

KS. LECH STACHOWIAK

GROŹBY TRITOIZAJASZA DLA ODSTĘPCÓW I OBIETNICE DLA GORLIWYCH (Iz 65, 1-25)

Kończącą część Tritoizajasza¹ stanowi seria mów Jahwe, obejmująca dwa ostatnie rozdziały księgi /Iz 65-66/. Trudno określić je jako odpowiedź Bożą na poprzedającą lamentację narodu², bowiem przekazane materiały nie są jednolite. Rozdz. 65 stanowi jedynie pewną całość w 65, 1-16 a, podczas gdy 65, 16 b-25 bliższe jest rozdz. 60-62, zdaniem krytyków najbardziej "rdzennej" części Tritoizajasza³. Charakterystyczne jest dla Iz 65-66 to, że w obu rozdz. występują na przemian groźby i obietnice. Odzwierciedla to może specyficzną sytuację, jaka powstała na terenie Judei po powrocie z niewoli babilońskiej.

Jeśli prorocy sprzed niewoli babilońskiej wypowiadali groźby zasadniczo przeciw całemu narodowi, obietnice zaś dotyczyły jego "reszty", obecnie społeczność dzieli się wyraźnie na gorliwych rzeczników "drogi Bożej", zwolenników autentycznego kultu, oraz ludzi prowadzących życie naganne, grzeszne aż do jawnych praktyk bałwochwalczych włącznie. Ta wewnętrzna polaryzacja narodu sięgała dość głęboko, skoro 66,5 nie waha się mówić o nienawiści braterskiej. Niestety historia okresu pierwszych dziesiętna lat po powrocie z niewoli do Judei znana jest zbyt powierzchownie, by można w sposób pewny umieścić wypowiedzi Iz 65 w określonym czasie.

Zawarte tu dane odpowiadają teoretycznie zarówno trudnościom narodu w pierwszych dziesiętna lat, jak też późniejszym przemianom wewnątrz judaizmu, mianowicie rozpoczynającemu się rozbięciu na ugrupowania religijne. Do tego należy dodać brak jakichkolwiek wskazówek co do historii powstania księgi Tritoizajasza, jej wzrostu czy środowiska, które ją wydało. Najwięcej argumentów przemawia za tym, że zasadniczo dotyczy Iz 65 lat 536-515, częściowo jednak czasów nieco późniejszych. Należy nadto wziąć pod uwagę dalsze opracowania redaktorskie pierwszej połowy w. V,

które rzutują w czasy wcześniejsze ówczesną problematykę religijną i społeczną⁴.

Materiał rozdz. 65 można podzielić na trzy części: groźbę /Iz 65, 1-7/ pod adresem nieposłusznych, obietnicę dla wiernej "reszty" przeciwstawianej tamtym /65, 8-16 a/ i paralelne przeciwstawienie ucisku przeszłości przyszłemu zbawieniu /65, 16 b-25/.

a/ GROŹBA PRZECIW WYSTĘPNYM /65, 1-7/

W poprzednich wypowiedziach Tritoizajasza można było do-
brze wyczuć wyrzut pod adresem Boga, że "odwraca swoje oblicze",
że jest nieobecny wśród ludu, że zwleka ze swą interwencją⁵. Cho-
dziło mianowicie o to, że Judejczycy dopatrywali się dyspropor-
cji między obietnicami /zawartymi w księdze Deuteroizajasza/ a ak-
tualną swoją sytuacją w rodzinnym kraju. Jahwe oświadcza /wypo-
wiedź utrzymana jest tradycyjnie w 1 os. l. poj./, że przyczyn
tego stanu rzeczy trzeba doszukiwać się gdzie indziej, On bowiem
jest zawsze gotowy udzielić swej łaski nawet tym, co Go nie szu-
kają, ludziom religijnie obojętnym czy nawet wrogim. Nowy Testa-
ment naświetała za pomocą Iz 65, 1-2 dziejowe nieposłuszeństwo
Izraela /Rz 10, 20-21/. Akcent nie spoczywa tu na odrzuceniu
Żydów i powołaniu pogan - tak stosuje ten ostatni tekst św. Pa-
weł - ale Tritoizajasz pragnie uwydatnić nieograniczoność zbaw-
czej inicjatywy Jahwe: pozwala On się odnaleźć każdemu, tym bar-
dziej więc swemu narodowi. Skwapliwość Boża w pociąganiu w sferę
swego zbawienia poparta jest dwukrotnie powtórzoną formułą hnnj⁶,
którą zwykle człowiek wykazuje swą gotowość do słuchania Boga
i ludzi⁷.

Jahwe nieustannie zwracał się w ten sposób do swego naro-
du, niepomny na jego obojętność. Obraz otwierania ramion wyraża
tutaj zaproszenie do siebie, kierowane do Izraela z całą serdecz-
nością. Wszystkie te apele rozbiły się niby o mur o opór
i bunt wybranego narodu. Treść tego stwierdzenia naświetała bli-
żej w.2, posługując się zwykłym obrazem "chodzenia drogą": droga
narodu nie była drogą Jahwe, drogą "dobrą" /Syr 37, 9/, lecz
drogą opartą na ludzkich kalkulacjach i na czysto ludzkich ka-
prysach /mhsbwt, o "zamysłach"/, drogą "nie dobrą" /l twb - Ps
36, 5; Prz 16, 29/⁸.

Takie postępowanie musiało wzbudzić dezaprobatę Boga, wy-
nikającą z dysproporcji między pełną miłości inicjatywą Bożą

a obojętnością bliską formalnej wrogości. Antropopatycznie⁹ opisuje to pojęcie "gniewu" Jahwe, nader częste w wypowiedziach prorockich¹⁰. Ze strony narodu nie były to sporadyczne przejawy niewierności, ale trwały stan, postawa granicząca z bezczelnością i wyzywaniem pod adresem Boga. Najbardziej typowym tego przykładem /przedstawionym w 65, 3 b-4/ jest bałwochwalstwo i graniczący z nim synkretyzm.

"Ogrody" czy gaje kultowe jako miejsce obrzędów bałwochwalczych /synkretycznych?/ były wielokrotnie tematem wyrzutów w dawniejszych wypowiedziach sprzed niewoli babilońskiej¹¹, później wspomina o nich także Ez /6, 13?/ i Tritoizajasz /Iz 57, 5/. Ogrody te wiążą się bez wątpienia z naturalistycznymi kultami kananejskimi, rozpowszechnionymi zwłaszcza u pñ.-zach. Semitów. Biblia wymienia często "drzewa" zielone jako najczęstsze miejsce takich obrzędów¹². Teren, na którym się one mieściły, był zwykle ogrodzony żywopłotem /właściwy sens użytego tutaj hebr. gnh/, tworząc rodzaj "ogrodu" - miejsca kultu ku czci mocy wegetatywnych. Oczywiście do takich celów nadawały się także obszerne ogrody władców lub bogatych mieszkańców Jerozolimy. Czy i w jakim sensie wyrzut dotyczy kultu Adonisa /czy pokrewnych bóstw babilońskich/, trudno powiedzieć¹³.

O "spalaniu kadzidła na ceglach" nie wiadomo nic pewnego poza tym, że była to ceremonia praktykowana na "wyzynach"¹⁴. Wydaje się, iż obrzędy te odżyły w pewnym stopniu po powrocie z niewoli, choć nie osiągnęły popularności sprzed upadku monarchii. Ale o szczegółach sprawowanych ceremonii wiemy równie mało co o dawniejszych. Udawanie się do grobowców /65, 4 a/ wiązało się bez wątpienia z nekromancją, praktykowaną szeroko przed niewolą /Iz 8, 19; 29, 4/ mimo zakazu Prawa kontaktów ze zmarłymi i ich grobami. Spędzano także noce w miejscach ukrytych "jaskiniach"/, praktykując inkubację w oczekiwaniu na "objawienie" bóstwa.

Spożywanie wieprzowiny było surowo zabronione przez Prawo /Kpł 11, 7-8; Pwt 14, 8/ i gorliwi Żydzi przestrzegali sumiennie tego zakazu /zob. epizod 2 Mch 7, 1-42/. Choć przepis miał o wiele szerszy zakres w pogańskich społecznościach semickich, znane są na terenie wschodu, a nawet Palestyny, obrzędy składania ofiar z tego rodzaju zwierząt. Iz 65 dystansuje się zdecydowanie od tych praktyk, szczególnie wstrętnych dla zachowujących Prawo¹⁵.

Dalsze informacje o praktykach bałwochwalczych zawiera 65, 5 a. Łączono je nie tylko z odpowiednimi przygotowaniem, odpowiednikiem "uświęcania" poprzedzającego sam akt kultowy, lecz uważano nadto, że uczestnicy tych obrzędów stają się uświęceni przez kontakt z rzekomym bóstwem. Jak się wydaje, wykluczało to jakiekolwiek kontakty z ludźmi postronnymi, bowiem samo zetknięcie się z nimi czyniło ich również "poświęconymi". Czy jest to równoznaczne z poczuciem pewnej wyższości uczestników takich praktyk wobec reszty, jak przypuszcza A. Penna¹⁶, nie jest oczywiste. Z pewnością jednak bałwochwalczy ci łączyli głębokie odczucie konsekwencji obcowania z "bóstwem" z biegiem życia codziennego. Może mówiąc w w. 5 odczuwał to jako parodię rodzimych przepisów kultowych, po niewoli stale zaostrzanych, skoro nie waha się określić ten typ bałwochwalców jako "dym w nozdrzach" Jahwe. Zwrot ten wyraża /stosownie do wyobrażeń antropologicznych Semitów umieszczających gniew w nozdrzach/ deza-probatę Bożą /Ps 78, 31/, przejawiającą się w karze. Żywiołem opisującym złowieszcze działanie karzącego gniewu Boga jest ogień /np. Am 1, 4-2, 5/. Motyw ten występuje często w teofaniach, i to w różnych postaciach: rozżarzonych węgli, piorunów /Iz 29, 6; 30, 27. 30; Ps 18, 9. 13. 15 itd./ nawiązujących do działania tego groźnego żywiołu oraz bardziej ludowych wyobrażeń /Job 41, 10-13/¹⁷.

Nie brak i u Iz 65 zapowiedzi kary przypominającej żywo wypowiedzi prorockie sprzed niewoli babilońskiej /ww. 6-7/. Jahwe nie zostawia prowokujących Go do gniewu grzechów bez odpowiedzi. Kara nie następuje automatycznie, lecz w przewidzianym przez Niego czasie /zob. Iz 57, 11/. Wszystkie przewrotne postęпки są niejako spisane u Boga. Proroctwo Jeremiasza mówi o zapisaniu grzechu Judy "na tablicy ich serc" /17, 1/, Ps 139, 16 wie o księdze czynów człowieka, liczne inne teksty nawiązują do "księgi życia". W podobny sposób zapewne wyobraża sobie autor "pamięć" Boga co do występków podlegających karze. Mimo rozluźnienia solidarności narodowej i mimo podziału narodu na sprawiedliwych i występnych świadomość współodpowiedzialności za winy popełnione przez przodków nie uległa całkowitemu zatarciu. Zresztą aktualne przejawy bałwochwalstwa są smutną konsekwencją, kontynuacją praktyk sprzed niewoli /w. 7/. Prorok przypomina je krótko w najbardziej charakterystycznych ich przejawach,

mianowicie kultów sprawowanych na wyżynach, bardzo zróżnicowanych, jak było powiedziane. Autor nie używa tu technicznego określenia bmwt, ale oba odpowiedniki hebr. hrjm i gb'wt nie pozwalają wątpić, iż chodzi właśnie o kult tego rodzaju.

"Wyżyny" skupiają wszystkie obrzędy i sanktuaria, odnoszące się do oddawania czci bóstwom obcym, szczególnie kananej-skim, a zwłaszcza do nielegalnego kultu Jahwe o zabarwieniu mniej lub więcej synkretycznym. O wielkiej popularności "wyżyn" świadczy fakt, że opierały się skutecznie aż do czasów Jozjasza kolejnym reformom religijnym; zresztą nawet zniesienie ich przez tego gorliwego monarchę judzkiego okazało się nietrwałe /zob. 2 Krl 23, 5. 13-20/. Deuteronomistyczny redaktor "Ksiąg Królewskich" stawia nawet pobożnym monarchom zarzut tolerowania tych rozsadników bałwochwalstwa i synkretyzmu /1 Krl 14, 14; 2 Krl 12, 4 itd./¹⁸.

Odpłata Jahwe skierowana jest pod adresem określonej grupy /"ich"/, którą zapewne trzeba rozumieć jako zwolenników / ww. 3 b-5/ opisanego bałwochwalstwa. Będzie ona pełna i całkowita. Do pierwszego aspektu nawiązuje termin "zanadrze" /hjq/. Takie jest jedno ze znaczeń terminu hebr. /fałda szaty, gdzie można było umieścić lub ukryć różne przedmioty - por. Rt 3, 15/. W kontekście odpłaty Bożej oznacza to ukaranie grzesznika w jego najbardziej osobistej sferze /hjq ma znaczenie "piersi" lub intymnego obcowania, por. Jr 32, 18-19/¹⁹.

b/ WYBRANI JAHWE A ODSTĘPCY /Iz 65, 8-16 a/

Niejasność co do zakresu odpłaty, jaką mogło sugerować zakończenie poprzedniej sekcji, wyjaśnia pierwszy w. /8/ następnej. Jahwe nie zamierza zesłać kary na cały naród, ale jedynie na tych, co okazali się niegodni imienia potomstwa Jakuba. Przytoczony obraz nawiązuje do uprawy winnych latorośli, z których zbiera się plony. Są one różne: jedne grona zawierają dobre jagody, inne zaś w znacznej części zepsute. Jeśli w tych ostatnich gronach znajdzie się choćby kilka dobrych jagód, nie wyrzuca się ze względu na nie całego grona: tkwi w nich bowiem "błogosławieństwo", czyli owoc udzielonej przez Boga siły wzrostu²⁰. Być może, przytoczono tu powiedzenie przysłowiowe, znane dobrze uprawiającym winne krzewy, albo też urywek pieśni zbierających winogrona. W każdym razie wyrażona tu myśl jest

jednoznaczna: Izrael składa się z ludzi bezwartościowych, którzy odpowiadają jagodom zepsutym lub uschłym, oraz z pełnowartościowych, którzy choć stanowią mniejszość, nie mogą ulec karze i zagładzie, jak nie wyrzuca się z powodu kilku pełnowartościowych jagód całego - niepełnowartościowego - grona. Ich duchowa moc /"błogosławieństwo"/ jest bowiem czynnikiem Bożym, który może stać się w pełnym tego słowa znaczeniu źródłem błogosławieństwa dla całego odnowionego narodu. Są oni identyczni ze "świętą resztą", pełnowartościową pozostałością, jaką Bóg zachowuje po każdej kolejnej karze. Właśnie przez wzgląd na nich Jahwe zapowiada nie karę ogólnonarodową, lecz jedynie na grzeszną część Izraela. Oni też są nadzieją Izraela: ww. 9-10 stosują do nich obietnicę wzięcia ziemi w posiadanie. Przedstawieni wyżej Judejczycy mieszkają już jednak właściwie w tej ziemi; toteż wydaje się, że nieznany prorok zastosował do "sprawiedliwych" narodu wcześniejszą obietnicę z okresu niewoli, skierowaną do narodu jako takiego. To potomstwo /w. 9/, które wyjdzie "z Jakuba", to autentyczna część narodu - z niej to później będą mogli wyjść synowie obietnicy /Rz 9,8/, Izrael Boży /Ga 6, 16/. W drugim półwierszu w. 9 oba tytuły, które Deuteroizajas zachowuje dla całego narodu /bdjm - 41, 8-9; 44, 1 itd. także 63, 17; bhjrjm - 41, 8-9; 43, 10 itd./, przypisywane są tej właśnie "reszcie"; towarzyszy temu obietnica odpowiadająca Iz 57, 13 i 60, 21. Uzupełniają je dwie nazwy geograficzne. Pierwsza - Saron - odnosi się do urodzajnej równiny nadmorskiej /Iz 35, 2/, druga - dolina Akor - do terenów położonych w górach na pñ.-wsch. od Jerozolimy /?/, znanych z opowiadania Joz 7 /15, 7/ i obfitujących w pastwiska.

Zupełnie inny jest los bałwochwalców, przedstawiony w ww. 11-12. "Porzucenie Jahwe" /rdzeń zeb/ jest równoznaczny z "zapomnieniem" o Jego świętej Górze, ale w drugim wyrażeniu akcent spoczywa bardziej na zdystansowaniu się od legalnego kultu w Jerozolimie i oddawaniu się bałwochwalczym praktykom na nielegalnych "wyżynach". Wprawdzie wielu krytyków²¹ wątpi, czy po powrocie z niewoli można mówić w Jerozolimie o formalnym bałwochwaltwie ewentualnie kulcie synkretycznym, nie należy jednak zapominać, iż w kraju judzkim praktykowano je w większym lub mniejszym stopniu niemal zawsze.

Dwa zapewne najpopularniejsze kultu wylicza w. 11 a. Gad był bóstwem semickim /nieznanego pochodzenia/, czczonym u Arabów /Nabatejczyków/. Choć w całym Starym Testamencie wzmianka o nim znajduje się tylko tu, liczne imiona własne i nazwy miast wskazują na jego duży zasięg także w Palestynie. Przypuszczalnie chodziło o bóstwo szczęścia lub pomyślnego losu²².

Jeszcze mniej można powiedzieć o drugim wymienionym bóstwie imieniem Meni. Obecnie jego imię znane jest z tekstów eblaickich²³. Było to bóstwo przeznaczenia /losu/. Zwyczaj babiloński składania ofiar pokarmowych bogom pogańskim wzmiankuje Dn 14, 11 i Ba 6, 26.

Kara na wymienione kategorie ludzi jest konwencjonalna /w. 12 a/: śmierć w wyniku rzezi wojennej /Iz 1, 20; 3, 25; Jr 15, 2/, która stała się u proroków symbolem surowej kary w ogólności. Niezależnie od względnie spokojnej atmosfery lat po powrocie z niewoli "miecz" miał zawsze określoną i dobrze znaną treść w Palestynie, podobnie jak "rzeź" /tbbh/. Druga część wiersza zawiera formalną denuncjację winy, która nie dotyczy jednak tylko bałwochwalstwa, lecz charakteryzuje postawę sprzeczną z wolą Jahwe. Być może jest to echo tradycyjnych stwierdzeń tego typu, na co zresztą wskazuje terminologia i styl deuteronomiczny. Dwa synonimiczne wyrażenia "czynić to, co złe w oczach Jahwe" i "wybierać to, co Mu się nie podoba" zakładają sytuację buntu, zerwania z Bogiem; odpowiadają one sytuacji opisanej w w. 2b - 3a.

Karę opisują trzy kolejne ww. /13-15/ przy pomocy szeregu antytez, dotyczących losu grup ludzi przedstawionych w ww. 9-12. Forma literacka bliska jest dobrze znanym w Starym Testamencie błogosławieństwom i przekleństwom, mającym nader długą tradycję /wpływ Pwt 27-28 ?/. Godne uwagi jest to, że właśnie ta forma została podjęta w nauczaniu Jezusa, szczególnie w zapowiedzi sądu ostatecznego /Mt 25, 34-43/, a może także w błogosławieństwach i "biada" trzeciej Ewangelii /Łk 6, 20-26/. Trudno jednak powiedzieć, czy i jak dalece antytezy zostały dobrane odpowiednio do ww. 9-12 /jedzenie jako aluzja do w. 11 b ?/. Raczej chodzi o wyliczenie przykładowe, choć nie należy wykluczyć aluzji do ucztu niebieskiej, znanej dobrze w Nowym Testamencie /Mt 8, 11; Łk 14, 15; Ap 19, 9. 17-18 - z drugiej strony Iz 55, 1-2 i Ez 39, 17-20/²⁴. Ludzi wiernych ogarnie uniesienie /rnn/, rozumiane zwa-
z-

cza w sensie radości z obecności Bożej w wykonywanych czynnościach liturgicznych, nieprawych zaś rozpacz opisana jako cierpienie całego człowieka przedstawionego w jego wyższych władzach /serce i duch/. Nieco odmienny charakter ma ostatnie "biada" w w. 15. Chodzi o to, że niesławne imię przestępców stanie się symbolem albo formułą przekleństwa dla "wybranych" /zob. Jr 24, 9-19; 29, 22/. Złorzeczac, będą się oni powoływać na karę, jaka spotka odstępców: "tak niech cię Jahwe zabije, jak ...". Przykład ten starsi krytycy uznają za głosę, mimo że słowa te zna cała tradycja tekstu hebrajskiego. "Nowe imię" zna Iz 62, 2, a komentuje je w Nowym Testamencie Ap 2, 17.

Pierwsza część wiersza 16 należy jeszcze najprawdopodobniej do tego samego kontekstu. Błogosławieństwo, podobnie jak przysięga, było w Starym Testamencie swego rodzaju wyznaniem wiary. Iz 45, 23-24 przewiduje nawet powszechne przysięganie na Jahwe - zob. 48, 1. Jedynie Bóg jest wiernym, godnym zaufania, niepodważalnym autorytetem²⁵.

c/ Nowe niebo i nowa ziemia /65, 16b-25/

Ostatnia sekcja obecnego rozdziału różni się widocznie od dwu poprzednich, i to nie tylko tematycznie. Wprowadzające kî /"bo"/ nie może stanowić łącznika między w. 16 a i 16 b, gdyż trudno uważać "zapomnienie dawniejszych cierpień" za motyw należytego błogosławienia sobie i składania przysięg. Przedstawione próby odtworzenia tego związku²⁶ nie przekonują. Możliwe, że pierwotny układ w tym miejscu był nieco inny, albo też dla kî należy szukać bardziej specjalnego znaczenia, np. jako partykuły potwierdzającej /Tak, .../. Nadto treść i forma wypowiedzi przypomina tu żywo z jednej strony rozdz. 60-62, z drugiej zaś wyobrażenia Deuteroizajasza. Wreszcie adresatami zapowiedzi jest cały naród jako taki, nie zaś jego przeciwstawne grupy: służbi Jahwe i apostości. O takim podziale nie ma tu mowy. Dalesze wnioski odnośnie do autora i czasu powstania trudniej wysnuć poza pewną przynależnością wypowiedzi do rdzenia księgi²⁷.

Właściwym motywem zapomnienia dawnych cierpień tak przez Boga, jak przez naród jest nowa, wspaniała interwencja Boga. Prorockie słowo /mówiącym jest nadal Jahwe/ nie waha się tu użyć sformułowania rozpoczynającego całą Biblię: Jahwe stwara nowe niebo i nową ziemię. Charakterystyczne jest nie tylko

słowo aktu stwórczego /br' użyte jako imiesłów z /hnnj/, ale zestawienie obejmujące praktycznie cały wszechświat - niebo i ziemię. Deuteroizajasz używał słowa "stworzyć" w nowym, teologicznym sensie: nie jako o działaniu Boga w zaraniu dziejów świata, ale interwencji w bezpośrednio nadchodzącej przyszłości. Zmianę losu wygnańców i związane z tym wydarzenia rozumie on jako nowy akt stwórczy, który rozciąga się na całą naturę /zob. 48, 7; 41, 18-21/ i oczywiście /tylko/ na Izraela. W aktualnym kontekście perspektywa czasowa jest z konieczności nieco inna: los wygnańców uległ odmianie w tym sensie, że przebywają oni w kraju. Skoro zaś prorok oczekuje nadal aktu stwórczego i to nie odnośnie do poszczególnych dzieł natury i ludzi, ale całego świata, można mówić o rozwoju perspektywy eschatologicznej w pełnym tego słowa znaczeniu. Wypowiedź zaczyna przekraczać porządek historyczny jako teren zbawczego działania Boga. Uderza nadto radykalizm tego działania: podobnie jak w Iz 43, 18, Tritoizajasz stwierdza, iż "rzeczy dawniejsze" /hr' snwt/ - zapewne analogiczne do w. 16 b cierpienia - ulegną całkowitemu zapomnieniu. Być może ma tu prorok na myśli oprócz cierpień także i zbawcze działanie Boże, o którym mówił Deuteroizajasz. Słowem nowa rzeczywistość przedstawiona jako nowe stworzenie nie tylko przewyższy, zdezaktualizuje dawniejsze etapy dialogu z Bogiem, ale zatrze nawet pamięć o nich /zob. podobne stwierdzenie w późniejszym tekście o arce Przymierza w Jr 3, 16/. Nowy Testament opisując nowe stworzenie w Jezusie Chrystusie podejmuje słowa Tritoizajasza i wskazuje na ich najpełniejszy sens zbawczohistoryczny. /2 Kor 5, 17; 2 P 3, 13; Ap 21, 1/.

Poprzednie ogólne stwierdzenie o stworzeniu "nieba i ziemi" ulega w w. 18 na pozór zacieśnieniu, skoro autor mówi o "stworzeniu" Jerozolimy /posługując się analogicznym zwrotem hnnh bwr' do poprzedniego/. C. Westermann²⁸ dopatruje się w tym nawet "charakterystycznej izolacji" poprzedniego stwierdzenia o stworzeniu "nieba i ziemi". Słuszniej jednak H. Lubczyk²⁹ podkreśla tradycyjną wiarę Izraela, która odżyła znów po powrocie do kraju. Jeszcze radykalniej niż poprzednio była ona skłonna uważać Jerozolimę jako wypełnienie sensu stworzenia: w stolicy teokracji, gdzie "mieszka" Jahwe na Syjonie, ma powrócić pierwotna - zagubiona przez grzech - wspólnota wszystkich ludzi z Bogiem. Stąd właśnie wypływa zbawcze jej znaczenie dla całego świata,

który w odnowieniu stolicy doznaje własnego odnowienia, równego stworzeniu. W nim mają uczestnictwo wszyscy, co się opowiedzą za Jahwe. Z tej świadomości rodzi się radość całego stworzenia, a źródłem jej jest Jerozolima /Iz 51, 3; 61, 7 zob. Ap 19, 7/.

Ta zapowiedź o zasadniczym znaczeniu dla narodu i całego świata jest przedmiotem dalszego opisu pomyślności przedstawionej w szeregu obrazów /ww. 19-24/. Skoro radość będzie właściwą atmosferą tej nowej rzeczywistości Bożej /hebr. rdzenie šā, gīl/, zniknie z Jerozolimy wszelki płacz i narzekanie /zob. Iz 25, 7-8; 35, 10; Ap 7, 17; 21, 4/. Wiersz 20 wymienia wypełnienie wszystkich dni życia człowieka jako charakterystyczny rys nowej rzeczywistości Bożej. Ograniczenie długości życia wiązało się w Starym Testamencie z grzechem /zob. Rdz 6, 3/. Nowe stworzenie nie jest jeszcze u Tritoizajasza przedstawione jako wolne od śmierci³⁰, niemniej jednak życie "nowych" ludzi będzie realizowało wszystkie swe możliwości naturalne: ustanie śmiertelność niemowląt - plaga starożytności semickiej, wydłuży się życie osób starszych. Możliwość wypełnienia wszystkich "dni" człowieka była w Starym Testamencie zawsze uważane za błogosławieństwo, natomiast przedwczesna śmierć za karę Bożą lub nawet przekleństwo. Ps 90, 10 podaje jako górną granicę wieku ludzkiego 70-80 lat, natomiast Iz 65, 20 mówi o stu latach jako minimalnym wieku ludzkim w nowej rzeczywistości Bożej. Cyfry tej nie należy rozumieć konkretnie. Służy ona jedynie podkreśleniu myśli, że w odnowionym świecie nie będzie już przeszkód w trwaniu życia ludzkiego; niemniej jednak pozostaje ono jeszcze doczesne.

Do starotestamentalnej pełni życia należy nie tylko jego długość, lecz także "wypełnienie" jego dni. Ideałem Izraelitów było mieszkać spokojnie we własnym domu "pod swoją winoroślą i pod swoim drzewem figowym" /zob. 1 Krl 5, 5 o pomyślności czaćców Salomona oraz Mi 4, 4/. Ten symbol powodzenia doczesnego zakłada także prorok, przedstawiając go w sensie pozytywnym /w. 21/ i negatywnym /w. 22/. W rzeczywistości palestyńskiej krwawe przewroty, napady nieprzyjacielskie, a wreszcie niedawne deportacje zakłócały ten rytm życia: nie pozwalały spożywać plonów własnej pracy /Iz 62, 8-9/. Teraz sytuacja zmieni się radykalnie. Lud Boży będzie żył spokojnie przypominając wspaniałe rozrastające

się drzewo, symbol siły życiowej /Ps 1, 3; 17, 8/. Przyszłość dla narodu /a wraz z nim dla całej ziemi/ przedstawia się optymistycznie. Nie będzie jej towarzyszyć obawa, że podejmowany trud jest daremny, że owocami ich wysiłku będzie się cieszył nieprzyjaciel. Matki nie muszą z trwogą myśleć o losach potomstwa /w. 23/. Będzie ono uczestniczyć w pełnym błogosławieństwie Jahwe, wykluczającym dawne przeciwności i cierpienia. Dialog z Bogiem będzie spontaniczny, a nawet Jahwe będzie wyprzedzał prośby nowego człowieka /zob. 65, 1/. Stwierdzenie to stanowi punkt kulminacyjny "nowego życia", które pozostając jeszcze w linii starotestamentalnej rzeczywistości, kreśli łączność z Bogiem w pełni otwartą na nowotestamentalną pełnię eschatologiczną.

Właściwie w. 24 zamykał rozważania Tritoizajasza na temat "nowej Jerozolimy" jako wykładnika nowego stworzenia w sensie starotestamentalnym. Choć proces redakcyjny księgi jest nader mało znany³¹, można przypuszczać, że późniejsza redakcja połączyła poprzedni obraz z wizją świata sprzed upadku, rozwiniętą u Iz 11, 6-9³². Nastąpiło to zapewne wtedy, gdy postępujący rozwój apokaliptyki domagał się dalszej interpretacji wypowiedzi. Może też redaktor zamierzał uzupełnić "brakujące" aspekty obrazu ww. 19-24, mianowicie oddziaływanie nowej rzeczywistości na całą naturę oraz na Syjon, świętą Górę Jahwe. Dość, że dokonano tu w sposób oczywisty wyboru wśród pięciowierszowego materiału Iz 11, 6-9, naświetlającego pełną harmonię odnowionego świata. Jedynym nowym elementem w. 25 w stosunku do 11, 6-9 jest wzmianka o wężu, który miał mieć proch za pokarm. Wymieniony został on wśród zwierząt żyjących zgodnie i żywiących się nietypowymi dla siebie produktami /paralelizm z lwem?/. "Spożywanie prochu" stanowi w Rdz 3, 14 karę na węża, w innych tekstach zaś oznacza zwykle poniżenie /Iz 49, 23; Mi 7, 17; Ps 72, 9/. W aktualnym kontekście trudno rozumieć aluzję do zwycięstwa nad wężem z Rdz 3³³, przynajmniej w pierwotnym tekście wypowiedzi. Jeśli jednak wraz z BHS uznać w tej wzmiance późniejszą głosę /często niezależną od pierwotnej intencji autora i kontekstu/, chodziłoby o definitywną realizację panowania Bożego na Syjonie. Takie refleksje najłatwiej rozumieć w okresie rozkwitającej apokaliptyki.

PRZYPISY

¹ Nie możemy tu dyskutować hipotezy Tritoizajasza ani też problemu jego stosunku do Deuteroizajasza. Tritoizajasz jako oddzielna część księgi bywa dziś przyjmowany dość szeroko, choć nie brak i przeciwników wyróżniania Iz 56-66. Zob. W. Z i m - m e r l i. Zur Sprache Tritojesajas, "Schweizer Theolog. Umschau" 20:1959 z. 3/4 s. 1-13; F. M a a s. "Tritojesaja"? W: Das ferne und nahe Wort. Berlin 1967 s. 153-163; BZAW 105. A. M u r t o n e n. Third Isaiah - Yes or No? "Abr Naharain" 29:1980/81 s. 20-42.

² Tak utrzymują np.: C. G. T o r r e y. The Second Isaiah. New York 1922; E. J. K i s s a n e. The Book of Isaiah 2. Dublin 1943; A. P e n n a. Isaia. Torino 1958 /z wahaniem/.

³ Dokładniejszą analizę kompozycyjną przedstawiają: K. P a u r i t s c h. Die neue Gemeinde. Gott sammelt Ausgestossene und Arme /Jesaja 56-66/. Roma 1971; E. S e h m s d o r f. Studien zur Redaktionsgeschichte von Jesaja 56-66. ZAW 84:1972 s. 517-562. 562-576.

⁴ Zob. S e h m s d o r f, jw.

⁵ Motyw ten pobrzmiewa zwłaszcza w pierwszych dwóch rozdz. Tritoizajasza /56-57/.

⁶ Zob. D. V e t t e r. hinnē, siehe. THAT I 504-507.

⁷ Zob. np. Rdz 22, 1. 7.

⁸ Dokładniej: F. N ö t s c h e r. Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran. Bonn 1958, s. 49.

⁹ O pojęciu zob. L. S t a c h o w i a k. Antropopatyzm. EK I 704-705.

¹⁰ Zob. R. V. G. T a s k e r. The Biblical Doctrine of the Wrath of God. London 1951; H. R i n g g r e n. Einige Schilderungen des göttlichen Zorns. W: Tradition und Situation. Ps. A. Weiser. Göttingen 1963 s. 107-113.

¹¹ Np. Oz 4, 13; Iz 1, 29; Jr 2, 27.

¹² Zob. np. W. L. H o l l a d a y. "On every high Hill and under every green Tree". VT 11:1961 s. 170-175.

¹³ Zob. Iz 17, 10-11 /kom. do tekstu: H. W i l d b e r g e r. Jesaja 1-12. Neukirchen 1972 s. 71/. O ogródkach Adonisa ogólniej zob.: J. G. F r a z e r. Złota gałąź. Warszawa 1962 s. 301-306; M. D e l c o r. Le probleme des jardins d'Adonis dans l'Isaie 17, 9-11. "Syria" 55:1978 s. 371-394.

¹⁴ Sens określenia "wyżyna" w Biblii trudno dokładnie oznaczyć. Ostatnio zagadnienie to podniósł M. D. Fowler /The Israelite bāmā: A Question of Interpretation. ZAW 94:1982 s. 203-213/.

¹⁵ Na ten temat zob. R. d e V a u x. Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient. W: Festschr. O. Eis-

seldt. Berlin 1958 s. 250-265.

16 Isaia. Torino 1958 s. 615.

17 Zob. V. H a m p i n. "s. TWAT I 451-463.

18 P. H. V a u g h a n. The Meaning of "bama" in the Old Testament. Cambridge 1974; M. D. Fowler. The Israelite bama: A Question of Interpretation. ZAW 94:1982 s. 203-213.

19 Por. G. A n d r é. hjq. TWAT II 912-915.

20 Zob. C. W e s t e r m a n n. Das Buch Jesaja Kap. 40-66 übersetzt und erklärt. 2. Aufl. Göttingen 1970 s. 321.

21 W e s t e r m a n n, jw. s. 321-322.

22 Pewne informacje podają A. van den B o r n, H. H a a g. Gad /1/. W: Bibel-Lexikon. 2. Aufl. Einsiedeln 1968 s. 506.

23 Zob. M. B a l d a c c i. Due antecedenti storici in Is 65, 11. BibOr 20:1978 s. 189-191.

24 O radości /smh/ mówi np. Iz 9, 2; 56, 7; o wstydzie zaś /bws/ jako karze Iz 41, 11; 42, 17; 44, 11 itd.

25 Zob. G. G i e s e n. Die Wurzel sb "schwören". Eine semasiologische Studie zum Eid im Alten Testament. Königsstein-Bonn 1981.

26 I s a i a, jw. s. 618.

27 E. S e h m s d o r f. Studien zur Redaktionsgeschichte von Jesaja 56-66. ZAW 84:1972 s. 562-576; M. M a u s e r. Isaiah 65, 17-25. "Interpretation" 36:1982 s. 181-186.

28 Das Buch Jesaja s. 324.

29 Das Buch Jesaja. Tl. 2. Düsseldorf 1972 s. 292.

30 Dalszy rozwój myśli w tym kierunku znajduje się w tzw. Apokalipsie Izajasza - Iz 25, 8, urywku prawdopodobnie jeszcze późniejszym.

31 Por. S e h m s d o r f, jw.

32 Dobry komentarz do tego charakterystycznego urywka podaje H. Wildberger /Jesaja. Kapitel 1-12. Neukirchen 1972 s. 455-462/.

33 Tak argumentuje np. L u b s c z y k, jw. s. 294.

DIE DROHSPRÜCHE DES TRITOJESAJA GEGEN DIE ABTRÜNNIGEN
UND DIE VERHEISSUNGEN FÜR DIE FROMMEN /Jes 65, 1-25/
Z u s a m m e n f a s s u n g

Die letzten beiden Kapitel des Tritojesaja sind insofern charakteristisch, dass sie abwechselungsweise Drohreden und Verheissungen enthalten. Dies scheint der religiösen Lage der jüdischen Bevölkerung nach der Rückkehr vom babylonischen Exil zu entsprechen. Der Verfasser setzt eine innere Spaltung des Volkes voraus: neben den eifrigen Vertretern der göttlichen Ordnung, die den "Weg Gottes" befolgen, macht sich eine breite Schichte der Abtrünnigen /bis zur Offenen Abgötterei/ bemerkbar. Diese Atmosphäre scheint sogar bis zum Bruderhass zu führen. Die Scheltrede zählt einige religiöse Missbräuche auf /heidnische Kulthaine, Totenbeschwörung, Genuss von Schweinefleisch, verschiedene Höhenkulte u.dgl./. Die Strafmassnahmen Jahwes werden nicht das ganze Volk treffen, sondern lediglich die Schuldigen, die des Namens Israel nicht würdig sind. Die Art der Strafe wird in Anschluss an die üblichen Fluchformeln dargestellt.

Der zweite Teil des Kapitels stellt den Frommen den neuen Himmel und die neue Erde in Aussicht. Gottes Wirken steht der Schöpfung nahe und umfasst die ganze Natur. Eine eschatologische Sicht ist in den Worten des Tritojesaja insofern wahrscheinlich, als das Volk bereits die früheren Verheissungen der neuen Schöpfung des Deuterojesaja erfahren hatte. Die früheren Dinge /hr snwt/ werden nicht nur überboten, sondern auch in Vergessenheit geraten und weisen somit direkt auf die Zeit der neutestamentlichen Fülle