

KS. LECH STACHOWIAK

Lublin

## MYŚL RELIGIJNA I TEOLOGICZNA KSIĘGI IZAJASZA

Historia powstania Księgi Izajasza i analiza literacka wykazały, iż posiadany dziś zbiór gróźb i zapowiedzi pocieszających wraz z innymi relacjami prorockimi jest dziełem dość długiej ewolucji literackiej. Jednocześnie stwierdzono, że można w nim nie tylko odnaleźć w znacznym stopniu autentyczny materiał związany z Izajaszem – sięgający szaty literackiej, form poetyckich, a nawet terminologii – ale także dostrzec, że reinterpretacje, opracowania redakcyjne lub inne uzupełnienia świadomie podejmują – niekiedy zaś rozwijają – orędzie wielkiego proroka. W ten sposób Księga stanowi nie tyle zbiór zróżnicowanych tematycznie i teologicznie materiałów prorockich, ile jeden wielki, dość organiczny kompleks tradycyjny. Nawet tzw. Apokalipsa Izajasza (24-27), stanowiąca lekcję bez wątpienia znacznie późniejszą od Izajasza i zawierająca wiele bardziej dojrzałych wypowiedzi eschatologicznych, posługuje się nader chętnie terminologią, a nawet zwrotami specyficznymi Izajaszowymi<sup>1</sup>. Następujący przegląd teologiczny wyrażonych w Księdze myśli nie będzie wyróżniał w sposób

---

<sup>1</sup> Na temat Iz 24-27 istnieje obszerna literatura egzegetyczna. Por. G. N. M. H a b e t s. *Die grosse Jesaja-Apokalypse (Jes 24-27)*. Bonn 1974; B. O t z e n. *Traditions and Structures of Isaiah XXIV-XXVII*. VT 24:1974 s. 196-206; J. V e r m e y l e n. *La composition littéraire d'Apocalypse d'Isaïe (Is 24-27)*. ETL 50:1974 s. 5-38; R. H a n h a r t. *Die jahwefeindliche Stadt. Ein Kapitel aus „Israel in hellenistischer Zeit“*. W: *Festschr. W. Zimmerli*. Göttingen 1977 s. 152-163; R. J. C o g g i n s. *The Problem of Isaiah 24-27*. ExT 90:1979 s. 328-333; A. S i s t i. *Antiche prospettive veterotestamentarie intorno alla morte*. BibOr 25:1983 s. 3-9; D. G. J o h n s o n. *From Chaos to Redemption. An Interpretative Reading of Isaiah 24-27*. Sheffield 1988; M. A. S w e e n e y. *Textual Citation in Isaiah 24-27. Toward an Understanding of the Redakional Funktion of Chapters 24-27 in the Book of Isaiah*. JBL 107:1988 s. 39-52.

ostrzy (poza większymi kompleksami, jak wspomniane już Iz 24-27 czy 36-39) myśli religijnej Izajasza od redaktorskiej, tym bardziej że zdecydowana część urywków późniejszych lub reinterpretacji została określona jako taka tytułem hipotez.

Inną, bardziej rzeczową trudność stanowi charakter wypowiedzi Iz 1-39, daleki od wszelkiej systematyki. Niemniej istnieje szereg tematów powracających w różnych kontekstach Księgi i one właśnie będą przewodnikami w przedstawieniu treści religijnej posłannictwa Księgi, która wywarła wpływ na wiele pokoleń Starego Przymierza i odbiła się żywym echem w Nowym Testamencie.

## I. KONCEPCJA BOGA

Nie trzeba dowodzić, że prorocy podzielają swą zasadniczą koncepcję Boga z tradycyjną wiarą Izraela w Jahwe, który związał się przymierzem ze swym narodem i otacza go swą opieką<sup>2</sup>. Prorocy jednak odczuwali ten stosunek Boga do narodu w zupełnie specjalny sposób, absolutnie niepowtarzalny, związany z najbardziej osobistymi kontaktami z Jahwe, swym Mocodawcą. Jeżeli w wielkich tradycjach teologicznych wyczuwalnych w Pięcioksięgu (a także wielu dalszych księgach) do głosu dochodzi refleksja teologiczna nad działaniem i przymiotami Boga, to u Izajasza pierwszoplanowym źródłem wyobrażeń o Bogu jest doznanie Jego obecności i zbawczej woli w ramach otrzymywanych zleceń prorockich i objawień. U wielu proroków decydujący wpływ miał pierwszy (absolutnie lub pierwszy uroczysty) kontakt z Jahwe, umieszczany zwykle w Księdze jako rodzaj legitymacji autorytetu prorockiego albo jako opis powołania. W monumentalnej wizji inauguracyjnej (Iz 6) Jahwe przedstawia się Izajaszowi jako Król pełen majestatu, otoczony dworem niebieskim, złożonym ze służebnych istot, stanowiących rodzaj przybocznej rady, w której – zgodnie z tradycyjnym przekonaniem<sup>3</sup> – uczestniczy prorok. Echo tej wizji jest dobrze wyczuwalne niemal we wszystkich ważniejszych wypowiedziach Księgi o Bogu.

Już sam zakres onomastyki i tytułów Boga u Izajasza jest godny uwagi. Obok tradycyjnego tytułu „Jahwe Zastępów”<sup>4</sup> kilka innych określeń wskazuje

---

<sup>2</sup> O przymierzu por. A. J a n k o w s k i. *Biblijna teologia Przymierza*. Attende Lectio- ni XI. Katowice 1985.

<sup>3</sup> O „radzie Bożej” zob. np.: E. Th. M u l l e n j r. *The Assembly of the Gods. The Divine Council in Canaanite and Early Hebrw Literature*. Missoula Mont. 1980; C. R. S e i t z. *The Divine Council. Temporal Tradition and New Prophecy in the Book of Isaiah*. JBL 109:1990 s. 229-247; Th. M. W i l l i s. *Jahwes Elders (Isa 24, 23) : Senior Officials of the Divine Court*. ZAW 103:1991 s. 375-385.

<sup>4</sup> Por. H. Z o b e l. *seba'ôt*. TWAT VI 876-892.

na obecność tradycji kultowych, opartych na dawnych tradycjach jerozolimskich<sup>5</sup>. Jahwe jest *'lhj jśr 'l*<sup>6</sup> (bądź *'lhj j'qwb*) lub Bogiem pełnym mocy<sup>7</sup>, straszliwym (*šdj*)<sup>8</sup>, nade wszystko jest jednak Bogiem Świętym, „Świętym Izraela” (*qdwš jśr 'l*)<sup>9</sup>. Oprócz formalnych określeń Boga występuje w Księdze wiele obrazów wskazujących na Jego zrozumienie przez proroka: np. Ojca narodu<sup>10</sup>, przyjaciela<sup>11</sup>, Oblubieńca oskarżającego oblubienicę o niewierność<sup>12</sup>, lwa gotowego do walki o swą zdobycz (lub ptaka osłaniającego swe gniazdo)<sup>13</sup>, a nawet „kamienia obrazu” i „skały potknięcia się” dla obu domów Izraela<sup>14</sup>. Te przykłady nie wyczerpują bynajmniej całego bogactwa literackiego przedstawiania Boga u Izajasza<sup>15</sup>. Wśród Jego przymiotów na pierwszy plan wysuwają się: świętość, Jego godność królewska oraz suwerenne rządy nad światem, realizujące niezmiennie plany.

Świętość Jahwe w rozumieniu starotestamentowym nie jest jednym z atrybutów Bożych, jak ujmuje to niekiedy teologia współczesna, lecz wyraża samą istotę Boga przewyższającą całą rzeczywistość stworzoną, w pełni transcendentną<sup>16</sup>. Człowiek odczuwa ją jako bezpośrednie zetknięcie się ze sferą różną od zwykłych doznań, która ogarnia wszystkie jego doświadczenia, a nawet wywołuje fascynację. Rzeczywistość ta jedyna w swoim rodzaju, pochodzi od Boga żywego i odznacza się pełną dynamiką, przenikającą wszelki czas i wszelką przestrzeń. W związku z tym następuje oddzielenie tego, co święte, od tego, co pospolite, ziemskie i doczesne; stąd świętość zawsze wiąże się z odczuciem transcendencji Boga. Ten niezmierny dystans między tym, co święte, Boże,

<sup>5</sup> Por. W. H. Schmidt. *Jerusalem El-Traditionen bei Jesaja. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich zum Vorstellungskreis des göttlichen Königtums*. ZRGG 16:1964 s. 302-313; H. W i l d b e r g e r. *Gottesnamen und Gotteseipitheta bei Jesaja*. W: *Festschr. Z. Shazar*. Jerusalem 1973 s. 628-699.

<sup>6</sup> Por. Iz 17, 6; 21, 10.17; 24, 15 itd.

<sup>7</sup> „'l gbr” – por. Iz. 9, 5; 10, 21.

<sup>8</sup> Hebrajskie „šdj” – por. Iz 13, 6.

<sup>9</sup> Por. Iz 5, 19. 24; 10, 20; 17, 7; 29, 19; 30, 15; 31, 1; 37, 23. Zob. też „'l hqwdš” – Iz 5, 16.

<sup>10</sup> Zob. wypowiedź Iz 1, 2 (kom.).

<sup>11</sup> W alegorii winnicy Iz 5, 1-6.

<sup>12</sup> Iz 1, 21-27. Obraz ten już wówczas był tradycyjny.

<sup>13</sup> Iz 31, 4. 6.

<sup>14</sup> Iz 8, 13 (kom.).

<sup>15</sup> Por. A. P e t t j e a n. *Représentations littéraires de Dieu chez Isaïe. Introduction à la théologie isaienne*. W: *Croire en Dieu aujourd'hui* Gembloux-Paris 1968 s. 9-25.

<sup>16</sup> Por. E. B e r t o l a. *Il Sacro nei più antichi libri della Bibbia*. AF 1974 nr 2-3 s. 201-220. Numer ten zawiera nadto kilka ciekawych artykułów o świętości w ST, będąc w całości poświęcony temu zagadnieniu.

a tym, co związane z biegiem świata, z grzechem, może przewyciężyć jedynie Bóg. Kodeks świętości pochodzący z tradycji kapłańskiej (P; Kpł 17-26) przedstawia zagadnienie zetknięcia się człowieka ze sferą świętości Boga na płaszczyźnie kultowej i reguluje wynikające stąd postępowanie człowieka. Jeżeli nawet tradycje liturgiczne odegrały w opisie Iz 6 pewną rolę<sup>17</sup>, to Bóg „po trzykroć święty”<sup>18</sup> w ujęciu Izajasza jest przede wszystkim osobową siłą domagającą się od zbliżającego się doń człowieka zasadniczej czystości, tj. wolności od wszelkiego grzechu i przewrotności. Jako prorok, nosi on niejako brzemię grzeszności całego narodu, które napawa go przerażeniem w zetknięciu się ze świętością Boga (6, 5: „biada”). Ale Izajasz zna też pozytywną funkcję świętości Jahwe. Występując jako „święty Izraela” (zob. wyżej), Bóg objawia się nie jako istota transcendentna, niedostępna dla człowieka<sup>19</sup>, ale także jako pełna zbawczej woli dla Izraela, starająca się pociągnąć naród ku sobie przez odrzucenie jego grzesznej egzystencji i doczesnych gwarancji<sup>20</sup>. Autorytet Boga po trzykroć świętego opisuje pojęcie „chwały” (*kbwd jhwh*). W odróżnieniu od świętości chwała Jahwe jest cechą bardziej uchwytną zmysłowo, możliwą do bezpośredniego doznania bądź to w teofanii, bądź też stwierdzalną w biegu historii narodu. Ale oba przymioty majestatu Bożego są korelatywne, jak wskazuje na to Iz 6, 3 i 10, 17. U Izajasza *kebôd jhwh* wykazuje jeszcze dość pierwotny sens obrazowy, później natomiast (por. Ez 1, 26-28; 43, 2-4) przybiera coraz to wyraźniej wygląd zjawiska ognistego (por. jednak Iz 10, 17!) o konturach ludzkich z tendencją do umiejscowienia się w nowej świątyni (por. też Iz 52, 7)<sup>21</sup>.

Równie charakterystyczne jest wyobrażenie Izajasza o Jahwe jako Królu zasiadającym na „wysokim i wyniosłym” tronie, odzianym we wspaniałe królewskie szaty (płaszcz, por. Ps 93, 1; 104, 2), występującym wśród świty w swoim pałacu (*hêkâl*, Iz 6, 1, o pałacu i świątyni, a właściwie jej „świętym”

<sup>17</sup> Tak utrzymuje H. J. Kraus. *Psalmen 60-150*. 5. Aufl. Neukirchen 1978 s. 851-852.

<sup>18</sup> Por. D. Fisser. *Jewish Root of the Liturgical Trishagion*. „Immanuel” 3:1973/74 s. 37-43.

<sup>19</sup> Izajasz dostrzega w swej wizji 6, 1 jedynie tren szaty Jahwe napełniającej całą sakralną przestrzeń.

<sup>20</sup> L. Alonso-Schökel (*Isaïe, Livre d'*. DictSpir VII 2068) opisuje imię „Święty Izraela” w następujący sposób: „Bóg jest Świętym Izraela: wyrażenie to łączy dwa terminy, które wydają się przeciwstawne. «Święty» bowiem jest transcendentny, nie dopuszczający dyskusji i niepojęty, podczas gdy «Izrael» wyraża bliskość, relację z człowiekiem. Tylko w obrębie tych dwóch biegunów można zbliżyć się do rzeczywistości Boga. Działanie opisane przez ten tytuł polega na tym: zbawić Izraela, zbliżając go do Boga świętego”.

<sup>21</sup> Szerzej o rozwoju tego pojęcia pisze J. Synowic. *Historyczny szkic dyskusji na temat kebôd Jahweh*. RTK 15:1968 z. 1. s. 33-45. Zob. też T. A. Meyer. *The Notation of Divine Glory in the Hebrew Bible*. Louvain 1965.

miejscu). Wielu krytyków nie bez słuszności uważa wizję inauguracyjną Izajasza jako najstarszy bezsporny tekst o Jahwe-Królu. Choć tradycja o godności królewskiej Jahwe sięga czasów bardzo dawnych<sup>22</sup>, sama koncepcja Boga jako Króla rozwinęła się dopiero w okresie rozkwitu monarchii. Na pogańskim Wschodzie wyobrazenie to, co do osób ziemskich władców, było obciążone skojarzeniami bałwochwalczymi, a ponadto kananejskie wyobrażenia o monarchii sakralnej budziły zastrzeżenia oficjalnych prądów teologicznych<sup>23</sup>. Wśród dawnych tradycji, które mimo to przyczyniły się do spontanicznego rozwoju koncepcji Jahwe-Króla, należy może wziąć pod uwagę wyobrazenie o Jahwe „mieszkającym” na Syjonie<sup>24</sup>, w swojej świątyni pomyślanej może (albo rozumianej popularnie) jako tron królewski; taka symbolika wiązała się zapewne także z miejscem „świętym”, gdzie mieściła się Arka spełniająca podobną rolę. O tym, że kontrowersja z sakralno-pogańskimi skojarzeniami tytułu (imienia?)

<sup>22</sup> Należy tu wymienić wyobrazenie o Jahwe zasiadającym na cherubach Arki Przymierza (2 Sm 4, 4; 6, 2; Jr 3 16-17; Ps 99, 1). Wypowiedzi Pięcioksięgu o Jahwe-Królu (np. Wj 15, 8; Lb 23, 21b) pochodzą z okresu monarchii. Szczególnie unikano określenia Jahwe jako „melek” (króla), albowiem termin ten był specjalnie obciążony skojarzeniami pogańsko-sakralnymi. O rozwoju tytułu królewskiego Boga zob. M. B u b e r. *Königtum Gottes*. 3. Aufl. Heidelberg 1956; J. L. G r e e n. *God Reigns. Expository Studies in the Prophecy of Isaiah*. Grand Rapids 1968 (praca ogólniejsza); K. H. S c h e l k l e. *Königherrschaft Gottes*. BiLeb 15:1974 s. 120-135 (o ST : 120- 123); L. S t a c h o w i a k. *Królestwo Boże w najstarszych tradycjach Starego Testamentu*. W: *Królestwo Boże w Piśmie św.* Lublin 1976 s. 14-16.

<sup>23</sup> Obok „oficjalnej” linii teologicznej rozwijały się jednak wyobrażenia stosujące obiegowy tytuł „melek” do Jahwe i ta koncepcja przyjęła się w okresie monarchii w Judzie. Izajasz wydaje się być pierwszym świadkiem zlania się tradycyjnego i popularnego wyobrażenia o suwerennej władzy Jahwe-Króla, które nastąpiło zapewne o wiele wcześniej. Mimo to w pewnych kołach myśl ta budziła nadal poważne zastrzeżenia (obawa przed synkretyzmem) i temu należy zapewne przypisać, iż w okresie monarchii myśl o godności królewskiej Jahwe jest mimo wszystko stosunkowo mało eksponowana w pismach prorockich. Wydatniej rozwijała się ona w kulcie, jak świadczą o tym Psalmi na cześć Jahwe-Króla, choć chronologia ich nadal pozostaje zagadnieniem w znacznym stopniu otwartym. Jest rzeczą wątpliwą, czy można przypisać temu właśnie źródłu wyobrażenie Izajasza o Jahwe-Królu w Iz 6. Wizja nosi zbyt wyczuwalne cechy przeżycia osobistego, by mogła być jedynie echem kultowych akcentów o godności Jahwe. Takie akcenty zawiera Iz 24, 23, tekst należący jednak do wypowiedzi znacznie późniejszych (zob. kom.). Zob. J. A. S o g g i n. *melek*. THAT I 908-920; G. S a u e r. *Die Bedeutung des Königtums für den Glauben Israels*. ThZ 27:1971 s. 1-15.

<sup>24</sup> Syjon odgrywa znaczną rolę w myśli religijnej Izajasza. Jahwe obrał go jako miejsce swej specjalnej obecności (8, 18), jak niegdyś Synaj (31, 9), tam „mieszka” Jego imię (18, 7); na nim kładzie swój „kamień węgielny” (28, 16), by jako dzieło utwierdzone przez Boga służył wszystkim jako ucieczka i schronienie (14, 32). Jahwe jest gotów wystąpić czynnie w obronie swej świętej góry (31, 4-5). Por. J. S c h r e i n e r. *Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament*. München 1963; t e n z e. *Das Buch jesajanischer Schule*. W: *Wort und Botschaft*. Würzburg 1967 s. 153-154.

*melek* była za czasów Izajasza ciągle żywa, świadczyć może 30, 33, choć krytyka uważa go na ogół za późniejszy dodatek.

Rządy Jahwe nad narodami, ich historią i światem stanowią myśl religijną nader rozwiniętą w różnych kontekstach Księgi Izajasza. Przekonanie o autorstwie Jahwe wszelkich przejawów życia zarówno pozytywnych, jak i negatywnych należy również do przekonań tradycji prorockiej. Am 3, 6 stwierdza to formalnie co do „nieszczęść” (*r'h*), inni współcześni mu prorocy (Ozeasz, Micheasz) zakładają to mniej lub więcej wyraźnie, ale dopiero Izajasz przedstawia w pełni Jahwe jako autora historii. On podejmuje decyzję co do biegu wydarzeń (*j's*) która wraz z innymi stanowi plan Jahwe<sup>25</sup> (*'sh*). On obraca go w czyn w postaci *'bdh jhwh* (28, 21), *m'sh lub p'l jhwh* (5, 12b. 19; 10, 12 itd.). Dzieje się to nie tylko w krytycznych chwilach historii narodu, w których Bóg od początku dialogu występował autorytatywnie, lecz także we wszystkich przejawach życia narodu wybranego i innych narodów. Podstawową wypowiedź o suwerennych i nieodwołalnych planach Jahwe zawiera Iz 14, 24b. 26-27. Na sposób ludzki przedstawia prorok Jahwe „wymyślającego” (*dmh*, także *hšb* – por. 10, 7) swój plan i decydującego (*j's*) o jego realizacji na całej ziemi. Antropomorficzny gest wyciągnięcia ręki podkreśla nieodwołalność tegoż planu. Żadna ludzka potęga nie jest w stanie go zgłębić (19, 12), pojąć w należnych wymiarach (10, 7; 22, 11); przekreśla on też plany ludzkie (7, 7; 19, 3. 11-12. 17). Plany Boże są wprowadzone w czyn w określonych czasach: dojrzewają na kształt krzewu winnego (18, 4-5), wśród nieświadomości i zuchwałości przewrotnych (5, 19). Możliwe, że pewien wpływ na rozwój koncepcji „planu Bożego” wywarła tradycja mądrościowa, dobrze znana Izajaszowi. Takie przypuszczenie nasuwa obrazowy sposób przedstawienia *'sh* w 28, 23-29, który kończy się stwierdzeniem przedziwnego lub wręcz „cudownego” jego charakteru (por. 9, 5b oraz 11, 2, gdzie *'sh* jest owocem działania Ducha Bożego). Zresztą „planowanie” lub „rada” jest owocem mądrości, bliskiego znaczenia przymiotu Boga<sup>26</sup>, a zarazem daru powszechnie przysługującemu królom na starożytnym Wschodzie (por. 9, 5; 11, 2). Dla ludzi pozostających daleko od Boga sposób Jego postępowania jest „dziwny” lub „tajemniczy” (por. 28, 21), okazujący wszelkie plany ludzkie jako znikome (por. 29, 14).

<sup>25</sup> Por. H. S. G e h m a n. *The Ruler of the Univers. The Theology of First Isaiah*. Interpr 11:1957 s. 269-281. O „planach Jahwe” zob. J. F i c h t n e r. *Jahwes Plan in der Botschaft des Jesaja*. W: *Gottes Weisheit. Arbeiten zur Theologie*. Stuttgart 1965 s. 27-43; H. W i l d b e r - g e r. *Jesajas Verständnis der Geschichte*. VTS IX Leiden 1963 83-117.

<sup>26</sup> Por. R. M a r t i n - A c h a r d. *Sagesse de Dieu et sagesse humaine chez Ésaie*. W: *Maqqel shâgédh*. Montpellier 1960 s. 137-144; M. S a e b ø. *hkm*. THAT I 557-567; J. W. W h e b d e e. *Isaiah and Wisdom*. Nashville 1971; H. P. M ü l l e r - M . K r a u s e. *hkm*. TWAT II 920-944.

Ale realizacja planów Bożych wobec świata nie polega na bezwzględny wprowadzeniu w życie postanowień Jahwe: obejmują one i potwierdzają wybór Izraela, Syjonu – siedziby Bożej i domu Dawidowego<sup>27</sup>. Ilekroć Bóg podejmuje określony „plan działania”, czyni to w sposób absolutnie wolny, ale bierze pod uwagę swoje obietnice, a zwłaszcza postępowanie człowieka<sup>28</sup>. Posługuje się przy tym narodami obcymi jako wykonawcami swej woli, najczęściej kary na swój naród i miasto (por. 10, 5-6), i czyni to tak długo, dopóki Izrael nie odnajdzie właściwej drogi wiary w kierownictwo Boże (28, 16, por. 7, 9b). Narody te zresztą podlegają wyniszczeniu, przede wszystkim na skutek swej pychy i niezrozumienia swojej służebnej roli w planach Boga (por. 30, 27-33).

Wreszcie pozostaje odpowiedzieć na pytanie, ku jakiemu celowi zmierzają plany Jahwe realizowane w historii? Izajasz, podobnie jak inni prorocy, związany jest mocno z aktualnym biegiem historii: gani współczesne grzechy narodu, wzywa do natychmiastowego zaangażowania wiary, zapowiada zbliżającą się bezpośrednio karę Jahwe. Ale wzrok jego wybiega często ku przyszłości dalszej lub bliższej, która jednak łączy się zawsze w jakiś sposób z teraźniejszością. Izajasz wyciąga wnioski z przeszłości nie tylko własnej, ale także innych narodów (np. 30, 1-5 o Egipcie). Jako jedno z zadań prorockich uważa czuwanie nad właściwym jej zrozumieniem przez naród. Głosząc karę Jahwe, zapowiadając Jego gniew czy nawet zagładę, prorocy wiedzą, że nie jest to ostatnie słowo Boże o dziejach własnego czy obcego narodu: po okresie kary nastąpi nowy czas pomyślności w wyniku nawrócenia – powrotu do Jahwe. Mówiąc o pomyślności narodu jako wyniku działania zbawczej woli Jahwe, prorocy rozumieją stan przyszły nie tylko jako powrót do sytuacji sprzed buntu Jahwe. Przyszły okres odnowienia nabiera u Izajasza cech wyraźnie idealnych (por. 11, 6 nn.), jednocześnie ulega on przesunięciu w nieokreśloną bliżej epokę, którą wielu współczesnych rozumie jako protoeschatologiczną lub wręcz eschatologiczną<sup>29</sup>. Cokolwiek należałoby sądzić o tym określeniu teologicznym<sup>30</sup>, koncepcja historii kierowanej i realizowanej przez Jahwe zawarta w Księdze Izajasza jest bardzo ważnym jego ogniwem sprzed niewoli babilońskiej<sup>31</sup>. Rola mesjańskie-

<sup>27</sup> Por. W i l d b e r g e r. *Jesajas Verständnis* s. 100-108.

<sup>28</sup> Tamże s. 101.

<sup>29</sup> H. Gross (*Alttestamentliche Eschatologie*. MySal V 708-709) zalicza myśl Izajasza do okresu „protoeschatologicznego”, ale pisze wręcz, że „Izajaszowi przysługuje to osiągnięcie, że jako pierwszy widział już w okresie przed niewolą babilońską zbawienie w świetle wyraźnie eschatologicznym.”

<sup>30</sup> Obszerniej zostaną omówione zagadnienia związane ze współczesną dyskusją na temat „eschatologii” niżej.

<sup>31</sup> Zob. W i l d b e r g e r. *Jesajas Verständnis* s. 111-117. Fakt umieszczenia tzw. Apokalipsy Izajasza (Iz 24-27), zaliczanej do gatunków literackich „eschatologicznych” (por.

go pośrednika przyszłego zbawienia w tym procesie zostanie omówiona dalej. Dotychczasową rzeczywistość – przeszłą i teraźniejszą – oddziela od tego bliżej nie określonego okresu zbawczego sąd nad Izraelem i narodami obcymi, w wyniku którego zbawienia dozna jedynie „święta Reszta”<sup>32</sup>. W Księdze Izajasza zarówno „reszta”, jak i „dzień Jahwe”<sup>33</sup> służą jako wykładniki eschatologizacji biegu historii, choć nie mają one jeszcze późniejszego technicznego znaczenia eschatologicznego. Cały proces odbywa się jednak zasadniczo w obrębie historii i obecnego świata, choć głęboka przemiana zaczyna sięgać także potęg ponadświatowych. Sąd – przedstawiany chętnie jako dzień Jahwe – ma charakter definitywny, różny od dotychczasowych kar zsyłanych na naród. „Reszta” będzie narodem gruntownie i definitywnie oczyszczonym<sup>34</sup>, kierującym się „na wieki”<sup>35</sup> prawem i sprawiedliwością<sup>36</sup> pod panowaniem odrośli Dawidowej<sup>37</sup>.

---

L. A l o n s o - S c h ö k e l. *Poésie hébraïque*. DBS VIII 54), wśród wypowiedzi samego proroka świadczy również dobitnie, jak rozumiano później spojrzenie samego Izajasza.

<sup>32</sup> Por. U. S t e g m a n n. *Der Restgedanke dei Isaias*. BZ 13:1969 s. 161-186 (uważa pojęcie „reszty” w tym sensie raczej za późniejsze), a zwłaszcza P. Z e r a f a. *Il resto di Israele nei profeti preesilici*. Ang 49:1972 s. 3-29.

<sup>33</sup> Oprócz bibliografii cytowanej w kom. do 2, 12 por.: A. J. E v e r s o n. *The Days of Yahweh*. JBL 93:1974 s. 329-337; Y. H o f f m a n n. *The Day of the Lord as a Concept and a Term in the Prophetic Literature*. ZAW 93:1981. Należy zauważyć, że sam termin „jwm jhwh”, ewentualnie „(b)jwm hhw” (nawiązujący do niego) nie ma znaczenia „dnia ostatecznego”, ale pozostaje najczęściej mniej lub bardziej wyraźnie związany z historyczną interwencją Jahwe. Trudność stanowią tu nader częste interwencje redakcyjne, które później rozumiały te zwroty w sensie wyraźnie eschatologicznym, ewentualnie dodawały takie formuły (Iz 12, 1; 19, 16. 18 itd.; 24, 21; 25, 9; 26, 1; 27, 1. 2). Jest jednak przesadą uważać je za późniejsze i eschatologiczne we właściwym tego słowa znaczeniu (por. A. L e f è v r e. *L'expression 'en ce-jour-la' dans le livre d'Isaïe*. W: *Mél. A. Robert*. Paris 1955 s. 174-179). Por. też trafny osąd Wildbergera (*Jesajas Verständnis* s. 113, uw. 3) na temat zwrotu „b'hrjt hjmjm” u Iz 2, 2 (por. 2, 11. 17. 20 – „bjwm hhw”) oraz „jwm 'hrwn” (30, 8) i „('t) 'hrwn” (8, 23).

<sup>34</sup> Por. W i l d b e r g e r. *Jesajas Verständnis* s. 116.

<sup>35</sup> ST nie zna określenia na oznaczenie w „wieczności” we współczesnym tego słowa znaczeniu. Hebrajskie „'wlm” (E. J e n n i. *Das Wort 'ölām im A. T.* ZAW 64:1952 s. 197-248; 65:1953 s. 1-35) oznacza bardzo długi, praktycznie nieograniczony okres trwania, termin „'ēd” natomiast podkreśla jego ciągłość i trwałość (por. 30, 8). Późniejsza idea dwóch przeciwstawnych „'wlmjm” nie występuje jeszcze w Księdze Izajasza.

<sup>36</sup> Przymioty te są przypisywane działaniu Jahwe, Potomkowi Dawidowemu, oraz odnowionemu ludowi (zob. niżej). Por. E. N g u y e n - V a n - T h u. *De šedāqāh in libro Isaias*. Roma 1958; S. G r z y b e k. *Sprawiedliwość Boga w nauczaniu proroków Starego Testamentu*. RBL 12:1959 s. 433-451; H. H. S c h m i d. *Gerechtigkeit als Weltordnung*. Tübingen 1968.

<sup>37</sup> Zob. niżej o wypowiedziach mesjańskich Izajasza.



## II. IZRAEL A JAHWE

Izrael jest narodem w specjalny sposób związanym ze swym Bogiem Jahwe. Jest rzeczą godną uwagi, że relacja ta wynika przede wszystkim z powołania Abrahama, mocą którego „dom Jakuba” (por. 29, 22) stał się uprzywilejowanym dzieckiem Boga; prorok wydaje się ignorować całą tradycję związaną z wyjściem z Egiptu, pobytem na pustyni i przymierzem synaickim<sup>38</sup>, mimo że używa nader często form literackich postępowania sądowego o naruszenie zobowiązań wobec Jahwe. Dość wymowny jest obraz narodu w 1, 2 jako wychowanego starannie przez Boga dziecka, jednak zbuntowanego przeciw Niemu. Także alegoria narodu-winnicy (5, 1-7) podkreśla wszechstronną opiekę Boskiego Gospodarza, wybór i uprzywilejowaną sytuację przy jednoczesnej jej bezużyteczności. W specjalnej relacji do Jahwe pozostaje Jerozolima, a zwłaszcza święta jej góra Syjon (zob. wyżej, oraz określenia *bt s'jwn* – 1, 8; 10, 32 itd., *bt 'mj* – 22, 4). W Księdze Izajasza znajduje się ona często pod naciskiem nawałnicy narodów; historyczne reminiscencje najazdów asyryjskich mieszają się z dawnymi tradycjami związanymi z Syjonem<sup>39</sup>. Jahwe może się wprawdzie zwrócić także przeciw Syjonowi (por. poemat o Arielu, 29, 1-8), jednak już wkrótce występuje przeciw oblegającym go nieprzyjaciołom (29, 8, por. 31 4-9). Z drugiej strony Jerozolima oraz góra Syjon są ucieczką dla wszystkich uciśnionych (14, 32), miejscem, ku któremu spoglądają tęsknie obce narody, by szukać tam rady i schronienia (16, 1-5); w przyszłości ku niej będą ciągnęły wszystkie narody jako ośrodkowi nowego życia, pełnego pokoju (2, 2-5). Izajasz interesuje się również losem Samarii (28, 1-9), zapowiadając jej upadek, a jednocześnie ocalenie „reszty” (28, 8) mającej prowadzić życie pełne sprawiedliwości.

Jerozolima, Juda czy Efraim nie są dla Izajasza społecznościami wyłącznie religijnymi w rodzaju dawnej amfiktionii, lecz organizmami państwowymi zgodnymi ze strukturą ludu Bożego. Częściej niż inni prorocy wymienia on urzędni-

<sup>38</sup> Samo przymierze jest nader rzadko wymieniane u proroków VIII w. W Księdze Izajasza słowo „brjt” występuje poza 24, 5 („wieczne”) tylko w 28, 15. 18 i 33, 8 i nie nawiązuje do przymierza synaickiego. Może jednak 4, 5-6 nawiązuje formalnie do teofanii Jahwe spowitego obłokiem wśród grzmotu i błyskawic (por. Wj 19, 9. 18) w czasie wędrówki do Ziemi Obietnic. Nie jest jednak wykluczona zależność tradycyjna związana z Syjonem, na której Izajasz opiera się dość często.

<sup>39</sup> Zależność proroka od tych tradycji G. von Rad (*Die Botschaft der Propheten* 3. Aufl. Gütersloh 1977 s. 124) uważa za oczywistą, przytaczając m.in. Ps 46; 48, 6-7 i 76, 4. 7. Jednocześnie podkreśla (s. 124-125), że Izajasz opracował je w sposób samodzielny, na co wskazują dane geograficzne i aluzje historyczne prawdopodobnie związane z wydarzeniami lat 715/714 (por. 10, 27b-34; 17, 12-14).

ków i dygnitarzy państwowych<sup>40</sup> lub skarży się na rozkład porządku państwowego<sup>41</sup>. Zapowiadane przyszłe odnowienie zachowa te struktury (por. 1, 26).

Dla tak ukonstytuowanej społeczności Jahwe podstawową wartością jest Prawo Jahwe, oczywiście nie w technicznym, późniejszym sensie słowa *twrh*<sup>42</sup>, lecz w sensie gwarantowanej przez Boga sprawiedliwości i praworządności<sup>43</sup>. Jakikolwiek ich naruszenie pociąga za sobą naruszenie właściwej relacji do Boga – gwaranta sprawiedliwości. Ciągłe powracającym motywem karcących mów i gróźb prorockich są nadużycia sędziów i innych rzeczników Prawa na niekorzyść słabszych, ubogich i w ogóle ludzi pozbawionych skutecznej opieki prawa. Problematyka społeczna nurtuje nie tylko Izajasza<sup>44</sup>, ale i cały ruch prorocki szczególnie przed niewolą babilońską. Obok wyzysku trzeba tu wymienić bezwzględność w gromadzeniu bogactw i zdobywaniu wpływów, stronniczość w wydawaniu wyroków sądowych aż do rozlewu krwi włącznie<sup>45</sup>. Oczywiście katalog występków wymienianych przez Izajasza jest o wiele dłuższy. Obok nadużyć religijnych, takich jak bałwochwalstwo (2, 8, por. 1, 29), synkretyzm i praktyki magiczne nekromancja; (por. 2, 6 i 8, 19), prorok bezwzględnie piętnuje formalizm religijny, usiłujący połączyć występki z modlitwą (1, 11-15; 29, 13)<sup>46</sup> lub ukryć przewrotność okazałymi ofiarami czy obrzędami (1, 13-14), dalej – pychę (10, 15; 14, 12-14) i luksus życia (22, 13-14), pijaństwo (5, 11-12. 22; 28, 7-8), zepsucie wśród niewiast (3, 16-26; 32, 9). Temu wszystkiemu towarzyszy fałszywe poczucie bezpieczeństwa i bezkarności (28, 14-15), które wcale nie tają popełnianego bezprawia (3, 9).

<sup>40</sup> Por. von R a d, jw. s. 118 uw. 5. Wymienieni są np. sędziowie (1, 26; 3, 2), „przywódcy” (1, 10; 3, 6; 22, 3), zarządcy pałacu (22, 15), gubernatorzy (22, 15), doradcy (1, 23; 3, 3).

<sup>41</sup> Por. opis anarchii Iz 3, 1-5, gdzie górę biorą w kierowaniu sprawami publicznymi ludzie z marginesu społecznego.

<sup>42</sup> Dokładniej zob. J. J e n s e n. *The Use of tôra by Isaiah*. CBQ Monographic Series 3. Washington 1973; G. L i e d k e – C. P e t e r s e n. *tôrâh*. THAT II 1032-1043. U Iz słowo to występuje w: 1, 10; 5, 24; 8, 16. 20; (24, 5); 30, 9.

<sup>43</sup> Por. S c h m i d, jw.; E. W. D a w i e s. *Prophecy and Ethics : Isaiah and the Ethical Traditions of Israel*. Sheffield 1981.

<sup>44</sup> Por. S. H o l m - N i e l s e n. *Die Sozialkritik der Propheten*. W: *Denkender Glaube. Festschr. C. H. Ratschow*. Berlin 1975 s. 7-23.

<sup>45</sup> Por. B. V a w t e r. „Social Justice” in the Prophet Isaiah. Denver 1958; E. Z a - w i s z e w s k i. *Problemy społeczne w nauczaniu proroka Izajasza*. SPeP 1969 s. 121-142; M. S c h w a n t e s. *Das Recht der Armen*. Frankfurt a. M. 1977.

<sup>46</sup> Krytyka kultu bez należytego usposobienia wewnętrznego występuje dość wyraźnie również u proroków współczesnych Izajaszowi – por. Am 5, 21-24; Mi 6, 6-8. F. J. S t e n d e b a c h. *Kult-und Kultkritik im Alten Testament*. W: *Zum Thema : Kult und Liturgie*. Stuttgart 1972 s. 41-63; E. Z e n g e r. *Ritus und Rituskritik im Alten Testament*. Conc 14:1978 s. 93-98.

Cały naród wybrany, jego poszczególne warstwy i klasy znajdują się w stanie odwrócenia od Jahwe i buntu przeciw Jego Prawu. Odmowa posłuszeństwa, podporządkowania się ustalonemu przez Boga porządkowi religijnemu i etycznemu, ma w sobie coś przeciwnego naturze – jak ukazuje Iz 1, 2-3<sup>47</sup>. Nieposłuszeństwo, brak rozeznania etycznego i ogólnej orientacji religijnej w narodzie jest czymś niesłuchanym, jest zaprzeczeniem ustalonego porządku sięgającego nawet świata zwierzęcego (1, 3). Nie dziwi więc określenie narodu jako „narodu występnego” (*gwj ht'* , 1,4), opisanego następnie za pomocą niemal kompletnej terminologii grzechu w ST<sup>48</sup>. „Droga tego ludu” (8, 11) stała się drogą przewrotności: „wszyscy są bezbożni i niegodziwi, a każde usta mówią to, co nierozsądne” (9, 16b). Dzieje się tak w życiu prywatnym i publicznym, gdzie „każdy pożera ciało swojego bliźniego [...] Manasses Efraima, a Efraim Manassesa, obaj zaś razem zwracają się przeciw Judzie” (9, 19-20). Urzędnicy ustalają niegodziwe ustawy na szkodę ubogich, wdów i sierot (10, 1-2), przywódcy zwodzą lud (9, 15), nikt nie wyciąga wniosków z doraźnych kar zsyłanych przez Jahwe (9, 12). Te ostatnie nie są jedynie epizodami, a za obrazami 1, 5-8 tkwi smutna rzeczywistość Jerozolimy i kraju judzkiego w czasach Izajasza. Wszystko to jest następstwem całkowitego odwrócenia porządku religijno-moralnego (por. 5, 20).

Co więcej – prorok nie widzi żadnych oznak poprawy, a jedynie pełną cynizmu zuchwałość i zatwardziałość (5, 19). Słynny „nakaz zatwardziałości”, łączy się z wizją inauguracyjną i uroczystym udzieleniem misji prorockiej (6, 9-13)<sup>49</sup>, nie pozostawia żadnej wątpliwości co do bezpośrednich wyników działalności Izajasza. Jahwe bowiem w swoich niezgłębionych planach (por. Iz 9, 7) postanowił dotknąć kraj karą zniszczenia i zagłady poza niewielką resztą. Prorockie słowo Izajasza uczestniczy w realizacji „czynów” lub dzieł Bożych w sposób nader aktywny i twórczy; ono też jest w stanie wywołać analogiczny skutek w sercu człowieka<sup>50</sup>. Paradoksalne jest to, że skutkiem tym ma być właśnie zatwardziałość, czyli uporczywe odrzucanie zbawczego wołania Boga. Równie paradoksalna jest ufność proroka w Jahwe, który „zakrył swe oblicze” wobec narodu (8, 17). „Wieczne dziedzictwo” Izajasza na „dni przyszłe” (30,

<sup>47</sup> Por. H. W. Hoffmann. *Die Intention der Verkündigung Jesajas*. Berlin 1974 s. 82-86.

<sup>48</sup> Obok rdzenia „*h't'*” i „*'wn'*” występuje w 1, 4 „*mr'jm'*” (od *r'* ), por. „*pš'*” (1, 2. 28). Obszernie o terminologii grzechu w ST pisze E. Beaucamp, E. des Places, S. Lyonnet, *Péché*. DBS VII 407-567.

<sup>49</sup> O „nakazie zatwardziałości” zob. R. Kilian. *Der Verstockungsauftrag Jesajas*. W: *Bausteine biblischer Theologie*. Bonn 1977 s. 209-226, a zwłaszcza oryginalne spojrzenie nań, jakie daje von Rad, jw. s. 119-113.

<sup>50</sup> O dynamizmie słowa prorockiego zob. w jęz. polskim : L. Stachowiak. *Prorocy studyj słowa*, Katowice 1980 s. 148-152 (tam dalsza bibliografia), Por. też 55, 11.

8) przedstawia tę zatwardziałość jako zawinioną (30, 9-11) przez naród, choć z drugiej strony Bóg oczekuje nieustannie, by okazać mu łaskę (30, 18) i zainaugurować odnowienie (30, 19-26). Działalność prorocka Izajasza przebiega między świadomością zatwardziałości narodu uzewnętrznioną słowem Jahwe i potwierdzoną czynem Jego historii a nadzieją na zbawczą przyszłość. Dlatego też jego wezwania do nawrócenia kierują się do Jerozolimy i Judy wśród realizującego się sądu i gniewu Boga; myśl Księgi oscyluje nieustannie między obrazami karzącej ręki Jahwe<sup>51</sup> a nadzieją na przyszłe odnowienie „reszty”.

Zasadniczą intencję działalności prorockiej Izajasza współczesna krytyka różnie rozumie: jedni uważają proroka przede wszystkim za zwiastuna kary Bożej tak współczesnej, jak w przyszłości<sup>52</sup>, drudzy jako rzecznika zbawczej przyszłości odrodzonego narodu Jahwe<sup>53</sup>, jeszcze inni – o wiele trafniej – rozumieją go jako proroka wzywającego do nawrócenia i decyzji za Jahwe, co może być punktem wyjścia oczekiwań przyszłego odnowienia<sup>54</sup>. Według tych ostatnich Izajasz swoje zadanie widzi w niestrudzonym wyzwaniu słuchaczy do aktualnego postępowania zgodnego z wolą Jahwe. O przyszłości zaś mówi, by tym pełniej kształtować teraźniejszość; zapowiedzi kary mają spełniać rolę gróźb będących w stanie nakłonić naród do nawrócenia<sup>55</sup> (por. 1, 10-17; 2, 6-22 itd.)<sup>56</sup>. Nie wydaje się natomiast, by u Izajasza dokonana się ewolucja, a raczej rewolucja poglądów na możliwość nawrócenia narodu w wyniku wydarzeń roku 701. Wtedy miałby rzekomo Izajasz dojść do przekonania, że naród (który wówczas odrzucił ostatnią, najbardziej dogodną szansę nawrócenia) nie jest zdolny do powrotu do Jahwe, wobec czego pozostaje dlań jedynie kara Jahwe<sup>57</sup>. Ani 22, 1-14 (mimo zbyt surowej oceny ww. 13-14), ani 29, 9-10

---

<sup>51</sup> Por. R. V. G. T a s k e r. *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*. London 1951 i P. H. K e l l e y. *Judgment and Redemption in Isaiah*. Nashville 1968.

<sup>52</sup> Zob. H. W. W o l f f. *Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche*. W: *Gesammelte Studien zum A. T.* München 1964 s. 9-35; C. W e s t e r m a n n. *Grundformen prophetischer Rede*. 2. Aufl. München 1964.

<sup>53</sup> Tak zwłaszcza uważa wielu dawniejszych egzegetów katolickich.

<sup>54</sup> To ujęcie reprezentuje w swej rozprawie doktorskiej Hoffmann (*Die Intention*) na podstawie szerszych poglądów literackich i teologicznych G. Fohrera.

<sup>55</sup> Tamże s. 37.

<sup>56</sup> Dalsze teksty stanowiące podstawę do bardziej szczegółowej argumentacji wymienia H o f f m a n n, *Die Intention* s. 39.

<sup>57</sup> Jest to bodaj najślabszy punkt argumentacji Hoffmanna (syntetycznie s. 58-59). Inne punkty widzenia, których nie możemy tu przedstawić szczegółowo, reprezentują: J. F i c h t n e r. *Die „Umkehrung“ in der prophetischen Botschaft. Eine Studie zu dem Verhältnis zwischen Schuld und Gericht in der Verkündigung Jesajas*. ThLZ 78:1953 s. 159-166; G. S a u e r. *Die Umkehrforderung in der Verkündigung Jesajas*. W: *Festschr. W. Eichrodt*. Zürich 1970 s. 277-295.

(nawiązujące do „nakazu zatwardziałości”, 6, 9-10) nie mogą stanowić decydującego argumentu przekreślającego zbawcze oczekiwania proroka.

Obok porzucenia omówionych poprzednio nagannych postaw religijno-moralnych (por. 1, 16c-17a: „zaniechajcie złego postępowania, a nauczcie się czynić dobrze!”) warunkami nawrócenia są przede wszystkim: negatywnie – porzucenie wszelkich gwarancji ludzkich i doczesnych, pozytywnie – pełna wiara i ufność w Jahwe i Jego kierownictwo.

Zdystansowanie się od gwarancji ludzkich jako postulat nawrócenia i posłuszeństwa wobec Jahwe występuje szczególnie w interwencjach „politycznych” Izajasza. W 7, 1-7 Achaz musi się zdecydować, czy chce opierać się na wskazówkach Jahwe, jak należy zachować się w pozornie trudnej sytuacji politycznej, czy też pójść za głosem własnych kalkulacji lub kierować się planami doradców. Nie jest bynajmniej przypadkiem, że słowo Izajasza kończy się zapewnieniem: „Jeśli nie uwierzycie – nie przetrwacie” (7, 9c). Iz 14, 32 podaje odpowiedź, jaką ma udzielić Ezechiasz posłom filistyńskim zabiegającym o przystąpienie Judy do koalicji: całe zaufanie należy pokładać w Syjonie, który Jahwe ustanowił dla swego narodu (por. podobnie o etiopsko-judzkich kontaktach – 18, 1-7). Jeszcze dobitniejszą krytykę polityki przymierzy politycznych (z Egiptem) zawiera Iz 30, 1-5 i 31, 1-3. Prorok wskazuje, jak zawodne są tego rodzaju poczynania i jakie są ich katastrofalne skutki.

Jedynie możliwą postawą w aktualnej sytuacji politycznej, jedynie właściwym odnalezieniem swej roli w pełnej napięć terażniejszości jest – zdaniem Izajasza – postawa wiary. Oznacza ona pozostawienie Bogu inicjatywy działania i pola działania poprzez rezygnację z poczynañ podejmowanych własnym autorytetem lub przy pomocy czysto ludzkiej. Jeżeli Izajasz zaleca Achazowi zachować spokój (7, 4), nie jest to echem rzekomo „kwietystycznej” polityki proroka, lecz jedynie właściwym sposobem zachowania się człowieka, który Bogu z całą ufnością pozostawia rozwiązanie trudnej – mówiąc po ludzku – sytuacji<sup>58</sup>. Dobitnie określi to 30, 15: jedynie nawrócenie i spokój zapewniają wybawienie oraz bezpieczeństwo, stając się źródłem siły człowieka prawdziwie wierzącego. Innymi słowami – wiara domaga się by – zamiast na bezpieczeństwo płynące z ludzkich sił – zdać się na potężniejszą siłę Jahwe i od niej oczekiwać rozwiązań wśród napięć i niepewności terażniejszości. Przedmiotem tej wiary jest zbawcze – lub lepiej – wybawiające działanie Boga w przyszłości bezpośredniej i dalszej. Kto potrafi swoją egzystencję, jej gwarancję, tu właśnie

---

<sup>58</sup> Por. von R a d, jw. s. 127-128; H o f f m a n n, *Die Intention* s. 62-63. Teza C. A. Kellera (*Das quietistische Element in der Botschaft des Jesaja*. ThZ 11:1955 s. 81-97) przedstawiająca proroka jako zwolennika kwietyzmu (zwłaszcza politycznego) nie zyskała aprobaty krytyki.

umieścić, dozna wybawienia<sup>59</sup>. Księga Izajasza określa niekiedy taką postawę jako „patrzenie” lub „spoglądanie” na Jahwe, a karcące mowy zarzucają jej brak u słuchaczy (por. np. 5, 12). Jedną z ostatnich mów Izajasza opisuje liczne prace podejmowane w obliczu oblężenia stolicy przez Senacheryba, ale nie znajduje wśród zgiełku wojennego ufnej myśli wzniesionej ku Bogu (22, 9-13).

### III. WIZJA PRZYSZŁEGO ODNOWIENIA; „ODROŚL DAWIDOWA”

Stan buntu i odmowy posłuszeństwa wobec wskazań Jahwe nie prowadzi proroka do przekreślenia zasadniczej sytuacji zbawczej narodu. Ale Izajasz nie widzi jej w teraźniejszości, lecz w zbawczej przyszłości Bożej<sup>60</sup>. Co prawda rdzeń *jš* <sup>61</sup>nie należy do najczęstszych w wypowiedziach Izajasza, ale jego oczekiwanie przyszłego, radykalnego odnowienia<sup>62</sup> jako dzieła zbawczej interwencji Bożej nie może ulegać wątpliwości. Autorem jej i Realizatorem jest Jahwe, którego plany obejmują zarówno teraźniejszy bieg historii, jak i przyszłość (zob. wyżej § 1). Oznacza ona wszechstronne odnowienie, ale nie całkowitą dewaluację dotychczasowych obietnic i instytucji. Zbawcze oczekiwania Izajasz wiąże z Syjonem, świętą górą Jahwe w Jerozolimie<sup>63</sup>, oraz z królewską linią Dawida, posiadającą obietnicę wiecznego trwania (por. 2 Sm 7, 5-16).

<sup>59</sup> Izajasz jako jedyny z proroków używa rdzenia „'mn” w hif. na oznaczenie takiej postawy („h'mjn”) : 7,9 i 28, 16. A. Jepsen ( 'mn, TWAT I 320-333) przedstawia całą gamę poglądów na znaczenie tej formy rdzenia (s. 320), a 7, 9 rozumie w sensie „Geborgensein in der Verheissung seines Gottes”. W każdym razie słowo to wyraża trwałość i bezkompromisowość postawy wiary (podstawowe znaczenie rdzenia „'mn”) Por. t a k ż e: V i r g u l i n. *La fede nella profezia d' Isaia*. Milano 1961; G. S e g a l l a. *La fede come opzione fondamentale in Isaia e Giovanni*. StPatr 15:1968 s. 355-381; H. W i l d b e r g e r. „Glauben” im Alten Testament. ZThK 65:1968 s. 129-159; F. M o n t a g n i n i. *La fede nel profeta Isaia*. ParVi 16:1971 s. 176-184; Ch. H a r d m e i e r. *Gesichts punkte pragmatischer Erzähltextanalyse*. „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht” – ein Glaubensappel an schwankende Anhänger Jesajas. WoDie 15:1979 s. 33-54.

<sup>60</sup> Por. H. J. H e r m i s s o n. *Zukunftserwartung und Gegenwartskritik in der Verkündigung Jesajas*. EvTh 33:1973 s. 54-77.

<sup>61</sup> C. J. F i l t e a u. *La racine yš' . Une expression du salut dans l'Ancien Testament hebraïque*. LPhTh 37:1981 s. 137-157.

<sup>62</sup> Por. J. B r i g h t. *Covenant and Promise. The Future in the Preaching of the Preexilic Prophets*. Philadelphia–London 1976 s. 94-110.

<sup>63</sup> Pod tym względem różni się on od współczesnych zbawczych oczekiwań Micheasza, który zapowiada także przyjście Potomka Dawidowego (nie „króla”), ale łączy go z kolebką dynastii, Betleem, podczas gdy Syjon będzie zaorany jak pole, a Jerozolima stanie się rumowiskiem (3, 12, tekst ten cytuje Jr 26, 18-19 sto lat później).

O Syjonie jako ostoi zbawienia była już mowa. Jego rola w odnowionej przyszłości zasługuje jednak na specjalną wzmiankę, tym bardziej że wydaje się nawiązywać do tradycyjnych oczekiwań, dobrze znanych (w niemal identycznej postaci) Micheaszowi (4, 1-4) i Izajaszowi (2, 2-5)<sup>64</sup>. Syjon staje się tu nie tylko zbawczym centrum dla wybranego narodu, ale również dla narodów pogańskich, które będą napływały ku niemu *b'hrjt hjmjm* („po upływie dni”, czyli w dalszej, niekoniecznie eschatologicznej przyszłości). Ten właśnie eksponowany uniwersalizm zbawienia na Syjonie<sup>65</sup> jest najczęstszym punktem wyjścia dyskusji nad Izajaszową autentycznością tej myśli. Pozostawiając bardziej techniczne i literackie szczegóły dyskusji do omówienia w komentarzach, należy tu stwierdzić, że choć dzisiejsza postać proroctwa jest owocem pracy redakcyjnej, sama idea powszechnego pokoju i pomyślności związanej z Syjonem nie jest w czasach Izajasza wykluczona<sup>66</sup>. Może nawiązuje ona do atmosfery, jaka panowała niegdyś na dworze Dawida i Salomona; tradycji tej Izajasz nadałby konkretną postać, wcielając ją do swej koncepcji o uniwersalnych rządach Boga w historii<sup>67</sup>. Nie jest wykluczone, że H. Cazelles<sup>68</sup> ma rację uważając, iż pierwotnie prorok zwracał się do pokoleń północnych, by uznały zbawczą obecność Boga na Syjonie, następnie zaś (prawdopodobnie w czasach Deuterioizajasza) redakcja objęłaby wypowiedzią Judę i Jerozolimę jako „dom Jakuba” (dodając przy tej sposobności tytuł 2, 1) oraz wzywając wszystkie narody do podporządkowania się Jahwe. Niepodobna rozstrzygnąć z pewnością, czy uniwersalizm w jakiegokolwiek postaci sięga wypowiedzi samego Izajasza. Cokolwiek należałoby o tym sądzić, tradycja chrześcijańska widziała w tej zapowiedzi aluzję do mesjańskiego królestwa pokoju<sup>69</sup>. Związek literacki czy

<sup>64</sup> Por. M. D e l c o r. *Sion, centre universel. Is 2, 1-5*, AssSeign 2:1969 nr 5 s. 6-11; A. D e i s s l e r. *Die Völkerwallfahrt zum Zion*. BiLeb 11:1970 s. 295-299; J. Becker (*Isaias – der Prophet und sein Buch*. Stuttgart 1968 s. 47-48. 55) podejrzewa, że chodzi o tego samego redaktora (redaktorów?) obu ksiąg.

<sup>65</sup> O dociekaniach na ten temat pisze: B. W o d e c k i. *Stan badań nad uniwersalizmem religijnym księgi Izajasza*. STV 12:1974 nr 2 s. 209-233; t e n ż e. *Uniwersalizm zbawczy w księdze Proroka Izajasza*. W: *W służbie Słowa Bożego*. Płock 1978 s. 19-36.

<sup>66</sup> Większość egzegetów zajmuje w tej sprawie stanowisko niezdecydowane, inni wyrażają pewne wątpliwości bazujące na późniejszym rozwoju tej myśli. Niektórzy egzegeci przypisują jej częściowo Izajaszowi; np. W. Zimmerli (*Grundriss der alttestamentlichen Theologie*. Stuttgart 1972 s. 172) stwierdza, że autorstwo tej myśli jest u obu proroków (Iz i Mi) niepewne, ale dodaje, że można sobie je lepiej wyobrazić u Izajasza niż u Micheasza.

<sup>67</sup> Tak H. J u n k e r. *Sancta Civitas Jerusalem Nova. Eine formkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie zu Is 2*. W: *Ekklesia. Festschr. M. Wehr*. Trier 1962 s. 17-33 (tutaj s. 28-29).

<sup>68</sup> *Qui aurait visé, à l'origine, Isaie II, 2-5?* VT 30:1980 s. 409-420.

<sup>69</sup> W jęz. polskim na ten temat zob. S. G r z y b e k. *Mesjańskie królestwo pokoju na*

tradycyjny między Iz 2, 2-5 a zapowiedzią nadejścia „Księcia Pokoju” (9, 5) i Gałązki z pnia Jessego (11, 1) nie jest oczywisty; co najwyżej można wskazać na myśl o przyszłym pokoju<sup>70</sup>.

O wiele bardziej jest rozwinięta myśl, a raczej wizja przyszłości związana z królestwem Dawidowym, a w każdym razie z jego linią. Określenia „wizja” nie należy rozumieć w sensie technicznym. Chce ono przedstawić w przybliżeniu literacki charakter wypowiedzi prorockich dotyczących idealnego Władcy Dawidowego czasów przyszłych. Nie mają one zwykłych formuł prorockich wprowadzających, toteż wydaje się, że chodzi – zwłaszcza w 8, 23-9, 6 i 11, 1-9 – o gatunek literacki zbliżony do opisu wizji przyszłości<sup>71</sup>.

Jednocześnie obie relacje, a tym bardziej trzecia, 7, 10-16, związane są nierozdzielnie z historią narodu wybranego i to – jak się wydaje – z wydarzeniami współczesnymi prorokowi. Ani bieg wypadków politycznych na ówczesnym Wschodzie, ani poczynania władców judzkich (nie mówiąc już o izraelskich sprzed upadku Samarii) nie budziły nadziei na pomyślną przyszłość. Ekspansja asyryjska zataczała coraz to szersze kręgi i zbliżała się nieuchronnie do Judy i Jerozolimy, władcy na tronie Dawidowym nie stali na wysokości zadania (ani Achaz, ani nawet Ezechiasz), szukając ratunku w środkach ludzkich, a nie w Jahwe. W tej sytuacji inicjatywę przyszłego odnowienia podejmuje sam Jahwe. Izajasz, Jego prorok i reprezentant, roztacza obraz Jahwe wskazując jaka jest ostoja wiary i nadziei ludu wybranego.

Za taką ostoję nie mógł prorok uważać żadnego z aktualnych władców linii Dawida, krytycznie ocenianych w wielu ówczesnych kołach judzkich. Izajasz daje temu wyraz, stosując obraz obumarłego pnia i odrośli, związanej nawet nie z imieniem wielkiego króla izraelskiego Dawida, ale jego ojca Jessego. Choć Jahwe dezaprobuje poczynania aktualnych przedstawicieli tej linii, pozostaje jednak wierny swym poprzednim, bezwarunkowym obietnicom. Przy całej swej oryginalności<sup>72</sup> zapowiedź Izajasza tkwi w konwencjach sakralnej monarchii izraelskiej. Chodzi tu zwłaszcza o intronizację królewską, a może także o cere-

---

*Syjonie*. RBL 9:1956 s. 227-243. Na temat tego proroctwa (bez specjalnego eksponowania charakteru mesjańskiego) pisze także J. S y n o w i e c. *Jerozolima stolicą uniwersalnego królestwa Jahwe*. Mi 4, 1-4; Iz 2, 2-4. W: *Królestwo Boże w Piśmie św.* Lublin 1976 s. 17-34.

<sup>70</sup> Por. np. H. H. S c h m i d. *Šalôm. Frieden im Alten Orient und im Alten Testament*. Stuttgart 1971 s. 88-90. Inaczej E. T e s t a. *L'Emmanuele e la Santa Sion*. SFr 25:1975 s. 171-192.

<sup>71</sup> G. von Rad (jw. s. 138) przypuszcza, że chodziło o wypowiedzi dla węższego kręgu zwolenników proroka. Wskazywałby na to nie tylko brak formalnego określenia słów jako „dbr jhwh” („n`m jhwh”) – zresztą nie zawsze obecnego – ale nadto brak określonych adresatów zapowiedzi. Z punktu widzenia krytyczno-literackiego wzmiankowane teksty uważa za unikalne.

<sup>72</sup> Zwraca na nią uwagę von Rad (jw. s. 136-138). Dotyczy to zwłaszcza wymienionych w 11, 3b-5 przymiotów duchowych.



moniał proklamacji narodzenia potomka Dawidowego, znanego bardziej z pozabiblijnej literatury starowschodniej niż z Ksiąg biblijnych<sup>73</sup>; jedynie Psalm (2; 72; 101; 110) zawierają wiele aluzji do poszczególnych punktów ceremoniału (proklamacja „synostwa Bożego”, przekazanie berła – Ps 2, 7; 110, 1–2) i zapowiedź szczęśliwego panowania oraz jego zasady (Ps 72; 101), które można odnaleźć w zapowiedzi Iz 8, 23–9, 6. Mający się narodzić „chłopiec” i „syn” jest w każdym razie znakiem zbawczej obecności Boga wśród narodu. Motyw ten łączy Iz 8, 23–9, 6 z inną doniosłą, choć jeszcze bardziej kontrowersyjną wypowiedzią Iz 7, 10–16. W przeciwieństwie do małodusznego Achaza, opornego na wymowę nakazów Bożych, nowy idealny Władca zainauguruje przyszły okres pomyślności na wzór warunków panujących w ogrodzie Eden (11, 6–9; 7, 15?). Autorem tej wielkiej przemiany będzie sam Jahwe, ale w realizacji swego „planu” posłuży się związaną z dynastią Dawidową *’lmh* (młodą niewiastą, LXX i tradycja chrześcijańska: Dziewicą), w przeciwieństwie do Achaza pełną wiary, gotowości do pełnienia woli Bożej i posłuszeństwa<sup>74</sup>.

Obraz idealnego Potomka Dawida uzupełnia Iz 11, 1–9, pisany – jak się wydaje – w nieco innych okolicznościach historycznych niż 8, 23–9, 5<sup>75</sup>. Ciekawe i charakterystyczne, że i ten tekst unika określenia *melek* dla przyszłego Władcy, opisując go jako *hoṭēr miggēza’ jišāj* (paralelne *nēser*); może jest to echo kryzysu królewskiej dynastii Dawidowej albo też dawniejszego dystansu do godności królewskiej w stylu orientalnym (zob. wyżej § 1)<sup>76</sup>. Pojawienie się wielkiego Potomka poprzedza (jak w 7, 10–17) sąd, po którym nastąpi gruntowne odnowienie. Panujący będzie charyzmatykiem na wzór wielkich postaci wczesnej historii Izraela wyposażonym w pełnię duchowych przymiotów (11, 2); uzdolnią go one do sprawowania w sposób idealny rządów nad narodem (o sądzieńiu sprawiedliwym ubogich – 11, 3–5, por. 9, 7). Jako skutek przyniesie

<sup>73</sup> Chodzi szczególnie o egipski rytuał królewski, przepojony jednak skojarzeniami mitologicznymi. Wildberger (*Jesaja 1-12* s. 378) pisze jednak: „Na temat dystansu zapowiedzi Izajasza od tych wysoce mitologicznych tekstów nie warto tracić słowa”. Zob. też uwagi H. J. Krausa (*Psalmen 1-59*. 5. Aufl. Neukirchen 1978 s. 147-148 i *Psalmen 60-150* s. 932), który przytacza paralele mezopotamskie.

<sup>74</sup> Por. N. F ü g l i s t e r. *Der königliche Heilsmittler*. MySal. III, 1 s. 116-121, zwłaszcza s. 118.

<sup>75</sup> Jasne i jednoznaczne są jedynie okoliczności wypowiedzenia prorocтва Iz 7, 10-16 (wojna syroefraimska). Iz 8, 23 – 9, 6 pochodzi prawdopodobnie z okresu nieco późniejszego, po aneksji Tiglatpilesera III wielkich obszarów państwa północnego, choć możliwa jest też data po upadku Samarii (721); 11, 1-9 najtrudniej jest określić chronologicznie. Zarówno u Iz 9, jak Iz 11 należy się liczyć z wtórną interpretacją, co w tekstach tego rodzaju jest aż nadto zrozumiałe.

<sup>76</sup> Por. W. H. S c h m i d t. *Kritik am Königtum*. W: *Probleme biblischer Theologie*. *Festschr. G. von Rad*. München 1974 s. 440-461.

to nie tylko atmosferę sprawiedliwości i poznania Boga, ale i pełnię pokoju, przypominającą idealne warunki z ogrodu Eden (Rdz 2, 8-25)<sup>77</sup>.

Szeroko dyskutowany w egzegezie współczesnej mesjański charakter tych zapowiedzi<sup>78</sup> zależy w znacznym stopniu od sensu określenia „mesjański”, pojmowanego bardzo różnie przez współczesną krytykę. Wyraz *māšîaḥ* (Pomazaniec, Mesjasz) nie występuje u Izajasza wcale (por. jedynie w innym kontekście 45, 1), nie zna go też pozostała literatura prorocka. Chodzi jednak o to, czy w przedstawionych tekstach można stwierdzić elementy istotne łączone z tym późniejszym technicznym określeniem? Bez wątplenia Izajasz chce przedstawić przyszłą postać zbawczą związaną z królewską linią Dawida, która zainauguruje zupełnie nowy okres życia narodu wybranego. Czyni to w sposób przyjęty w tradycjach sakralno-królewskich, obejmujących również namaszczenie, co czyni władcę *mšjḥ jhwh*<sup>79</sup>. Izajasz nie podjął tego momentu rytuału królewskiego, ale przedstawił inne istotne jego cechy<sup>80</sup>, które pozwalają zastosować do jego wypowiedzi późniejsze określenie „mesjański”. Współczesna krytyka odnosi się wprawdzie do tego dość sceptycznie, chcąc mówić jedynie

<sup>77</sup> Por. F ü g l i s t e r, jw. s. 120.

<sup>78</sup> Na ten temat istnieje obszerna literatura. Oprócz prac przytaczanych wyżej por. inne reprezentujące różne poglądy (podaje je kom. do wymienionych miejsc): H. J u n k e r. *Ursprung und Grundzüge des Messiasbildes bei Isajas*. TThZ 66:1957 s. 193-207; H. R e n a r d. *Le messianisme dans la première partie du livre d'Isaïe*. W: *Sacra Pagina I*. Paris–Gembloux 1959 s. 398-407; R. K o c h. *La théologie de l'Esprit de Yahvé dans livre d'Isaïe*. Tamże s. 419-433; O. L o r e t z. *Der Glaube des Propheten Isaïa an das Gottesreich. II. Der Glaube an Messias*. ZKTh 82:1960 s. 159-181; J. P o n t h o t. *Isaïe, prophète de l'esperance messianique*. AssSeign 2:1962 s. 25-43; S. H e r r m a n n. *Die prophetische Heilserwartungen im Alten Testament*. Stuttgart 1965 s. 137-140; M. R e h m. *Der königliche Messias im Licht der Immanuel– Weissagungen des Buches Jesaja*. Kevelaer 1968 s. 185-234; W. H. S c h m i d t. *Die Ohnmacht des Messias. Zur Ueberlieferungsgeschichte der messianischen Weissagungen im Alten Testament*. KD 15:1969 s. 18-34; K. S e y b o l d. *Das davidische königtum im Zeugnis der Propheten*. Göttingen 1972; F. M o n t a g n i n i. *Aspetti dell attesa nel libro di Isaia*. ParVi 17:1972 s. 419-432; O. H. S t e c k. *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. Psalmen-Jesaja-Deuterjesaja*. Zürich 1972; K. W. W h i t e l a m. *The just King. Monarchial judicial Authority in Anciant Israel*. Sheffield 1979; B. W o d e c k i. *Wyposażenie duchowe Mesjasza według Iz 11, 1-5*. RBL 34:1981 s. 88-97.

<sup>79</sup> Ten sam proces namaszczenia władców jest opisywany nader często w ST; np. 1 Sm 9, 16; 10, 1; 15, 1. 17 (o Saulu); 1 Sm 16, 13; 2 Sm 2, 4. 7; 3, 39; 5, 3. 17 itd. (o Dawidzie); 1 Krl 1, 34. 39. 45 itd. (o Salomonie); 1 Krl 19, 16 (o Jehu); 2 Krl 11, 12 (o Joaszu); 2 Krl 23, 30 (o Joachazie). Także tytuł „pomazaniec Jahwe” nie należy do zbyt rzadkich (np. 1 Sm 24, 7. 11; 26, 9. 11. 16. 23; 2Sm 1, 14. 16; 19, 22; 23, 1; 2 Krn 6, 42; Lm 4, 20, także bez określonego podmiotu 1 Sm 2, 10. 35; 2 Sm 22, 51; Ha 3, 13; Ps 2, 2; 20, 7; 28, 8 itd.) Natomiast tytuł „*mšjḥ*” („Pomazaniec”) użyty w znaczeniu „Mesjasz” – nie występuje w Biblii ST. Por. J. B e c k e r. *Messiaserwartung im A. T.* Stuttgart 1977 s. 37-38.

<sup>80</sup> Zob. niżej kom. do 8, 23-9, 6 i 11, 1-5.

o „mesjańskim” charakterze w najszerszym tego słowa znaczeniu, opiera się jednak w znacznym stopniu na założeniach (hipotetycznych) literackich i redakcyjnych. Przedstawiciel krytyki katolickiej ostatnich lat J. Becker ocenia trzy omówione wypowiedzi Izajasza dość radykalnie<sup>81</sup>, mianowicie jako kompozycje związane z wstąpieniem na tron aktualnego władcy Dawidowego; prorok występowałby w ramach obrzędów legitymacyjnych nowego władcy. Ten radykalny pogląd, w dużej mierze zależy od S. Mowinkela<sup>82</sup>, który zaprzeczał istnieniu mesjanizmu przed niewolą babilońską, nie zyskał jednak w egzegezie katolickiej powszechnej aprobaty. Nie przekonuje też apologetyczne rozróżnienie tego autora między „obiektywną ekonomią zbawczą Boga” mówiącą o wypełnieniu się mesjańskim a intencją autora mającą na uwadze jedynie wydarzenia i postacię współczesne Izajaszowi<sup>83</sup>. O wiele bardziej należy ocenić teksty Izajasza jako pierwsze nader ważne ogniwo oczekiwań zbawczych, mianowicie postaci charyzmatycznej Panującego z pnia Dawidowego, które zostaną później rozwinięte i skonkretyzowane w oczekiwaniach zwanych „mesjańskimi”. Nie będzie to jedyny kierunek tych oczekiwań: oprócz królewskiej „linii” Dawidowej, najważniejszej, znana jest linia „prorocka” i „kapłańska” oczekiwanych pośredników zbawienia<sup>84</sup>, której jednak Izajasz jeszcze nie reprezentuje.

Dla chrześcijańskiego zrozumienia tekstów Izajasza ważne jest to, że wypełniły się one na osobie Jezusa Chrystusa, Potomka Dawidowego, który zainaugurował zapowiadany przez proroka okres odnowienia – królestwo Boże obejmuje wszystkie narody. Początek działalności Jezusa z Nazaretu opisuje Mt 4, 15-16 jako wypełnienie się zapowiedzi Iz 8, 23 –9, 1<sup>85</sup>; Jego narodzenie stanowi realizację zapowiedzi 7, 14 (por. Mt 1, 22-23) o Dziewicy, która swoim „ja” stanowi doskonałe przeciwieństwo niewierności Achaza, a jako związana – w bliżej nieokreślony sposób – z pokoleniem Dawida zasługuje w pełni na tytuł „matki Pana” por. Łk 1, 43). Ewangelici widzą ścisłą analogię między postawą słuchaczy Jezusa, głoszącego królestwo Boże zainaugurowane na ziemi, a niewiarą Judejczyków współczesnych Izajaszowi. Mesjańskie słowo mocy wydaje się spełniać analogiczną rolę, jak *dbar jhwh* głoszone przez proroka Starego Przymierza ponad siedemset lat wcześniej: spowodować zawinioną zatwardziałość jednych, dla drugich zaś być drogą do pojęcia tajemnicy królestwa nie-

<sup>81</sup> *Messiaserwartung* s. 38-41; *t e n ż e. Isaias* s. 22-31.

<sup>82</sup> *He that cometh*. Oxford 1959 s. 102-110 (uważa tekst za późniejszy).

<sup>83</sup> Por. Becker. *Isaias* s. 26 uw. 43.

<sup>84</sup> Omawia je syntetycznie F ü g l i s t e r, *jw.* s. 134-177.

<sup>85</sup> Na temat tego cytatu zob. J. H o m e r s k i. *Ewangelia według św. Mateusza*. Poznań 1979 s. 117-118.

bieskiego, do którego Jezus jest drogą<sup>86</sup>. Jak głęboko odczuwano zbawczo-histeryczny związek między Iz 6, 9-10 w pierwszej i drugiej generacji chrześcijańskiej, świadczy najlepiej fakt, że św. Paweł<sup>87</sup> i św. Jan<sup>88</sup> zgodnie uważają niewiarę Żydów wobec Ewangelii jako zbawczo-histeryczną konsekwencję niezgłębionych planów Bożych, wyrażonych zwyczajem semickim w sensie zależności bezpośrednio przyczynowej<sup>89</sup>.

Uznając i pozdrawiając Jezusa z Nazaretu jako syna Dawida<sup>90</sup>, ci którzy w Niego uwierzyli, widzieli w Jego wystąpieniu nie tylko konsekwencję ogólnego zbawczego działania Boga w historii<sup>91</sup>. O wiele bardziej przyjęli Go jako wielką postać zapowiedzianą przez jerozolimskiego proroka współczesnej jemu dynastii Dawidowej. Uznali w Nim „Księcia Pokoju”, „pełnego mocy Boga” (Iz 9, 5), na którym spoczął „Duch wiedzy i bojaźni Jahwe” (11, 2), opiekuna ubogich (11, 4), rzecznika „prawa i sprawiedliwości” (9, 6; 11, 4-5), prawdziwie wielkiego Potomka Dawida (por. Łk 1, 32).

---

<sup>86</sup> Mk 4, 12 (Mt 13, 14-15; Łk 8, 9) w kontekście „tajemnicy Królestwa Bożego”, przedstawianego w przypowieściach. Dobry komentarz do tego tekstu daje H. L a n g k a m m e r. *Ewangelia według św. Marka*. Poznań 1977 s. 142-143.

<sup>87</sup> W kontekście dyskusji z Żydami rzymskimi, których zaprosił do siebie do miejsca uwięzienia i przekonywał o Jezusie Chrystusie z dość różnym skutkiem – por. Dz 28, 26.

<sup>88</sup> Por. J 12, 39-41, gdzie podsumowuje on działalność publiczną Jezusa i pragnie wyjaśnić tło niewiary Żydów. Godny uwagi jest fakt, że Ewangelista wydaje się odnosić całą wizję inauguracyjną Iz 6, 1-10 do Chrystusa (por. 12, 41). Obszerniej zob. L. S t a c h o w i a k. *Ewangelia według św. Jana*. Poznań 1975 s. 294-295.

<sup>89</sup> Teksty te (a zwłaszcza synoptyczne) omawia J. G n i l k a. *Die Verstockung Israels. Isaias 6, 9-10 in der Theologie der Synoptiker*. München 1961. Ogólniej zob. E. D. F r e e d. *Old Testament Quotations in the Gospel of John*. Leiden 1965 s. 85.

<sup>90</sup> Por. F. H a h n. *Christliche Hoheitstitel*. Göttingen 1964 s. 248-249.

<sup>91</sup> Tak wydaje się ujmować istotę mesjańskiego oczekiwania przytaczany już kilkakrotnie J. Becker. W monografii *Messiaserwartung im A. T.* (s. 90) pisze: „Messianische Heilserwartung ist nicht eine Angelegenheit vereinzelter prophetischer Verkündigung, sondern der Geschichte Israels”. Ogólniej zob. także: F. B. M e y e r. *Christ in Isaiah*. London 1970.

---

THE RELIGIOUS AND THEOLOGICAL THOUGHT  
IN THE BOOK OF ISAIAH 1-39

S u m m a r y

The paper concentrates around three religious and theological problems which occur in Is 1-39, i.e. the conception of God, the relation between Israel and Jahve, and the idea of the future regeneration. The source of Isaiah's conception of God is the prophet's experience of the existence and salvatory will of Jahve within the frameworks of the prophetic revelation. The most important attributes of Jahve's will are: holiness, royal dignity and undivided sovereignty over the world.

Israel appears in Is as a nation particularly linked with God. This relation has its roots in the calling of Abraham. The basic value for the nation is the Law by means of which God grants justice and law and order. Hence the prophet reprobates and reprimands Israel for trespassing the Law both in the religious and social sphere, and he calls on to them to repent and entirely stand for Jahve.

The foundation of a multi-faceted regeneration which is going to take place is, according to Isaiah, the hitherto promises and institutions made by God. Salvatory expectation is linked especially with Zion and the royal branch of David. The ideal Descendant of David as a future salvatory figure bears the characteristics which may later be termed as „messianic”.

*Translated by Jan Kłos*