>61</sup> Tengström, S., *Les visions prophétiques du trône de Dieu et leur arriPre-plan dans l'Ancien Testament*. In: Philonenko, M., *Le Trône de Dieu*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 69. Tübingen 1993, (28-99) 73; Bartel, J., *Prophetenwort...*, 108 (Bartel ještě připočítává královský dům ze 7,1nn i přes to, že text je dilem pozdější interpretace).

<sup>62</sup> Tak Hardmeier, Chr., *Jesajas Verkündigungsabsicht...*, 243.

<sup>63</sup> E. Jenni popřel, že by v. 9 odrážel prorokovo veřejné působení z formálně-kritického hlediska a s otázkou, zda na takové slovo mohli posluchači »odpovědně reagovat«, sr. *Jesajas Berufung...* 336; rovněž další se opírají o kritiku formy – sr. Wildberger, H., *Jesaja 1-12*, *Biblischer Kommentar X/1*, Neukirchen-Vluyn 1972, 254; dále sr. Hardmeier, Chr., *Jesajas Verkündigungsabsicht...*, 245; Steck, O. H., *Bemerkungen zu Jesaja* 6, 196.

Dvě paralelní výzvy: *šim'e'ú šámó'a* a *úr'e'ú w'e'al-tédá'ú* je možné přeložit podle toho, jak pochopíme negované verbum. Nejpravděpodobnější je jusiv, tj.: »*Dívejte se neustále*<sup>64</sup> a *nepoznávejte, naslouchejte neustále a nerozumějte*«;<sup>65</sup> a protože jusiv po imperativu může mít konsekutivní překlad,<sup>66</sup> je vhodné, a to i s ohledem na v. 10 překládat: »*Dívejte se neustále, abyste nepoznali, naslouchejte neustále, abyste neporozuměli*«. Nezděka se negované verbum chápe i jako indikativ imperfekta ve slučovacím či vylučovacím souvětí: »*Dívejte se neustále, a(le) nepoznáte, naslouchejte neustále a(le) neporozumíte*«; tento překlad odpovídá Septuagintě (*ú mé synéte ... ú mé idéte*),<sup>67</sup> ale je nejméně pravděpodobný. Lidé mají vidět a slyšet neporozumivě. Už v tom se bude dít mezi nimi soud – nepozorován, dokud nepřivede dokonání zkázy (sr. 11b).

**10** 10a se vrací k příkazům, které vyjadřují posláni proroka,<sup>68</sup> splývající s 9a, a pak 10b je důsledně nasměrován k cíli posláni – důsledkům, které vyplývají jeden z druhého: *neslyšení a nevidění ÷ neporozumění ÷ nenavrácení ÷ neuzdravení*. 10b obsahuje jen náznak, že Iz 6 předpokládá vinu na straně »tohoto lidu«, když jako cíl klade: »(aby) se nenavrátil (*wášáb*)«. Nikde však »tento« lid (ani v 5ab) není přímo obviněn, a tak cíl posláni zcela dominuje nad příčinami. Přitom prorok jako rozumějící sám stojí v ostrém kontrastu a napětí vůči lidu. Nachází se (od v. 6n) na straně Hospodinovy svatosti, zatímco pro Judsko a Izrael bude Hospodinova svatost - jakoby v revokaci prorokovy vlastní situace ve v. 5 – zdrojem zkázy (sr. 8,14). Náprava je výslovně vyloučena (k *r-p-* sr. už jen mimo Iz: Oz 5,13; 6,1 [jako projev falešné naděje]; 7,1; 11,3).

**11a Prorokova otázka.** Prorokova otázka '*ad-mátaj 'a dónáj* »Dokdy, Panovníku?« je otázkou na trvání zatvrzení, nikoli prorockého úkolu, a ukazuje k přímluvcovské roli proroka (sr. 22,4 a dále 5,13). Není však přímluvou za odvrácení soudu (sr. Am 7,2.5), ale již předpokládá neodvratný soud, vyplývající z v. 9n. A tak chce vyhlížet konec zkázy, která nebude bezedná. Otázka je domovem v liturgii – žalozpěvu (sr. Ž 4,3; 6,4; 13,2n; 80,5; 90,13), kde byla užívána jako formule bez konkretizujícího rozvedení (a ve stížnostech na nepřítel, sr. Ž 74,10; 82,2) a její nejbližší prorokovou paralelou je Jr 12,4. Původ formule ukazuje, že pro proroka je

<sup>64</sup> K temporálnímu významu vazby absolutního infinitivu a finitního verba sr. G.-K. §113r.

<sup>65</sup> Sr. Becker, U., *Jesaja...*, 299; Kaiser, O., *Das Buch des Propheten Jesaja*, 121; Wildberger, H., *Jesaja 1–12*, 231.

<sup>66</sup> Sr. G.-K. § 109f.

<sup>67</sup> Sr. též Hardmeier, Chr., *Jesajas Verkündigungabsicht...*, 245.

<sup>68</sup> V Iz 6,10 je jediný doklad *š-m-n* hi. jako skutečný kauzativ (oproti Neh 9,25).

zkáza ve výhledu podnětem k nářku, na jehož konec se chce dotazovat. Výrazně se liší od očekávání v 8,17, které je někdy stavěno s 6,11 na jednu roveň.<sup>69</sup>

**11b Fragmentární ohlášení soudu.** 11b doplňuje slovo 9b, a je tak náležitým vyústěním posláni k zatvrzení a vůbec celé vize (k ohlášení soudu s '*ad 'ašer* sr. Oz 5,15; sr. vedle toho Mi 7,9). Není to samostatné ohlášení soudu, ale obsahem ohlášením soudu odpovídá, zatímco formálně je přizpůsobeno předchozí otázce. Na prorokovu otázku odpovídá tvrdě a samo je formulováno střídmo: zkáza zasáhne celou zemi: města, která budou zpusťována a vylidněna, i venkov, kde se polnosti změní v poušť (k *šammá / š'e mámá* »poušť, pustota, úděs« sr. Iz 5,9; později bylo takové ohlášení vztaženo na Babylón, sr. 24,12; dále sr. Jr 2,15; 4,7b; 9,10; 25,11; Sof 2,15 a též Lv 26,33; podobně města »bez obyvatel« *me'én* popř. *mibl' jóséb* sr. Jr 2,15; 4,7; 9,10; Sof 3,6; v Iz 17,18nn je země líčena jako křovinatá pustota.) Takový projev soudu má mít neomezený rozsah, má být způsoben vojenským vpádem, ale exil se tu (ještě) nepředpokládá (jako v dodatcích ve v. 12n), protože na obzoru jsou Asyřané.<sup>70</sup>

Na pozadí v. 9b.10 se tento soud jeví jako absolutně nevyhnutelný, a tak v. 11 konkretizuje širší a přitom nejzazší konsekvence zatvrzení. Sice tím není řečeno vše, Iz 6 není zcela izolovaným textem, nicméně vzhledem k v. 11 nelze říkat, že zpráva je odkázána na pokračování.<sup>71</sup> O to důležitější je číst posláni k zatvrzení v. 9b.10 v souhledu s v. 11: *Buďte zatvrzení, dokud soud nebude doposledka vykonán. Snad a nejdříve tehdy uvidíte a pochopíte!*

### III. POSLÁNÍ PROROKA JAKO INTENCE OBSAHU VIZE

V Iz 6 bývá namnoze, ale vůbec ne výlučně spatřována »povolávací vize«, která reprezentuje celek prorokova posláni. V neposlední řadě proto, že existuje vícera spojitost mezi Iz 6 a teofanickou povolávací vizí v knize Ezechiel 1–3. Avšak proti tomu existuje kvalitní dostatek zdůvodnění,

<sup>69</sup> Sr. Bartel, J., *Prophetenwort*, 109.

<sup>70</sup> Zatímco podle U. Beckera je představa vylidnění země po 587 poexilní teologumenon (2 Pa 36,20), které má předchůdce v pozdně-deuteronomistické redakci (2 Pa 17,18; 25,11n), sr. Jesaja..., 83, H.-P. Müller poukazuje na to, že totální zpusťování Judska neodpovídá exilní situaci, což vylučuje pozdní datování, sr. Sprachliche und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jesaja 6, *Zeitschrift für Althebraistik* 5 (1992), (163–185) 177 p. 69.

<sup>71</sup> Tak Becker, U., *Jesaja...*, 74. Sr. již Ewald, H., *Jesaja mit den übrigen älteren Propheten*, Göttingen 1867<sup>2</sup>, 323. Naproti tomu sr. Schmidt, J. M., *Gedanken...*, 78–81.



s nimiž můžeme mluvit o »vizi o poslání«. Ostatně tradice této klasifikace sahá do 19. století ke *Carlu P. Casparimu*.<sup>72</sup> Štafetu později převzal mezi jinými *Sigmund Mowinckel*.<sup>73</sup> V 60. letech se přidali *Jacob Milgrom*<sup>74</sup> a *Friedrich Horst*.<sup>75</sup> A posléze se ve prospěch »poslání« oproti »povolání« vyslovili i další jako *O. H. Steck*, *Johann M. Schmidt* či *John D. Watts*. Sféra úsudků je neustále rozpolcena,<sup>76</sup> ale to není nic neobvyklého. Pro poslání hovoří závažnější důvody než pro povolání:

S tezí o povolání je v napětí zařazení v knize.<sup>77</sup> Navíc se nabízí původ základu kap. 1–5 zasazovat do doby Uzijáše.<sup>78</sup> Přinejmenším podle redaktorů Iz 6 nepatří na začátek prorokových slov, nýbrž je jistým vrcholem po Písni o vinici (5,1–8) a slovu v 5,9–24, když dávno zkrachovala pozitivní příležitost (1,18). Lze tak považovat za pravděpodobné, že řazení textů v kap. 1–6 zhruba odpovídá i chronologickému (nebo lépe: ideálně chronologickému) hledisku.<sup>79</sup> Iz 6 je totiž datován do roku, kdy zemřel Uzijáš, přičemž z 1,1 vysvítá, že *Izajáš působil již za jeho vlády*.<sup>80</sup> A nadpisy, ač redakční díla, si patrně zaslouží více důvěry.

V textu samém nic neukazuje na začátek prorokovy činnosti. A již *Caspariho* a také *Kaplanovou* a *Mowinckelovou* tezí je, že když Izajáš není

<sup>72</sup> Caspari, C. P., *Commentar til de tolv foste Capitel of Propheten Jesaja*, Christiania 1867, 240–245.

<sup>73</sup> Mowinckel, S., *Profeten Jesaja*, Oslo 1925, 16–20; sr. Kaplan, M. M., *Isaiah 6:1–11*, *Journal of Biblical Literature* 45 (1926), 251–59; Seierstad, I. P., *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja, und Jeremia*, Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps – Akademi i Oslo 2, Oslo 1946, 43.

<sup>74</sup> Milgrom, J., *Did Isaiah Prophecy...*, 164–82.

<sup>75</sup> Horst, F., *Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten*, *Evangelische Theologie* 20 (1960), 193–205.

<sup>76</sup> Nejpodrobněji s tezí o »poslání« polemizoval *Hans Wildberger*, ale mj. všechny námitky nevyvracel, sr. *Jesaja 1–12*, 239n. *U. Becker* se spokojuje s prohlášením, že proti tradičnímu zánrovému zařazení jako zprávy o povolání neexistuje skutečná námitka, sr. *Jesaja...*, 68–72.

<sup>77</sup> Sr. Glazov, G. Y., *The Brindling...*, 113; Schmidt, J. M., *Gedanken...*, 84; jinak musí být Iz 6 pokládán za původní začátek knihy, sr. Ewald, H., *Jesaja...*, 321n; Becker, U., *Jesaja...*, 71.74n.

<sup>78</sup> Sr. Watts, J. D. W., *Isaiah 1–33*.

<sup>79</sup> *J. Milgrom* doslova říká, že »the sequence of Isa. i 10–vi 13 is chronological«, sr. *Did Isaiah prophesy during Uziah?*, 172; dále Koch, K., *Propheten I*, 221.

<sup>80</sup> Schmidt, J. M., *Gedanken...*, 84. Naproti tomu sr. Schmidt, W. H., *Einführung in das Alte Testament*, Berlin–New York 1995<sup>5</sup>, 218, který prohlašuje rok Uzijášova úmrtí v 6,1 za nejstarší datum v knize. Neml-li Iz 6 zprávou o povolání, není časový údaj v 1,1 v rozporu s 6,1 a ani po podrobném prozkoumání *H. Wildbergera* nelze hodnověrnost 1,1 zpochybnit, sr. *Jesaja 1–12*, 1–7.

osloven, ale sám se hlásí, musí proto již sama sebe chápat jako povolání.<sup>81</sup> *H. Wildberger* na *Kaplanovi* kritizuje zejména předpoklad dlouhého předchozího Izajášova působení.<sup>82</sup> O délce však není nutno spekulovat, a to ani na základě zasazení některých Izajášových textů do doby Uzijášovy.

Výslovně se tu nemluví o povolání, nýbrž pouze o *poslání*: tedy žádné »povolání k zatvrzení«,<sup>83</sup> nýbrž pouze konkrétní poslání.<sup>84</sup> Tomu také odpovídají: otázka »Koho mám poslat a kdo kvůli nám půjde?« s odpovědí »Tu jsem, pošli mne!« (v. 8) a formule »jdi a řekni...«, která je vlastně reakcí na předchozí prorokovu přihlášku (v. 9) – a dále Hospodinovo slovo ve v. 9 a slovo poslání ve v. 10. A rovněž analogie s 1 Kr 22,19–22 a blízkost Ámosovým vizím mluví spíše pro to, že jde o poslání se *specifickým* určením, nikoli o celkové prorocké poslání.<sup>85</sup>

Zatímco Iz 6 má řadu rysů společných s 1 Kr 22,19–22, se »zprávami o povolání« se rozchází. Formálně-kriticky činí Iz 6 i Zimmerlimu nesnáze se zařazením: formální příznaky spojující Iz 6 se zprávami o povolání se nedostávají a není tu souvislost s předprorockými zprávami o povolání.<sup>86</sup> Zejména tu není ani náznak prorokova zdráhání vůči Hospodinovu pověření (sr. naproti tomu Ex 3,11; 4,10; 6,12.30; Jr 1,6), ani Hospodinovo odmítnutí prorokovy námitky (sr. naproti tomu Ex 3,12; 4,11; 6,13; 7,1; Jr 1,7).

Očištění rtů spíše předpokládá než vylučuje předchozí prorokování. Proti *M. M. Kaplanovi*, který poukázal na tento výklad nečistých rtů *H. Wildberger* namítl, že prorockému vědomí odporuje představa, že by si prorok během svého prorokování znečistil rty.<sup>87</sup> Jak ale Izajášovo vyznání spojovat s jeho prorockým vědomím? Má vzhledem k našemu výkladu nečistoty vůbec nějaký význam spojovat očištění rtů s Izajášovým prorokováním?

Výzvu k zatvrzení nelze ani zevšeobecňovat ve vztahu k celému Izajášovu působení. To, že Iz 6 poslání chápe jako speciální poslání k zatvrzení

<sup>81</sup> Mowinckel, S., *Profeten Jesaja*, 16.20nn.

<sup>82</sup> Wildberger, H., *Jesaja 1–12*, 240.

<sup>83</sup> Jak to např. nazývá Kaiser, O., *Das Buch des Propheten Jesaja*, 120.

<sup>84</sup> Sr. Watts, J. D. W., *Isaiah 1–33*.

<sup>85</sup> Sr. Schmidt, J. M., *Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas* (Is. VI), 84.

<sup>86</sup> *W. Zimmerli* vidí Iz 6 v závislosti na 1 Kr 22 a míní, že se tu jedná o »typ vyprávění o poslání, který byl pro Iz 6 předem dán«, sr. *Ezechiel, Biblischer Kommentar XIII/1*, Neukirchen–Vluyn 1979<sup>2</sup>, 19. Kromě toho, že tato závislost neexistuje, mluvit o »typu« vyprávění je těžké.

<sup>87</sup> Wildberger, H., *Jesaja 1–12*, 240.

lidu, odpovídá skutečnosti, že souhlasí jen s částí prorokových poselství, která jinak nesměřují jen k zatvrzení.<sup>88</sup> Těžko se domnívat, že by svému povolání Izajáš rozuměl jako povolání proroka konce. Totéž ostatně platí už pro Ámose (sr. např. 5,2).<sup>89</sup>

Jistá analogie mezi Iz 6 a Am 7,10–17 jistě není náhodná, ale není ani naprostá. Oba texty nejsou na rozdíl od Jr 1,4nn a Ez 1–3 zařazeny na začátek knihy a v obou je položen důraz na poslání. Ovšem s tím, že Am 7,16 se rovněž opírá o povolání. A konečně oba texty vyznačují zlomový okamžik v životě proroka – nositele poselství, podobně jako třeba Jr 7,26. A tak Iz 6 plní v rámci knihy Izajáš *funkci bazální zprávy*, která reprezentuje proroka – posla, zde Izajáše jako poslaného – nikoli z hlediska celku, ale z hlediska vrcholu jeho slov, nikoli v pohledu na jeho povolání jako u Jeremjáše a Ezechiele, nýbrž na jeho poslání zasazené – podobně jako u Ámose – do kritického času.

Ne všechny argumenty mají stejnou váhu, ale jak je patrné, v diskusi nad Iz 6 nejde jen o apologii toho či onoho stanoviska, nýbrž zároveň a v nemalé míře o pochopení Izajášova působení, izajášovského základu knihy Izajáš a konečně i o pochopení profétie.

**Zatvrzení jako zvláštní prorokovo poslání.** Výzva k zatvrzení v. 9n je v Izajášově zprávě o poslání tím nejprovokativnějším. Kritický čtenář očekávající argument, je zklamán, senzibilního čtenáře zarazí necitelnost soudu. Je Bůh sadista? Anebo jakou lidskou mizérii, která si o poslání k zatvrzení řekla, si máme domýšlet? Z pohledu starozákonní exegese: Je výzva k zatvrzení schránkou prorokova sebezpochopení? Anebo reflexí prorockého poslání? Před očima tu máme proroka, který je ve vizi poslán, aby zatvrdil »tento lid«. Nic víc. Teprve poté ohledáváme pozadí tak provokativního poslání. Existují tři základní vysvětlení intence celé zprávy (čemu má

<sup>88</sup> To nemohl přehlédnout ani H. Wildberger, sr. *Jesaja 1–12*, 255. J. M. Schmidt poukazuje na to, že se zatvrzení nekryje s raným Izajášovým působením, sr. Gedanken..., 87. Naproti tomu R. Kilian celé Izajášovo zvěstování interpretuje (křečovitě včetně poselství o spáse) v zorném úhlu zatvrzení, sr. *Jesaja 1–39*, 112–130.139n. Sr. též Long, B. O., Prophetic Authority As Social Reality, in: Coats, G. W. – Long, B. O. (vyd.), *Canon and Authority. Essays in Old Testament Religion and Theology*, Philadelphia 1977, 3–20, 13.

<sup>89</sup> Sr. Becker, U., *Jesaja...*, 68; Kilian, R., *Jesaja 1–39*, 118; Milgrom, J., *Did Isaiah Prophesy During Uzziah?*, 173 (proti G.B. Grayovi, sr. A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I–XXVI, The International critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments, New York: 1912, 101); Wagner, R., *Textexegese als Strukturanalyse: sprachwissenschaftliche Methode zur Erschließung althebräischer Texte am Beispiel des Visionsberichtes Jes 6,1–11*, Münchener Universitätschriften: Philosophische Fakultät Altertumskunde und Kulturwissenschaften: Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 32, St. Ottilien 1989, 197–210.

sloužit zpráva o prorokově poslání k zatvrzení?), která jsou postavena na hypotéze zpětné projekce zkušenosti s prorokováním:

**Teze 1: Zpráva Iz 6 sloužila k legitimaci proroka.** Ještě Hans Schmidt tuto zprávu pokládal za autobiografickou.<sup>90</sup> Proti tomu se prosadil názor, že jedná o téměř juridické konstatování, které slouží k ospravedlnění a legitimaci proroka. A v souvislosti s tím se začalo hovořit také o Izajášově »Pamětním spisu« (Iz 6–8,18\*), jehož první částí má Iz 6 být. Datovací formule na začátku je přitom prý uvedena coby oficiální vrocení, jaké na smluvních dokumentech mělo i funkci ověření. A tak H. Wildberger označuje Iz 6 přímo jako »Izajášův legitimační výkaz«, podle něhož se lidské neslyšení nedotýká nároku Izajáše, že je Hospodinovým poslem.<sup>91</sup>

**Teze 2: Zpráva Iz 6 má ospravedlnit neúspěch Izajášova poselství.** Druhé vysvětlení je vlastně variantou předchozího<sup>92</sup> a z uvedených i nejčastější: poslání k zatvrzení údajně odráží předchozí prorokovu zkušenost, popř. ji shrnuje. Tuto dnes již vousatou tezi<sup>93</sup> podrobněji rozpracoval F. Hesse, podle něhož Izajáš pod vlivem zkušeností interpretoval povolávací vizi ve smyslu povolání k zatvrzení.<sup>94</sup> Vyústění je teologické: Izajáš prý pozvolna rozpoznal dílo ve skrytosti přítomného Boha.<sup>95</sup> Ne všichni ale zachovali sepjatost poslání s vizí: a tak Werner H. Schmidt označil Iz 6 jako »etiologii Izajášova poselství o zkáze«, protože »neúspěch byl coby Bohem chtěný včleněn do pověření«.<sup>96</sup>

Někdy má toto pojetí i psychologizující založení.<sup>97</sup> Jak provokativně konstatuje C. H. Blank: »Vzaty doslova jako boží slovo jsou verše špatnou

<sup>90</sup> Schmidt, H., *Die großen Propheten*, 26. Sr. též Love, J. P., The Call of Isaiah, *Interpretation XI* (1957), 282nn.

<sup>91</sup> Wildberger, H., *Jesaja 1–12*, 238.256. K legitimační funkci sr. též von Rad, G., *Theologie des Alten Testaments II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München 1980<sup>7</sup>, 67.

<sup>92</sup> Sr. Müller, H.-P., *Glauben und Bleiben*, 30.

<sup>93</sup> Sr. Ewald, H., *Jesaja...*, 321n.

<sup>94</sup> Hesse, F., Das Verstockungsproblem im Alten Testament, *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 74*, Berlin 1955, 84–86.

<sup>95</sup> Hesse, F., *Das Verstockungsproblem...*, 97.

<sup>96</sup> Schmidt, W. H., *Einführung in das Alte Testament*, 219. Sr. obdobné návrhy: Carroll, R. P., Prophecy, Dissonance and Jeremiah XXVI, in: Pergue, L. G. – Kowacz, B. W. (vyd.), *A Prophet to the Nations: Essays in Jeremiah Studies*, Winona Lake/In 1984, (381–391) 388; týž, Ancient Israelite Prophecy and Dissonance Theory, *Numen 24* (1977), (135–171) 144; Glazov, G. Y., *The Brindling...*, 342n.

<sup>97</sup> Sr. Kaplan, M. M., *Isaiah 6:1–11*, 259: zklamání transformované prorockou imaginací v živoucí zkušenost; Procksch, O., *Jesaja I. Erste Hälfte: Kapitel 1–39*, KAT IX, Leipzig 1930, 57n: vývoj od počátečního nechtění k nemožnosti.

teologií. Ale když je vezmeme jako prorokův bolestný výklad vlastního nezdaru, je to dobrá psychologie.«<sup>98</sup>

**Teze 3: Výzva k zatvrzení Iz 6,9 má ospravedlnit Boha.** Zvláštní stanovisko, které si získalo jen omezený ohlas, zaujal *O. Kaiser*, který Iz 6 zařadil do poexilní doby a z tendenčně-kritických důvodů jej prohlásil za profétoteologický text, předpokládající ztroskotání exilně-poexilního poselství o obrácení a čerpající z exilní představy o Hospodinově dějinném plánu.<sup>99</sup> V tom Kaiser ještě navazuje na předchozí tezi 2, avšak se svou argumentací ji přesahuje, když ve svém komentáři uvádí, že autor byl po ztroskotání profétie nucen se vyrovnat s boží odpovědností za exilní katastrofu, a proto odpovědnost přisoudil lidu samému a popřel, že by Bůh byl vůči dějinám bezmocný.<sup>100</sup> Ačkoli *U. Becker* v mnohém s Kaiserem nesouhlasí, dochází rovněž z tendenčně-kritických důvodů k týmž závěrům. Za 6,9n se prý nachází »teorie zatvrzení«, předpokládající zásadní zkušenosti s Bohem a radikální zpochybnění tradičního obrazu Boha, takže teorie slouží teodiceji: Bůh původně chtěl zachraňovat, ale musel po ztroskotání zvěsti na provinilém lidu vykonat opus alienum.<sup>101</sup> A na téže rovině se nachází také *Hans-Peter Müller*, který se zprávou Iz 6 zabýval v souvislosti s knihou Jób a podle něhož se za Iz 6,9 skrývá pokus »pochopit Boha nejen jako instanci z velkého odstupu zlo připouštějící, nýbrž... zapřičiňující.«<sup>102</sup> Taková interpretace zůstává ve svých úzkých mantinelech podobně jako předchozí vysoko nad textem, držíc za ruku Leibnize. Naproti tomu je nutno přihlédnout k tomu, že již Ámos (např. 3,6) a Ozeáš (Oz 1) se samozřejmostí připisují Bohu moc nad dějinně zlomovým neštěstím a podobně Izajáš v Iz 28, 7nn anebo v Iz 29,9n.

Pro všechny tři teze je společné východisko v interpretaci pověření k zatvrzení coby *zpětné projekce*. Toto východisko samo poskytuje dost prostoru ke zcela protichůdným závěrům, když *J. M. Schmidt* vizi i reflexi připisuje Izajášovi<sup>103</sup> a na druhé straně *O. Kaiser* konstatuje poexilní tendenci 200 let po Izajášovi. Už ale *G. von Rad*, ačkoli sám nepřináší řešení, na které bychom mohli navázat (zatvrzení jako zvláštní Hospodinovo jednání v rám-

<sup>98</sup> Blank, C. H., *Prophetic Faith in Isaiah*, Detroit 1967, 4.

<sup>99</sup> Kaiser, O., *Grundriß*..., 37; sr. Long, B. O., *Prophetic Authority*..., 13.

<sup>100</sup> Kaiser, O., *Das Buch des Propheten Jesaja*, 122n.

<sup>101</sup> Becker, U., *Jesaja*..., 85–87; týž, *Jesajaforschung* (Jes 1–39), 149.

<sup>102</sup> Müller, H.-P., Theodizee. Anschlußerörterungen zum Buch Hiob, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89 (1992), 249–279, zvl. 261.

<sup>103</sup> Schmidt, J. M., *Verstockungsauftrag*..., 89.

ci dějinného plánu), se po právu bránil racionalizaci problému.<sup>104</sup> A skutečně, jakékoli interpretace ve smyslu zpětné projekce zacházejí s profétíi jako s myšlenkovým proudem, s teologickou školou. Jak povstalo právě pověření k zatvrzení coby originální vyhocení poslání proroka – ohlašovatele soudu, tím zodpovědět nelze. A už dávno na nepřiměřenost takového počínání poukázal *Karl Marti*: »Kap. není oděním prorokovy ideje, vylíčením jeho myšlenky...«<sup>105</sup> *A Karl Elliger* zpochybňoval zase nedůvěřivost, která z hypotézy číší.<sup>106</sup> Později s pochopením Iz 6 jako obhajoby proroka polemizoval *J. M. Schmidt*, pro něhož takový účel zpráv o povolání nelze vyvozovat ani z těchto textů samých, ani ze sporů o prorockou legitimitu.<sup>107</sup> A docela nedávno si rozpornost tezí o zpětné projekci zčásti uvědomil *Jörg Bartel*, který až Pamětní spis považuje za reflexi veřejného prorockého působení, a to jen pro fórum prorokových přívrženců, aby zavrhané poselství bylo uchováno pro budoucnost. Za východisko pověření k zatvrzení však považuje nikoli chrámovou vizi, kterou se snaží vážně zkoumat, nýbrž hlubokosáhlý konflikt vyvstalý ze zavržení poselství, za nímž Izajáš rozpoznal paradoxii Hospodinova jednání.<sup>108</sup> Toto je však interpretační předpoklad artikule Izajášovy vize (kteřou ostatně Bartel neopomíjí), nikoli podnět k Iz 6.

Ptejme se ale také: Jak to, že Iz 6 je tak košatou stavbou, když stojí na úzkém apologetickém účelu? Vždyť teorie o zpětné projekci zůstávají upřeny nazpět a nezvažují *zaměřenost* Izajášova poslání a poselství. Reflexe zkušeností s odmítáním poselství mohla poskytnout živiny pro artikulaci, ne však dostatečný důvod takovéto jedinečné zprávy.<sup>109</sup> Dostatečným důvodem není ani »jistota budoucím«, kterou se zaklíná *U. Becker*,<sup>110</sup> když přitom naprosto odděluje intenci zprávy od Izajáše. A tak ačkoli kritika teorie zpětné projekce zůstává v menšině, dostává se její předmět nyní do podezření, že

<sup>104</sup> von Rad, G., *Theologie des Alten Testaments II*, 161.

<sup>105</sup> Marti, K., *Das Buch Jesaja*, 64; sr. Engnell, I., *The Call of Isaiah*, 26 p. 5; J. Bartel upozorňuje na nebezpečí, že se nechá »za textem zcela zmizet zvláštní prorocka zkušenost«, in: *Prophetenwort*..., 94n.

<sup>106</sup> Elliger, K., Prophet und Politik, in: týž, *Kleine Schriften zum Alten Testament*; zu seinem 65ten Geburtstag, Theologische Bücherei 32, München 1966, 126 p. 8.

<sup>107</sup> Schmidt, J. M., *Der Verstockungsauftrag Jesajas*, 81.

<sup>108</sup> Bartel, J., *Prophetenwort*... 110n.

<sup>109</sup> Proti tomu se už dobře vyslovil *G. von Rad*, sr. *Theologie des Alten Testaments II*, 159n.

<sup>110</sup> Becker, U., *Jesaja*..., 71; k »jistotě budoucím« sr. Schmidt, W. H., Die prophetische Grundgewißheit«. Erwägungen zur Einheit prophetischer Verkündigung, *Evangelische Theologie* 31 (1971), 630–650 = in: týž, *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens, sv. I: Hermeneutik und Methodik, Pentateuch und Prophetie* (vyd. Graupner, A., Delkurt, H., Ernst, A. B.), Neukirchen–Vluyn 1995, 193–213.

exegetovu metodu promítá do textu. Rozhodně pak intenci textu obrací o 180° a retrospektivou, která je vyprávění vlastní, potlačuje či zcela vytlačuje perspektivu. Protože text Iz 6 má za sebou proces zrání, nelze nijak popřít, že by se čas tohoto procesu do textu nepromítl – není jen dostatečným důvodem k tomu, co je pro Iz 6 zcela základní a neodmyslitelné: poslání k zatvrzení. Ten poskytuje Izajášova vize v jeruzalémském chrámu, kterou prorok artikuloval a přenechal – přímo či nepřímo – literárnímu zpracování, které bylo dále podpořeno událostmi syrsko-efrajimské války –733/4. A ty se promítly do vytvoření kompozice Pamětního spisu, do níž byl rovněž začleněn text Iz 6.

#### IV. VÝPOVĚĎ O IZAJÁŠOVĚ POSLÁNÍ JAKO INTENCE TEXTU

Při posuzování Iz 6 musíme vyjít z toho, že se nejedná o bezprostřední záznam, nýbrž o propracovaný text, který v jeden ústrojný celek spojuje vidění, soustředěné na teofanii, a poslání proroka. Ač různé faktory, které text poznamenaly, nelze roztrždit dostatečně, navzájem se nemohou vytlačovat: především Iz 6 slučuje prorokovu perspektivu a její recepci. Svým způsobem správné nasměrování zvolil *Christoph Hardmeier*, když prohlásil, že pověření Izajáše nevyjadřuje vlastní záměr prorokova poselství, nýbrž účín na posluchače – avšak účín fiktivní,<sup>111</sup> a tím zůstal u hypotézy zpětné projekce. Zároveň však se optal na prorokův »záměr«, který je posláním popřen. Jaký však má otázka »záměru« relevanci pro tázání nad prorockými slovy? Pokud jindy můžeme sledovat prorocký »záměr«, nečiníme z prorocké řeči jakousi programovou řeč? Na tyto otázky *Hardmeier* už neodpovídá. *F. Hartenstein* ve své disertaci, která z nábožensko-dějinného hlediska zkoumá Iz 6, a to zejména teofanii samu, tvrdí, že pověření zatvrzením (kterým se *Hartenstein* ovšem blíže nezabývá) je logickou konsekvencí symbolického významu dění ve v. 1–4.<sup>112</sup> V tom je mu nutno dát zapravdu, ačkoli nesdílíme jeho představu o v. 1–4 jako soudní vizi (v.v.).

**Textový a dějinný kontext poslání.** Výzva k zatvrzení je maximou prorokova poslání, není však jeho počátkem ani jeho koncem. Moment tvrdosti a nevyhnutelnosti je přítomen i jinde u Izajáše, zde však je intenzivně koncentrován do jedné události v jednom pohledu.<sup>113</sup> Pro Iz 6 je podnětem

<sup>111</sup> *Hardmeier*, Chr., *Jesajas Verkündigungabsicht...*, 247n.

<sup>112</sup> *Hartenstein*, Fr., *Die Unzugänglichkeit Gottes...*, 221.

a východiskem Izajášova chrámová vize. Izajášova zkušenost je nám nedostupná, ale můžeme se ptát na to, co nelze odvodit z pozdějšího utváření zprávy, co tuto zprávu založilo a co mohlo k porozumění vizi nejprve posloužit.

Elementy sijónské teologie a jeruzalémského kultu, které demonstrují Hospodinovu přítomnost a okamžik prorocké inspirace, byly již zmíněny. Svou váhu má ale rovněž historický rámec, vyznačený rokem úmrtí krále Uzijáše ve v. 1: Izajáš je poslán do kritické situace po skončení alespoň navenek pokojné éry, aby tuto kritičnost artikuloval a pohledem za obzor vnímání ještě radikalizoval. Soud, který nejjasněji vyjadřuje v. 11, není v Iz 6 přímo zdůvodněn, a tak jsme odkázáni na kontextualitu Izajášova poslání. Historický rámec situuje Izajášovo poslání a jeho radikalitu činí pochopitelnější. Koresponduje s Izajášovou chrámovou vizí ve zlomovosti obojího. – Chrámovou vizí začíná pro Izajáše čas naplno nasměrovaný k soudu nad Judschem. – A tím spíš ve zprávě o poslání k zatvrzení nemůže být prorokova vlastní odpověď na vlastní zklamání či snad vysvětlení jako řešení osobního traumatu. Aniž by tím bylo popřeno, že tu zkušenost s neslyšením sehrála svou roli (v raném Izajášově »sociálně-kritickém« stadiu). A zde je nutno odpovědět na otázku, jak se k sobě mají poslání k zatvrzení a Izajášova prorocká slova. *Hans Walter Woff* a *Ernst Jenni* sice upozorňují na to, že pozitivní napomínání k obrácení je v původních Izajášových slovech sotva prokazatelné,<sup>114</sup> zároveň ale nelze vyloučit, že by před posláním k zatvrzení Izajášova slova nápravu absolutně zpochybňovala (sr. 1,10–17). Ve 3,8n; 5,5–7.13n se ovšem začíná ohlašovat soud, souznějící s Iz 6,11b. A tak můžeme v Iz 6 spatřovat i radikalizaci dřívějších slov, jak to chápe rovněž *J. M. Schmidt*.<sup>115</sup> Ostatně tu ani nemáme první příklad radikálního soudu v dějinách profétie (vzhledem k Ámosovi a Ozeášovi).

Na druhé straně zatvrzení nebylo ani posledním slovem a koncem Izajášových obžalob. Zde proto poukažme na 30,9n, kde vzdorovití »synové« – Judejci prikazují ve stylizovaném citátu vidoucím: »Nedívejte se« (tj. nemějte, nesdělujte vidění) a »Nevizte pro nás správné! Sdělujte nám příjemné a nahlízejte klamy!« To můžeme sami číst jako pozdější ohlas k Iz 6,

<sup>113</sup> Sr. *Barton*, J., *Isaiah 1-39*, Sheffield 1995, 77: »Ale Izajáš nikde nepotvrzuje naši domněnku, že by jeho poslání mělo být »pomocí« mluvením o tom, aby národ byl poslušný Bohu.«

<sup>114</sup> Sr. *Jenni*, E., *Jesajas Berufung...*, 335n; *Wolff*, H. W., Das Thema »Umkehr« in der alttestamentlichen Prophetie, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 48 (1951), 129–148 = týž, *Gesammelte Studien zum Alten Testament. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert*, Theologische Bücherei 22, München 1973<sup>2</sup>, (130–150) 138n.

<sup>115</sup> *Schmidt*, J. M., *Der Verstockungsauftrag Jesajas*, 89.

který není míněn doslovně a o to je hodnověrnější – totiž jako doklad toho, že se Izajáš později také k některým hlediskům obsaženým v Iz 6 vracel.<sup>116</sup> Např. i k radikalitě soudu, sr. 22,14; výzva 8,13 jako by ujišťovala ve svědectví o viděném (zvl. 6,3). Zato 29,9n zní, jako by to bylo slovo, jímž Izajáš naplnil své poslání Iz 6: oproti 6,9b dramatizované imperativy *přikazující* opilost – zaslepenost, kterou *působí* Hospodin.<sup>117</sup>

Ale ač má Iz 6 své dílčí analogie a patří do kontextu Izajášových slov, je poslání ve své specifické vyhrocenosti (jako poslání k zatvrzení) ojedinělé – vize v chrámu, zlomový dějinný okamžik a prorokova osobnost jsou dostatečným rámcovým vysvětlením svébytného a přitom rozhodně ne bezkontextového pověření proroka. A tak Izajášovo poslání spočívá v ohlašování soudu a zároveň v *účinné* anticipaci jeho nepřijetí, jež má být příznakem soudu. (Nepřijetí anticipuje rovněž negativně formulované podmíněčné slovo v 7,9.)<sup>118</sup> Izajášovým úkolem je zpřítomňovat budoucí soud. A intence prorokova poslání má přednost před pouhou reakcí na posluchače.

Tak zatvrzení implikuje soud, je počátkem soudu, je prvním příznakem soudu nad »lidem«<sup>119</sup> – jako by prorocké slovo mělo využít lidskou vůli, aby se ve své zatvrzelosti obrátila proti člověku samému: Lidské neslyšení demonstruje soud v jeho skrytosti: nerozumění soudu je jeho paradoxním příznakem, soud se děje primárně bez ohledu na přiznání či nepřiznání viny nebo na odmítnutí či ignoranci vůči prorockému slovu – a ohlášené dění nebude čekat, až je »lid«, který nerozumí ani svému rozumění, vezme v patrnost.

Jen prorok rozumění mít může. Totiž rozumění ukázané ve slovech, jejichž moc není jeho vlastní. Na ní se jen podílí. *E. Jenni* je autorem věhlasné a dosud jen zčásti doceněné teze: »Imperativ: Slyšte, dívejte se! není výzvou, nýbrž propůjčením jisté kvality... jistý druh mocného slova, které se nachází poměrně blízko kletbě.«<sup>120</sup> Spřízněně se vyslovil *R. Knierim*, který je v právu ve druhé části tvrzení o v. 9 (protože poslání díky 11b obsah má): »Toto slovo nepředstavuje specifický obsah, ale spíše má moc vyvolat, co vyjadřuje.«<sup>121</sup> *H. Wildberger* Jenniho tezi o »mocném slovu« odmítl a o 9b

<sup>116</sup> Schmidt, W. H., *Einführung in das Alte Testament*, 220. Sr. J. Bartel: »Jednou přijaté zjevení nezůstává punktuální veličinou, ale spíše rozbíhá proces interpretace Hospodinova slova v nových situacích...«, *Prophetenwort...*, 114.

<sup>117</sup> Dietrich, W., *Jesaja und die Politik*, 180n.

<sup>118</sup> Sr. Schmidt, W. H., *Die Einheit der Verkündigung Jesajas*, 146.

<sup>119</sup> Sr. Key, A. F., The Magical Background of Isaiah 6,9–13, *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), (198–204), 200.

<sup>120</sup> Jenni, E., *Jesajas Berufung...*, 337.

<sup>121</sup> Knierim, R. *The Vocation of Isaiah*, 60.

prohlásil, že jeho smyslem je »charakterizovat lid v jeho chybějící připravenosti slyšet« a »ohlašovalo tvrdé Ne Izraele k jeho (tj. Izajášovu) poselství, ale nikdy tak nebylo vysloveno«<sup>122</sup> Takové vysvětlení, které hledá skrytý záměr, je natolik málo přesvědčivé, že Jenniho teze v kontrastu s ním ještě více vyniká. Ale chápat mocné slovo jako »samoučinné«<sup>123</sup> také nelze bez dalšího. Slovo působící zatvrzení není magické slovo, ale prorocké slovo magicky (ne jen jako nosič sémantického významu) pochopené a především vycházející od Hospodina. Podle *Rudolfa Kiliána* na druhé straně »došlo k zatvrzení patrně tak, že prorocké poselství je sice sděleno, tomu však nemůže už nikdo rozumět, věřit, ani je uskutečnit, protože je zajatcem vlastních hanebných činů, svého zlého myšlení.«<sup>124</sup> Když tedy takto Kilián popsal psychický efekt, jaký má např. pravdivé sdělení na lháře (»pro pravdu se každý zlobí«), adekvátně Izajášovo poslání *domýšlel*, ale neartikuloval tím sdělení textu. I v kontrastu s tím je přeci jen lépe chápat prorocké slovo ve smyslu Iz 6,9n nejen jako slovo vyvolávající účín, nýbrž jako dějící se mocné slovo.

A zde se musíme ještě jednou vrátit na samý začátek, kde se Hospodin zjevil v plné své moci. Izajášovo slovo je v této perspektivě mocné ne závisle na Izajášovi, ale jak je mocné Hospodinovo rozhodnutí. Hospodin jako mocný vládce vznáší rozhodnutí, jehož moc v horizontální dimenzi se projeví nejen při teofanii (v. 3), ale nakonec i na zpusťování celé země (v. 11b). Poslání Izajáše, které odtud vyplývá, demonstruje, jak je Hospodinovo »slovo«, samo nezbadatelné, účinné – a jak působí skrze prorocké slovo. Totiž: chápeme-li Iz 6 jako artikulaci a interpretaci Izajášovy vize a zatvrzení jako cíl poslání, který předpokládá nepřijetí, ovšem ne tak, že s ním jen počítá, ale prohlubuje je a vede z něho další konsekvence.

## ZÁVĚREM

Iz 6 je zprávou o teofanické vizi, která vyúsťuje ve zprávu o poslání, nikoli o povolání. Pochází z izajášovského okruhu, který v ní artikuloval Izajášovo vlastní svědectví či odkaz. Poslání k zatvrzení je však její primární a konstitutivní, již literárnímu zpracování danou součástí. Celá zpráva je

<sup>122</sup> Wildberger, H., *Jesaja 1–12*, s. 254n.

<sup>123</sup> Hardmeier, Chr., *Jesajas Verkündigungsaussicht...*, 246n.

<sup>124</sup> Kilian, R., *Der Verstockungsauftrag Jesajas: Bausteine biblischer Theologie, Festgabe für G. J. Botterweck zum 60. Geburtstag dargebracht von seinen Schülern*, Bonner biblische Beiträge 50, Kölln – Bonn 1977, (209–225) 220.

totiž založena na dvou ohniscích, která nelze vykládat jedno bez druhého: na vidění trůnní scény a na poslání proroka, mezi nimiž prostředkuje líčení očištění rtů jako podmínka přijetí proroka k audienci u Hospodina. »Královská« moc Hospodina zástupů se zjevuje v chrámu (v. 1–4), zahrnuje celou zemi, a ve výkonu soudcovské funkce má také postihnout celé Judsko.

Vlastní intencí Iz 6 není legitimování či ospravedlnění proroka: nárok na uznání legitimacy poslání je implicitní jako u většiny prorockých slov a zpráv - kdo přitom legitimitu poslání k zatvrzení mohl akceptovat? Bezprostředně jen skupina (proroků, »žáků« či pomocníků) soustředěná kolem proroka, možná i širší okruh příjemců. Zde hledíme odpověď, když si povšimneme, že se Iz 6 vztahuje k ranému Izajášovu období – a přitom je to nanejvýš zralý text – a ten není dílem okamžiku. Iz 6 dostal funkci bazální zprávy určující povahu knihy Izajáš, resp. protoizajášovského korpusu Iz 1–39 jako doklad identifikace posla, poslání a poselství, zasazené do jednoho z mezních okamžiků dějin a prorokova působení zároveň – a ukotvující ostatní izajášovské a poizajášovské texty ve vykreslení reprezentativního, ač ne celkově zachyceného prorokova poslání.<sup>125</sup>

V něm obsažený radikální soud je vrcholem prorokova poslání ohlašovatele, jehož slovo nemá jen hodnotu *sdělení*, ale současně také hodnotu *moci*, která není osobní prorokova. V. 9b obrací naruby prorocké výzvy ke slyšení, které zaznívaly dříve. Prorok nyní přijal poslání *učinit soud přítomným* a ti, nad kým se vznáší, jej zakusí, ani nebudou vědět jak, když nerozumějí žalobám. Proto je zbytečné meditovat nad tím, jak to, že Bůh chce, aby jej lidé neslyšeli. Soudní rozhodnutí není totéž co »chtění«, pod nímž si můžeme představit cokoli.

V plné síle vyvstává zároveň kritická chvíle, která pomáhá vysvětlit vyostřenost poslání, po skončení pokojné, ale ne bezrozporné éry Uzijášovy vlády, kdy se nad Judskem začínají stahovat mračna a kdy přitom odpovědnost odpovědných čeká na své důsledky. První náraz Judsko zakušilo za syrsko-efrajimské války, přestálo jej, avšak hrozba, která se tu vyjevila, zůstala jen oddálena.

Radikální poslání proroka soudu však již nelze relativizovat a násilně zmírňovat, jak to učinila Septuaginta. Vždyť ještě dodatečné interpretace ve v. 12n vzaly Izajášovo poslání celkem vážně a potvrdily jeho naplnění.

A dále doklady recepce Iz 6 ukazují, že i mimo rámec protoizajášovského korpusu mělo poslání k zatvrzení značný ohlas. Pravidelně bývá Iz 6

<sup>125</sup> V tomto smyslu přízně oprávnění J. M. Schmidovi, který vznáší otázku, zda prorocké zprávy o povolání nezískaly onu legitimační funkci až v rámci dějin redakce, sr. *Der Verstöckungsauftrag Jesajas*, 81n p. 2.

srovnáván s věcně nejbližší paralelou v 1 Kr 22,19–22. Jednotlivých shod je tu celá řada – podobně jako rozdílů, které nutí k opatrnosti při srovnávání s touto relativně pozdní vsuvkou do 1 Kr 22, která líčí nebeskou audienci a poslání »ducha« ke svedení krále za účelem soudu nad ním. A s tím je tu alespoň možnost, že autor 1 Kr 22,19–22 byl inspirován izajášovskou zprávou.<sup>126</sup>

Svým způsobem se vyrovnaly s Iz 6 i postizajášovské recepce, které zatvrzení obracejí v opak, sr. Iz 29,18; 32,3; 35,5; Deuteroizajáš 42,16.18n; 43,8; o idolech 44,18 (sr. přitom 44,9–20); Tritoizajáš 63,17<sup>127</sup> – v době po naplněném soudu.

Tak jako při čtení Iz 6 nelze uhýbat před jeho vyústěním, tak ani nelze propadat opačnému extrému: Hospodin v Iz 6 není nelitostný Bůh a není to Bůh jen času soudu. Iz 6 zaznívá v půli cesty mezi krutě nakupenou vinou (sr. narážku ve v. 10) a koncem soudu (v. 11), který na sebe nechal ještě půl druhého století čekat, aby pak pozdější interpreti (ve v. 12n) vztáhli Iz 6,1–11 ke zkušenosti pádu Judska a exilní doby.

**Dovětek.** Docela na závěr alespoň načrtneme některé otázky, které jsou nad Iz 6 ve výhledu, ale které biblická exegese sama, majíc dost na svém trápení, není oprávněna řešit:

Nový zákon neignoruje soud (a naopak se k Iz 6 vrací velmi výrazně), zároveň však se křesťanská praxe musí vyhýbat strašení soudem. Kam se zde vejít s otázkou: Je-li křížem odsouzen hřích, je soud skončen, pokud zároveň platí *non peccare non posse*? A jestliže to platí, co to znamená v dnešní éře, kdy globalizaci podléhá nejen obchod či komunikace, ale i lidský hřích? A dále: Co to všechno znamená, že Bůh jedná v dějinách a že se příliš neznáme k teologii dějin? Iz 6 líčí Hospodina ve vidění teofanie, ale ne jako mirakulózní nadpřirozeno a vůči Izajášovi bychom byli v nepravu, kdybychom mu přisuzovali »nadpřirozenou teologii«. Co to tedy všechno znamená, že Bůh jedná v dějinách, aniž by svobodného člověka vodil na provázku? Pokud nevidíme v Iz 6 ani divokou lidskou provokaci, můžeme se ptát: Kde jsou meze mezi úsudky a soudy? A kde naproti tomu místo pro čekání na Pána žně?

<sup>126</sup> Tak Becker, U., *Jesaja...*, 67.

<sup>127</sup> Sr. Williamson, H. G. M., *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford 1994, 3–18; Becker, U., *Jesaja...*, 77n.