

KS. LECH STACHOWIAK

WIZJA CHWAŁY JAHWE A MISJA IZAJASZA PROROKA (Iz 6,1-13)

Sekcję mów i wydarzeń z okresu wojny syro-efraimskiej¹ rozpoczyna opis jednej z najbardziej monumentalnych wizji prorockich ST. Była ona w historii egzegezy przedmiotem dość różnych interpretacji aż do ostatnich lat. Zasadniczo rozumiano Iz 6,1-13 albo jako opis powołania prorockiego i związanej z nim wizji inauguracyjnej, albo jako przedstawienie uroczystego zlecenia prorockiego przez Jahwe dla swego proroka działającego już w Jego imię. W jednym i drugim wypadku opis służy uwierzytelnieniu misji prorockiej, którą charakteryzuje specyficzny opis „utwierdzenia w zatwardziałości”.

Analiza historyczno-formalna i historyczno-tradycyjna wydaje się wskazywać raczej na zlecenie prorockie dotyczące określonego etapu działalności prorockiej, jakkolwiek pewne cechy zbliżają opis do paralelnych relacji o powołaniu. Biorąc pod uwagę przyjmowane powszechnie przeświadczenie, iż opisy powołań nie są relacjami z przeżyć wewnętrznych proroków, lecz spełniają określoną rolę w służbie słowa (uprawomocniają je), obie interpretacje nie pozostają w całkowitej sprzeczności; pozwalają jednak nieco inaczej rozumieć słynny „nakaz zatwardziałości” (6,10-13), uważany zresztą przez niektórych krytyków² jako owoc późniejszej reinterpretacji.

Cały opis wizji utrzymany jest w pierwszej osobie liczby pojedynczej i należy bezspornie do relacji prorockich o otrzymanym objawieniu. Ten rodzaj literacki posługuje się zwykle prozą, choć w omawianym opisie

¹ Sekcja ta obejmuje część księgi Iz 6, 1-9, 6. Por. T. Lescow. *Jesajas Denkschrift aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges*. ZAW 85:1973 s. 315-331.

² Tak ostatnio np.: J. Schreiner. *Zur Textgestalt von Jes 6 und 7, 1-17*. BZ NF 22:1978 s. 92-97.

występują pewne części wierszowane. Chodzi także o opis szczególnej wagi, na co wskazuje uwierzytelnienie informacją chronologiczną. Najbliższą analogię literacką stanowi opowiadanie Micheasza, syna Jimli³. Prorok ten widzi Jahwe w otoczeniu zastępów niebieskich, stanowiących rodzaj rady Bożej, która wypowiada się w sprawie wprowadzenia w błąd Achaba, króla izraelskiego (1 Krl 22,19-23). Temat udziału proroków w sôd Jahwe jest tradycyjny: zakłada go Amos (3,7) i Jeremiasz (23,18.22). Zresztą wyobrażenie rady otaczającej Boga jest znane szeroko także poza kontekstem prorockim (np. Ps 25, 14; 89,6-8; Job 1,6; 2,1 itd.) i niezależnie od określenia sôd (np. Ps 103,21; Syr 24,2 itd.). Współczesna krytyka wskazuje na demokratyzację tej pierwotnej koncepcji w sensie rozciągnięcia na wszystkich ludzi oddanych Bogu i świętych. Podobną ewolucję miałyby przejść nawet wyobrażenia o przewyciężeniu śmierci przez wybitne osoby ST, zaliczane następnie do rady Bożej⁴. Godnym uwagi jest fakt, iż motywy w obu wizjach są zbliżone: u Micheasza chodzi o wprowadzenie w błąd Achaba, u Izajasza o spowodowanie zatwardziałości słuchającego ludu. Związek wizji chwały Jahwe z nakazem zatwardziałości jest być może tradycyjny, a w każdym razie zbyt oczywisty, by można go traktować wraz z Schreinerem⁵ jako drugorzędny (wtórna refleksja lub niezależna groźba). Jednak autor ten określa dość trafnie rodzaj literacki opisu Iz 6,1-8: „nakaz głoszenia udzielony w obecności dworu niebieskiego”⁶.

Z drugiej strony należy rozważyć związek tradycyjny Iz 6,1-13 z opisanymi powołań starotestamentalnych charyzmatyków, szczególnie proroków. Niezależnie bowiem od tego, czy uważać relację Izajasza za opis pierwszego powołania siebie na proroka, czy też udzielenie określonej misji, nie ulega wątpliwości, iż 6,1-13 nawiązuje do ustalonej już formy. W. Vogels⁷ grupuje znane w ST opisy powołań w cztery typy. Pierwszy, militarny, obejmuje rozkaz pod adresem proroka lub innego wybrańca (Am 7,15; 1 Krl 19,15; Jon 1,1-3; 3,1-3); drugi, oparty na relacji mocodawca-sługa, zawiera dyskusję z posyłającym (Jr 1,4-10; Ez 2,1-3,11); trzeci przedstawia proroka jako uczestnika królewskiej rady Jahwe (1 Krl 22,19-22 por. 2 Krn 18,18-21; Iz 6,1-13; Ez 1) i wreszcie czwarty typ opiera się na relacji Pan-uczeń i zakłada upewnienie się tego ostatniego co do zleconej mu misji (1 Sm 3). Wszystkie te typy opisów powo-

³ Zob. na ten temat: E. Haller. *Charisma und Ekstasis*. München 1960.

⁴ W. Wifall. *The Status of „Men” as Resurrection*. ŻAW 90:1978 s. 382-394; H. P. Mäller. *Die himmlische Ratsversammlung*. ZNW 54:1963 s. 254-267.

⁵ Tamże s. 92-97.

⁶ Tzw. Botensendung (jw. s. 94).

⁷ *Les récits de vocation des prophètes*. NRT 95:1973 s. 3-24.

łania prorockiego mają jedną wspólną cechę: misję słowa udzieloną przez Jahwe, wyrażoną jednak różnie, zależnie od osobowości proroka, charakteru jego misji itp. Różny jest też opis wystąpienia mocodawcy (stopień transcendencji) i jego wezwania: od prostego rozkazu wzywającego w bliżej nieokreślony sposób Boga, poprzez obraz Jahwe prowadzącego dialog ze swym sługą, aż do teofanii króla otoczonego swą radą, pełnego majestatu i udzielającego prorokowi konsekracji. Nie można też pominąć różnej roli reminiscencji kultowych w poszczególnych opisach. Trudno więc mówić we właściwym sensie o jednym, wspólnym rodzaju literackim „powołania prorockiego”. Raczej rozwinęło się równolegle kilka sposobów przedstawienia wyobrażenia o wezwaniu proroka do posługi słowa; między nimi istnieje jednak dość jasny związek tradycyjny⁸.

Do tego bardzo szeroko pojętego opisu powołań prorockich należy obok Iz 6,1-13 także 1 Krl 22,19-22 (tekst paralelny w 2 Krn) oraz powołanie Ezechiela (Ez 1-2). Formalna struktura tych tekstów (szczególnie pierwszych dwóch) obejmuje poza opisem „rady Jahwe” pytanie mocodawcy o ochotnika do wypełnienia zleconego zadania, dalej spontaniczną gotowość jednego z obecnych, dialog i wreszcie samo udzielenie misji. Oczywiście, schemat ten różni się w szczegółach u Izajasza. Najważniejszą różnicę stanowi fakt, że sam prorok zgłasza swoją gotowość do wypełnienia misji Jahwe, podczas gdy w wizji Micheasza, syna Jimli, czyni to jeden z duchów otaczających tron Boży. Teofania u Iz 6 przedstawiona jest dokładniej, a rola proroka jest w niej bardziej czynna niż w 1 Krl 22. Jahwe występuje u Iz jako król, podczas gdy 1 Krl pozwala się tego domyślać, dalej jako Bóg po trzykroć święty, absolutnie transcendentny, którego oblicza nie mogą oglądać nawet uczestnicy rady. Prorok doznaje bezpośrednio wrażeń zmysłowych: słyszy głos, czuje woń kadzideł, dochodzi do niego odgłos drżenia zawiasów w drzwiach świątyni. Różne jest też miejsce wizji. Micheasz, syn Jimli, wydaje się zakładać opisaną scenę w pałacu niebieskim; Izajasz natomiast wyraźnie w świątyni, która posiada wszelkie cechy sanktuarium jerozolimskiego. Tronem Jahwe jest arka przymierza (por. Jr 3,16-17; Ps 132,7-8; 1 Sm 4,4; 2 Sm 6,2), w świątyni unosi się dym kadzielnny, znajdują się serafy (zob. niżej), a zebrana gmina wysławia Jahwe Zastępów (por. Ps 24,10), jako „trzykroć Świętego” (por. Ps 99,3; także 99,5.9). Stosunek opisu Iz 6 do Ez 1 wymagałby szerszego omówienia. Tradycyjny jednak wpływ Iz 6 i 1 Krl 22 nań jest bezsporny, obok bardziej eksponowanego typu powołania Jr 1 w drugiej relacji Ezechiela o swym powołaniu (Ez 2-3)⁹.

⁸ G. Meagher. *The Prophetic Call Narratives*. „Irish Theological Quarterly” 39:1972 s. 164-172; L. Stachowiak. *Prorocy, słudzy słowa*. Katowice 1980 s. 131.

⁹ Por. K. Gouders. *Die Berufung des Propheten Jesaja*. BiLeb 13:1972 s. 89-106, 172-184; O. H. Steck. *Bemerkungen zu Jes 6*. BZ NF 16:1972 s. 188-206.

Wizja Izajasza związana z powołaniem jest dość ściśle określona chronologicznie, co podkreśla dodatkowo jej kapitalne znaczenie oraz realny charakter. Tło historyczne panowania Ozjasza (znanego także pod tronowym imieniem Azariasza — por. 2 Krl 15,1-7) nasuwa szereg problemów¹⁰. Jako rok jego śmierci przyjmuje się dość powszechnie 739 przed Chr., a więc okres panowania Tiglat-Pilesera III w Asyrii¹¹. Nic nie wskazuje na to, że wizja Izajasza pozostawała w jakimkolwiek uchwytym związku z samą śmiercią władcy, zastępowanego już od dawna przez regenta, jego syna Jotama. Posiadane źródła historyczne nie wskazują też na to, by okazją były jakieś wydarzenia zewnętrzne zagrażające Judzie.

Swoje doznania określa prorok jako „wizję”; termin *rā'āh* ma tu znaczenie techniczno-prorockie. Opis nie sugeruje stanu uniesienia i ekstazy. Raczej należy przyjąć doświadczenie rzeczywistości transsubiektywnej, rzeczywiście oglądanej w stanie pełnej świadomości. Wprawdzie współczesne rozróżnienie między sferą obiektywną i subiektywną nie jest dla proroka w opisie jego doznań pierwszoplanowe, zaznacza jednak on wyraźnie w w. 5, że oglądanie Jahwe było „naoczne”. Mimo to nie opisuje on ani wyglądu Boga, ani też istot pozaziemskich (wzmianka skrzydeł służy właśnie przeciwnemu celowi!). Wymienione są jedynie treny królewskiego płaszcza Jahwe, który jest symbolem władzy królewskiej (Ps 93,1; 104,2)¹². Dalszym pośrednim elementem opisu teofanii jest tron Jahwe. Choć dopiero w. 5 przedstawia Jahwe jako króla (*melek*), tron jest oczywistym symbolem władzy królewskiej. Wygląd jego różnił się w starożytności semickiej zależnie od środowiska¹³. Opisany dokładnie w 1 Krl 10,18-20 tron Salomona nosi wyraźnie cechy egipskie (mieści się na postumencie, na który prowadzi sześć stopni, posiada bogatą inkrustację, wyobrażenie lwów itd.). Określenie tronu, jaki widział Izajasz, jako wysokiego i wyniosłego nawiązuje do tytułów przysługujących Bogu (Iz 38,14; 57,15)¹⁴.

Świątynia Jahwe jest w ST opisywana zwykle jako „dom Jahwe” (*bêt jhwh*). Użyte u Iz określenie *hékāl* jest pochodzenia akkadyjskiego, rychło jednak przyjęto je do języka hebrajskiego we właściwym znacze-

¹⁰ Por. A. Zeron. *Die Anmassung des Königs Usia im Lichte von Jesajas Berufung*. ThZ 33:1977 s. 65-68.

¹¹ Tamże.

¹² Por. G. R. Driver. *Is 6, 1: „His train filled the Temple”*. W: *Festschrift W. F. Albright*. Baltimore 1971 s. 87-96.

¹³ Por. ANEP 76; 299; 306; 421-422; 463; 630; 632-633 itd.

¹⁴ Por. L. Viganò. *Il titolo divino mrwm „L'Ecclesio”* StFranc Lib 24:1974 s. 188-201 (zwł. s. 191 uw. 10) oraz: O. Keel. *Jahwe Visionen und Siegelkunst. Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*. Stuttgart 1977.

niu („pałac”) i w pochodnym sensie sakralnym („świątynia”). Być może prorok posłużył się tym terminem z uwagi na koncepcję Jahwe-Króla, zasiadającego w swym niebieskim pałacu w otoczeniu przybocznej rady. W opisie budowy świątyni Salomona (1 Krl 6-7; 2 Krn 3-4) *hékāl* nie oznacza nigdy całości świątyni, lecz tę część jej przestrzeni, która nosi nazwę *qodeš* („święte”). Dla Izraelitów było to nie tylko miejsce specjalnej obecności Boga, lecz także tradycyjnych teofanii¹⁵.

Trudno wątpić, czy opisana u Iz wizja miała miejsce w świątyni jerozolimskiej, w której Bóg mieszkał przecież w specjalny sposób. Symbolem Jego obecności była tradycyjna świętość Izraela, arka, związana z dawnymi teofaniami okresu bohaterskiego. Przy poświęceniu świątyni przez Salomona ogarnął sanktuarium symboliczny obłok, wyrażający obecność chwały Bożej. Wyglądu świątyni Salomona nie da się odtworzyć w szczegółach, ale wydaje się, iż sanktuarium położone na samym szczycie wzgórza Syjonu pozwalało bardziej niż w świątyni herodiańskiej oglądać odbywające się tam obrzędy. Miejsce najświętsze stanowiło swego rodzaju podium z arką na podwyższeniu. Prawdopodobnie pierwsza świątynia została celowo zbudowana w ten sposób, by wyobrażała tron Boży, oczywiście symbolicznie (bowiem właściwym „mieszkaniem” Boga jest niebo w ST). Okazją wizji Izajasza było trudne do bliższego określenia święto, może uroczystość jesienna. Prorok wpatrzony we wnętrze sanktuarium widzi pod wpływem działania Ducha to, co ono wyobraża: chwałę Boga. Nie można wykluczyć, iż Izajasz należał do świty królewskiej, biorąc pod uwagę powiązania ze sferami dworskimi.

Tradycja o godności królewskiej Jahwe sięga bardzo dawnych czasów, jakkolwiek jej ślady w najdawniejszych warstwach ST trudno określić jako częste. Co prawda najbardziej uchwytnie są wypowiedzi kultowe tego typu — zwłaszcza w tekstach związanych z arką i w psalmach królewskich — jednak myślta nie wydaje się też całkowicie obca wielkim nurtom pozakultowym przekazów teologicznych. M. Buber¹⁶ znajduje odnośne ślady nawet w okresie życia wędrownego narodu.

Bardzo dawne tradycje kultowe poprzedzające wybudowanie świątyni Salomona, znają koncepcję Jahwe zasiadającego na cherubach Arki (por. 2 Sm 4,4; 6,2; Jr 3,16-17; Ps 99,1). Jednocześnie teksty jahwistyczne zawierają wyobrażenie o cherubach (por. Rdz 3,24) i przedstawiają niekiedy Jahwe w otoczeniu aniołów (por. Rdz 18,1 nn.; 19,1) przypominających późniejszych przedstawicieli rady Jahwe-Króla. Ale z pewnością idea Jahwe-Króla nie była zbyt popularna w okresie bohaterskim (Joz, Sdz). Wypowiedzi Pięcioksięgu o Jahwe-Królu (np. Wj 15,8; Lb 23,21b; Pwt 33,5), pochodzące z różnych tradycji, odnoszą się do późniejszych

¹⁵ Por. M. Ottosson. *hékāl*. ThWAT II 408-415.

¹⁶ *Königtum Gottes*. 3. Aufl. Heidelberg 1956.

lat rozkwitu monarchii w Izraelu, kiedy to koncepcja królewskiej godności Boga była powszechnie znana. Już proroctwo Natana — dla Dawida i jego dynastii — przedstawia króla izraelskiego jako uczestnika królewskich prerogatyw Jahwe (2 Sm 7,14). Co do związku Jahwe-Króla z Syjonem, trudno ustalić, w jakim sensie tradycja ta nawiązała do czasów kananejskiego sanktuarium w Jerozolimie (por. postać kapłana-króla Melchizedecha w Rdz 14,18 nn.). W każdym razie wizja Izajasza dotycząca Jahwe Króla na Syjonie zakłada już specyficznie izraelską koncepcję Boga zasiadającego na tronie. Nie jest On już — jak w kananejskiej literaturze religijnej — zwycięzcą nad pogrążoną w chaosie naturą ani nie występuje w panteonie podporządkowanych sobie bóstw, ale w otoczeniu swych stworzeń, w majestacie transcendentnie rozumianego dworu niebieskiego¹⁷.

Opis serafów (hebr. *šerāfīm*) w w. 2 łączy pewne cechy zwierząt, ludzi, a nawet istot ponadludzkich. Lb 21,6-9 (por. Pwt 8,15) przedstawia je jako węże jadowite (ogniste?). Takie wyobrażenie miedzianego węża sporządzone przez Mojżesza w celu uleczenia dotkniętych przez klęskę Izraelitów (Lb 21,8), zwane później *nēhuštān* (por. 2 Krl 18,4), jest właśnie określane jako *šārāf*. Izajasz wymienia w 14,29 (por. 30,6) *šārāf* jako uskrzydłonego węża, łącząc go z pustynią i żyjącymi tam zwierzętami. Pochodzenie tego wyobrażenia nie jest jasne. Przede wszystkim nie wiadomo, w jakim zakresie i sensie odgrywa tu rolę etymologia (hbr. *šrf* — spalić, spłonąć): czy np. wiąże się z nią oczyszczająca (ogniem) funkcja tych istot, czy są one symbolem gromu (błyskawicy) w kontekście teofanii. Współcześnie wielu krytyków przyjmuje pochodzenie egipskie sarafa, jako uskrzydłonej postaci fantastycznej, najczęściej węża, łączącej cechy zwierzęce i ludzkie¹⁸. Nie jest też pewne ani jasne, jaką rolę odgrywały sarafy w sanktuarium jerozolimskim. Obecnie przedstawia się dwa równie prawdopodobne wyjaśnienia. Pierwsze z nich łączy istoty te z cherubami, które stanowiły nie tylko część arki przymierza, ale mieściły się również w świątyni Salomona. Były one sporządzone z drzewa oliwki obciążonego złotem i zwrócone twarzą do miejsca „świętego” (por. 1 Krl 6,23-28; 2 Krn 3,10-13). Lacheman¹⁹ utrzymuje, że w blasku słonecznym czyniły one wrażenie istot „płonących”, co mogło Izajaszowi nasunąć w jego wizji skojarzenie z sarafami, znanymi być może z wyobrażeń popularnych. Uczynienie z tych istot uczestników rady Jahwe

¹⁷ Por. L. Stachowiak, *Królestwo Boże w najstarszych tradycjach ST*. W: *Królestwo Boże w Piśmie świętym*. Lublin 1976 s. 11-16; H. J. Kraus, *Psalmen 1-59*. 5. Aufl. Neukirchen 1978 s. 60-62; J. Coppens, *La royauté, le règne, le royaume de Dieu*. Louvain 1979 s. 219-223.

¹⁸ Por. Keel, jw.; M. Görg, *Die Funktion der Seraphen bei Jesaja*. „Biblische Notizen” 5:1978 s. 28-39.

¹⁹ *The Seraphim of Is 6*. JQR 59:1969 s. 71-72.

było niewątpliwie dziełem Izajasza, który starał się możliwie przystępnie przedstawić oglądaną wizję. Nieco inną rolę przypisuje sarafom drugie wyjaśnienie. Nawiązywałyby one do wspomnianego już wyżej węża miedzianego z okresu wędrówki, przechowywanego w świątyni aż do czasów Ezechiasza, jako przedmiot (synkretycznego?) kultu. Monarcha judzki rozkazał go zniszczyć (por. 2 Krl 18,4) w ramach ogólniejszej odnowy religijnej. Izajasz znał go jeszcze i wiedział, iż popularnie nazywano go saraf; posłużył mu on jako motyw opisu otoczenia królewskiego Jahwe. Ta hipoteza Wildbergera²⁰ nasuwa trudność, że na innych miejscach saraf nie posiada cech kwalifikujących go jako (symbol) uczestnika rady Bożej. Późniejsza tradycja okresu apokaliptyki upatruje w sarafach jednej z kategorii aniołów (por. 1 Hen 61,10; 71,6). Kanoniczna zaś księga *Apokalipsy* (4,8) wydaje się przenosić funkcję sarafów na cztery zwierzęta (prawdopodobnie cheruby), por. np. sześć skrzydeł. Inni krytycy lat ostatnich podkreślają raczej kananejsko-palestyński koloryt sarafów u Izajasza wyczuwalny w Ps 29²¹, a zwłaszcza w kulcie pogańskim Baala; wymagałoby to jednak dalszego uzasadnienia.

W opisie Izajasza sarafy mają po sześć skrzydeł (cheruby miały tylko dwa). Każda z trzech par spełnia inne zadanie. Zakrywanie oblicza podkreśla transcendencję Boga, którego nie może oglądać człowiek (por. Wj 33,20 itd.) ani żadne inne stworzenie. Osłanianie nóg uwydatnia niegodność stworzenia wyrażającą się w zakrywaniu nagości ciała (eufemizm na określenie części wstydliwych). Motyw posiadania skrzydeł był tradycyjny w wyobrażeniach cherubów arki i wywodził się z paralelnych wyobrażeń egipskich i babilońskich (asyryjskich)²².

Dalsze światło na rolę sarafów rzuca ich wołanie „święty” powtarzane trzykrotnie. *Apokalipsa* (4,8) przytacza Iz 6,3 w ramach liturgii niebieskiej. Ścisłą łączność między służbą Bożą na ziemi i w niebie stwierdza literatura międzytestamentalna oraz NT. U Iz wołanie sarafów (typu responsoryjnego) jest zapewne echem liturgii sprawowanej w świątyni jerozolimskiej, co potwierdza epitet „Pan Zastępów”, pochodzenia kultowego.

Świętość Boga należy niewątpliwie do najpierwotniejszych doświadczeń religijnych Izraela, choć w najstarszych warstwach teologicznych ST nie jest ona zbyt eksponowana. Ogólnie biorąc człowiek odczuwa ją jako zetknięcie się z rzeczywistością zupełnie różną od zwykłych doznań; ogarnia ona całą sferę jego doświadczeń, wywołując fascynację.

²⁰ *Jesaja Kap. 1-12*. Neukirchen 1972 s. 247.

²¹ Por. J. Day. *Echoes of Baal's seven thunders and lightnings in Psalm XXIX and Habakuk III, 9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah VI*. VT 29: 1979 s. 143-151.

²² Por. też: J. de Savignac. *Les „Seraphim”*. VT 22:1972 s. 320-325.

Ta jedyna w swoim rodzaju rzeczywistość obiektywna wywodzi się z Boga i odznacza się nieograniczoną dynamiką przenikającą wszystko: całe stworzenie, człowieka, wszelki czas i każdą przestrzeń. Taki charakter doznania świętości prowadzi do ostrego oddzielenia tego, co święte od tego, co pospolite, związane z ziemią i doczesnością. Do fascynacji dołącza się u człowieka podziw i odczucie niegodności, grzechu i nieczystości wobec absolutnej świętości Boga. Tylko działanie Boga, Jego łaski może przewyciężyć niezmierny dystans między tym, co w pełnym tego słowa znaczeniu święte a tym, co związane z nieczystością grzechu i przemijalnością człowieka. Właściwie świętość nie opisuje jednego z przymiotów Boga obok innych, lecz samą Jego istotę jako przerastającą wszystko co stworzone, a więc w pełni transcendentną. Prawodawstwo ST częściej zakłada pojęcie świętości Boga niż je opisuje. Kodeks świętości (Kpł 17-26) pragnie przedstawić problem zetknięcia się człowieka ze sferą świętości i związane z tym zachowania człowieka. Najbardziej podatną na refleksję o świętości Boga była z natury rzeczy sfera kultowa. Psalm 99 w. 3.5.9) zawiera trzykrotne stwierdzenie świętości Jahwe, a H. J. Kraus²³ zauważa: „po trzykroć święty jest być może tłem bazującego na kulcie jerozolimskim powołania Izajasza”. W każdym razie wizja Izajasza, posiadająca jednocześnie cechy obiektywne i najbardziej osobiste, dowodzi, jak bardzo izraelskie zrozumienie Boga i przeżycie żywego kontaktu z nim modyfikuje pozabiblijną koncepcję świętości²⁴.

„Chwała” (*kābôd*) wyraża semasjologicznie pojęcie powagi, wartości i wielkiego znaczenia. W odniesieniu do Jahwe opisuje ona wszechmoc i nieograniczony autorytet. W odróżnieniu od świętości są to cechy uchwytnie zmysłowo bądź to w teofaniach (szczeg. w tradycji kapłańskiej i u Ezechiela), bądź też w historii ludu Bożego. Dlatego też powinnością całego stworzenia, człowieka i istot niebieskich jest wyznawanie tej chwały (Ps 19,2-4; 29,3.9) i jej króla (Ps 24,8-10). Prorocy następnych wieków wzbogacają tę koncepcję chwały o dalszą interpretację teologiczną. U Ezechiela „chwała” oznacza już postać, pod jaką Bóg ukazuje się człowiekowi w pełni blasku (1,28; por. już jednak Wj 34,8 (J), także Wj 33,18.22), jako transcendentna rzeczywistość wkraczająca w sferę doczesności. Konkretnie chodzi o zjawisko ogniste, w którym można rozpoznać kontury ludzkie; mają one tendencję do umiejscowiania się w nowej świątyni (Ez 1,26-28; 43,2-4)²⁵. W okresie judaizmu koncep-

²³ *Psalmen 60-150*. 5. Aufl. Neukirchen 1978 s. 851-852.

²⁴ Por. Wildberger, jw. s. 249; E. Bertola. *Il Sacro nei più antichi libri della Bibbia*. W: „Archivio di filosofia” 1974 nr 2-3 s. 201-220 (numer specjalny pt. *Il sacro*, zawierający wiele innych artykułów o świętości w ST).

²⁵ Por. W. Zimmerli. *Ezechiel 1*. Neukirchen 1969 s. 249-250.

cja „chwały Jahwe” nabiera wymiarów eschatologicznych (por. Ps 57,6.12; 72,19; Iz 52,7) ²⁶.

Do tradycyjnej terminologii teofanii należą też określenia „dymu” (obłoku) i „drżenia ziemi” (por. Wj 19,18; Ap 15,8). Iz 6,4 mówi jedynie o drzeniu futryn drzwi do sanktuarium jako skutek głosu wołającego sarafa. Zjawisko to można rozumieć jako echo lub odpowiedź natury na wyznające wołania sarafów; w podobny sposób natura zwiastowała przybycie Jahwe (Wj 19,18; 24,15-17; Ha 3,3-6; Ps 18,8-16 itd.). Czy Izajasz ma tu na myśli trzęsienie ziemi? (Am 1,1; Zch 14,5). W to należy wątpić.

Z kolei prorok opisuje własny udział w zdumiewającej wizji. Jest to najpierw odczucie niegodności, a nawet zagrożenia; wyraża to charakterystyczny okrzyk „biada!”. Prorokowi nie chodzi jedynie o odczucie swego osobistego skażenia; jest on przedstawicielem narodu i czuje w sobie niejako brzemię jego grzeszności i nieczystości. Wołanie sarafów uzmysłowiło Izajaszowi niemożność włączenia się do chóru. Wargi są w ST narządem przekazywania słowa w pozytywnym i negatywnym znaczeniu. „Nieczystość” jest bliska znaczeniowo grzechowi; dotyczy on sfery zła i przewrotności, zagrażających ustawicznie życiu człowieka związanego z Bogiem. Stąd nieprzejdane przeciwieństwo do Boga i źródło oddalenia od Niego ²⁷. Innym źródłem przerażenia proroka jest fakt niepokojącego, bliskiego widzenia Boga, co wynika z lęku ogarniającego Izajasza. Nie było to wprawdzie widzenie „twarzą w twarz”, czyli oglądanie oblicza Boga (Wj 33,20), niedostępne żadnemu człowiekowi (Wj 3,6; 19,21nn. 1 Krl 19,13; J 1,18; 6,46; 1 Tm 6,16). Iz 6,2 pokazał, że nawet istoty ponadludzkie nie stanowią tu wyjątku.

W odpowiedzi na wyznanie niegodności jeden z sarafów dokonuje na Izajaszu czynności symbolicznej, wyjaśnianej następnie słowami. Polegała ona na dotknięciu ust proroka rozżarzoną węglą wziętą z ołtarza kadzielnego (por. Wj 30,27; 31,8; 1 Krl 7,48). Oczyszczenia dokonuje nie saraf ani też płonący węgiel własną mocą, lecz udzieloną im przez bezpośrednio bliskiego Boga. Ten sam saraf wyjaśnia sens czynności, podobnie jak to czynią wielokrotnie w podobnych sytuacjach prorocy spełniający czynności symboliczne. Jakkolwiek odpuszczenie (hebr. *kippēr*) wywodzi się etymologicznie od znaczenia „zakryć”, grzeszność proroka ulega nie tylko zakryciu, lecz zostaje rzeczywiście usunięta. W kultowym procesie odpuszczenia winy zastępczym środkiem jest ofiara, którą tutaj reprezentuje płonący węgiel — symbol czynnika „świętego”.

²⁶ Por. Wildberger, jw. s. 249-250; J. Synowiec. *Historyczny szkic dyskusji na temat k^ebod Jahweh*. RTK 15:1968 z. 1. s. 33-45.

²⁷ Por. J. K. Zink. *Uncleanness and Sin*. VT 17:1967 s. 354-361; G. André. *tm* ThWAT III 352-366.

Pojednanie jest zresztą czymś większym niż oczyszczenie, zakłada bowiem wewnętrzne oczyszczenie człowieka.

W ten sposób prorok staje się podatny i godny, by przyjąć misję Boga. Pytania, jakie słyszy prorok, zdradzają głęboką troskę o to, kto podejmie się wypełnienia trudnego polecenia. Można tu łatwo odczytać stwierdzenie odpowiedzialności i trudności, jakie nasuwa pełnienie urzędu prorockiego (por. Jr 20,8; Ez 3,18-21 itd.). Z drugiej strony pytania są w pewnym stopniu retoryczne, wydają się bowiem zakładać zgodę Izajasza, choć wyrażoną w sposób całkowicie wolny. Godnym uwagi jest zwrot „nam” w drugim pytaniu. Ponieważ ST nie zna *pluralis maiestatis* można je jedynie zrozumieć jako koncepcję Jahwe otoczonego niebieskim dworem, stanowiącym niejako radę Jahwe (por. też podobne zwroty w Rdz 1,26; 3,22; 11,7). Idea „narady” Boga z otoczeniem nie wydawała się stosowna tłumaczom LXX, którzy zastąpili hebr. *lānû* innym zwrotem („do tego ludu”, *pros ton laon touton*, jednak być może odpowiednik *laggôj*, zniekształconej lekcji pierwotnej). W odpowiedzi na pytanie zawarte w w. 8 Izajasz zgłasza formalnie swą gotowość do podjęcia misji. Jego reakcja różni się zasadniczo od postawy Mojżesza przy powołaniu (Wj 4,10nn.), a także odpowiedzi Jeremiasza (1,6), który zresztą będzie później buntował się przeciw wykonywanej misji (np.: 15,10-18; 20,7nn.; 20,14nn.). Izajasz skarży się później jedynie raz na ciężar sprawowanego obowiązku (22,4).

Jahwe przyjmuje gotowość sługi słowa do pełnienia wyznaczonej mu misji. Wyrażają to dwa rozkazy: by prorok poszedł i by mówił w imię swego mocodawcy. „Idź i mów” — to zwykle w ST polecenie Boga dla swego wysłannika, który spełnia je używając formuły wprowadzającej: „to (tak) mówi Pan” (formuła posłańca).

Treść posłannictwa jest zadziwiająca, a nawet szokująca: prorok ma mówić do „tego ludu” (odcień negatywny wyr. hebr.) tak, by nie rozumiał on przekazywanego słowa. Nie chodzi tu bynajmniej o charakterystykę całej działalności Izajasza, ale raczej o przedstawienie postawy nieposłusznego ludu Bożego. Świadome przekraczanie lub obchodzenie przykazań Boga, nawyk odrzucania ostrzeżeń proroków spowodowały ośpienie wobec działania Jahwe. W decydującym momencie ludzie ci nie zdają sobie sprawy z nadchodzącej kary, popadają w chwiejność i upadają coraz to częściej w drodze ku definitywnej zagładzie. Słowo prorockie raz wypowiedziane nie tylko oznacza rzeczywistość, ale kieruje ją ku niezawodnemu wykonaniu²⁸. Zmusza ono nadto słuchacza do

²⁸ Por. Th. Boman. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. 6. Aufl. Göttingen 1977 s. 47-53.

decyzji, którą wypowiedź Izajasza zakłada jako negatywną. E. Jenni²⁹ nie waha się określić rodzaju literackiego wypowiedzi jako „słowa mocy” zbliżonego do przekleństw. Prorok osobiście winien być przygotowany na niepowodzenie swej misji. Przyjdzie mu głosić sąd, a jego słowo uczyni naród utwierdzający się w swej zatwardziałości jako dojrzały do obrachunku z Jahwe. Na podobne trudności związane z postawą opornego ludu zwracają także uwagę opisy powołania Ezechiela (3,4-9) i Jeremiasza (1,17-19); obaj wymienieni słudzy słowa stwierdzają jednak zatwardziałość jako fakt; Izajasz natomiast ma ją raczej uwidocznic swoim słowem. Byłoby jednak przesadą rozumieć misję wielkiego proroka jako zwiastuna gniewu, a pełne nadziei proroctwa mesjańskie przedstawiać jako późniejsze uzupełnienia³⁰.

Sposób mówienia Iz przypomina doborem słów i konstrukcją styl mądrościowy. Hebrajskie *jāda'* oznacza świadome zaangażowanie władz umysłowych i zmysłowych, wyrażające się w dociekaniu, badaniu i rozważaniu; ogólniej: w doznaniach wszelkiego typu. Proces ten ulega zawieszeniu przez „zbląkanie serca” (Ps 95,10) lub „zbląkanie ducha” (Iz 29,24), szczególnie zaś przez zatwardziałość (technicznie wzmiankuje ją Jr 9,13; 13,10 itd.). Temat ten omówi raz jeszcze Izajasz w 29,9-10. Najpełniej charakteryzuje stan zatwardziałości qumrańska *Reguła Zrzeszenia*: jako „zaślepienie oczu i głuchota uszu, zatwardziałość serca, twardość karku, chodzenie po drogach ciemności, zła przebiegłość” (I QS 4,11). Pełen tajemnicy i grozy „nakaz zatwardziałości” odbił się głośnym echem w NT (Mk 4,12; Mt 13,13-15; Łk 8,10; J 12,39-41; Dz 28, 26-27), choć jego brzmienie jest dość zróżnicowane (przytaczany z aramejskiego, z testimoniów?). Zawiniona niewiara Żydów w dzieło Jezusa Chrystusa stanowi konsekwencję zbawczo-historyczną niezgłębionych planów Bożych, wyrażoną zwyczajem semickim w sensie bezpośrednio przyczynowym³¹.

Na otrzymane od Jahwe słowo zwiastujące zaślepienie narodu i karę prorok odpowiada pytaniem. Zwrot „jak długo, Panie?” właściwy jest lamentacjom (Ps 6,4; 90,13 itd.) i wołaniom tych co podpadli pod gniew Jahwe (Jr 13,27; Ha 2,6). Odpowiedź Jahwe wydaje się głosić całkowitą zagładę kraju i mieszkańców. Być może chodzi tu o przekreślenie pow-

²⁹ E. Jenni. *Jesajas Berufung in der neueren Forschung*. ThZ 15:1959 s. 321-339, zwł. s. 337.

³⁰ Tamże s. 338.

³¹ Na temat „nakazu zatwardziałości” por. szczególnie: M. Schmidt. *Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas (Jes VI)*. VT 21:1971 s. 68-90; L. Stachowiak. *Ewangelia według św. Jana*. Poznań 1975 s. 294-295; J. Edwards. *Prophetic Paradox: Isaiah 6, 9-10*. „Studia Biblica et Theologica” 6:1976 s. 48-61; R. Kilian. *Der Verstockungsauftrag Jesajas*. W: *Bausteine biblischer Theologie*. Bonn 1977 s. 209-226.

szechnej w narodzie pewności o swej sytuacji zbawczej, niezależnie od postawy religijno-moralnej. W każdym razie Izajasz nie zastanawia się nad losem „reszty”, lecz koncentruje się całkowicie na karze (por. obrazy wyludnienia, spustoszenia, pustyni, następstwa inwazji wojennej).

Dwa ostatnie wiersze (12-13) są prawdopodobnie późniejszymi interpretacjami (interpretacją?) poprzednich zapowiedzi w świetle dalszych wydarzeń historycznych. Sporny jest zwłaszcza sens wypowiedzi o „nowych pędach” i „świętym nasieniu”; nie jest też jasne co oznacza „dziesiąta część” (odnosi się do Izraela? do plonów ziemi?). Aktualizacja może się odnosić zarówno do czasów deportacji asyryjskiej, jak i babilońskiej. Słowa pierwszej części wiersza 13 brzmią twardo: jeżeli nawet naród judzki żywiłby nadzieję na odrodzenie po klęsce bratniego narodu z północy — tak jak z obumarłego pnia wyrasta odrośl — jest to nadzieja zwodnicza. Bo nawet te znaki odradzającego się życia staną się pastwą zwierząt. Ostatnie słowa Iz 6,13 są natomiast pochodzącym z innej ręki sprzeciwem wobec tej pesymistycznej koncepcji myśli proroka. „Święte nasienie” to synonim „reszty”, z której, zwłaszcza po niewoli babilońskiej, odbudowywano nowy naród, mający stać się zaczątkiem odnowionego świata (por. Iz 61,9; 65,9.23 itd.).

DIE VISION DER HERRLICHKEIT JAHWES UND DIE BERUFUNG JESAJAS (JES 6,1-13)

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Visionsschilderung von Jes 6 ist in der Forschung der letzten Jahrzehnten Gegenstand verschiedener Auslegungen geworden. Die meisten Forscher sehen darin eine Berufungsvision oder gar Berufsbericht des Propheten, andere dagegen bestreiten einen engeren Zusammenhang der Vision mit der Berufung oder betrachten die k^ebôb-jhwh-Vision als Rahmen für einen Botenauftrag des Jesaja. Die vorliegende Abhandlung sucht einen motivgeschichtlichen Nachweis zu erbringen, dass es um eine Inauguralvision geht, die aber die Züge einer prophetischen Berufungserzählung aufweist und als Legitimationsausweis gelten möchte. Es werden nacheinander solche Motive wie das der göttlichen Ratsversammlung, des göttlichen Thrones, der Königswürde Jahwes und dessen Heiligkeit (das Trisagion) untersucht und als traditionelles — zumeist prophetisches — Gut erwiesen. Die Herrlichkeit Jahwes wird noch mit den traditionellen Zügen einer Theophanie dargestellt, überdies aber mit der Theologie der Heiligkeit (Entsündigungsvorgang) ergänzt. Die Verküpfung der Vision mit dem sog. Verstockungsauftrag bietet ein schwieriges literargeschichtliches Problem, ferner bringt wieder mannigfache Deutungsversuche. Der Zusammenhang der Visionsbeschreibung mit dem Auftrag lässt sich kaum als sekundär nachweisen: es geht um ein Machtwort das die Antwort des Volkes herausfordert oder gar diese als negativ voraussetzt. Der negative Ausgang der prophetischen Mission Jesajas mag dabei angedeutet worden sein. Jes 6,12-13 bildet eine Nachinterpretation der Vision und des Verstockungsauftrags und zwar in zweierlei Richtung: im Sinne einer totalen Vernichtung und mehr positiv als Grundlage der Hoffnung des entronnenen Restes.