ROCZNIKI TEOLOGICZNO-KANONICZNE
Tom XXXIII, zeszyt 1 - 1986

KS. LECH STACHOWIAK

KSIĄŻĘ POKOJU
(Iz 8,23b-9,6)

Wypowiedź Izajasza 8, 23b - 9, 6 stanowi ostatnią sekcję obszerniejszego zbioru mów i opisów wydarzeń z zakresu wojny syro-efraimskiej[1] Zbiór ten skupia nader różnorodne materiały prorockie: od wizji inauguracyjnej (Iz 6, 1-13)[2] do zapowiedzi chwilowego przerwania misji prorockiej w wyniku niepowodzeń (Iz 8, 16-18), by pominąć mniejsze jednostki literackie o charakterze pocieszeń lub gróźb. Być może w ramach prac redakcyjnych skupiono tu materiały związane z Izajaszem, wywodzące się z innych okresów działalności. Nasuwa to liczne problemy krytyczne i tekstowe dobrze widoczne w drugiej części w. 23 i w rodz. 9[3] Nic więc dziwnego, że zarówno związek między Iz 8, 23b a Iz 9, 1-6, jak i też i pochodzenie samego Iz 9, 1-6 są przedmiotem wielu kontrowersji. Trudno też zaliczyć do jednoznacznych identyfikację historyczną oraz przypuszczalne akcenty proroka zawarte w tych wierszach.

Jeżeli można mówić w ostatnich dziesiątkach lat o zasadniczej zgodzie co do łączności między Iz 8, 23b a Iz 9, 1-6[4], to pochodzenie Iz 9, 1-6 od samego proroka ma jeszcze przeciwników wśród wybitnych komentatorów[5] Szczególnie sporna pozostaje nadal interpretacja geograficzna i historyczna tekstu. Podczas gdy zwolennicy autentyczności tego fragmentu chcieliby wśród adresatów widzieć jedynie mieszkańców terenów zaanektowanych przez Asyryjczyków po wojnie syro-efraimskiej, to inni upatrują tu mieszkańców Judy i Jerozolimy w okresie panowania króla Ezechiasza, niewoli babilońskiej lub nawet jeszcze późniejszym. Jednak najbardziej prawdopodobne rozwiązanie może wskazać jedynie analiza egzegetyczna samej wypowiedzi. Niestety liczne dalsze problemy wykładu, jakie nasuwa Iz 9, 1-6, utrudniają lub nawet uniemożliwiają ustalenie jednoznacznej struktury literackiej całej perykopy. Pewną trudność stanowi już sam przebieg wojny syro-efraimskiej znany jedynie ramowo, toteż aluzje do niej pozostają często zupełnie hipotetyczne[6]. Wykładnikiem tych wszystkich trudności jest obszerna literatura krytyczna ostatnich dziesiątków lat, wskazująca jeszcze dalsze rozbieżności wyników badań nad tym tekstem Izajasza[7]

Gatunek literacki Iz 9, 1-6 zbliżony jest do indywidualnej pieśni dziękczynnej (zmiana osoby trzeciej i drugiej). Oczywiście trudno tu mówić o gatunku „czystym", ale analogie wielu psalmów (należy zwrócić uwagę na uzasadniające

dziękczynienie hebr. *kî* - „bo") potwierdzają takie rozumienie sekcji. Wyczuwalny jest dobrze wpływ ideologii królewskiej, dobrze znanej oczywiście w okresie monarchii, a nie obcej także Izajaszowi (por. 6, 5). J. Coppens[8] uważa, iż prorok mógł się nawet opierać na intronizacji królewskiej i jej rytuale. Wyjaśniałoby to pewne nie spotykane u Izajasza określenia. Przytaczane prerogatywy można by rozumieć raczej jako charakterystyczne obwieszczenie o narodzeniu niż tytuły intronizacji królewskiej, aczkolwiek nie można też wykluczyć pewnych przynajmniej wpływów rytuału królewskiego.

Innym dość spornym zagadnieniem jest czasowa perspektywa zapowiedzi. Sekcja skupia słowa prorockie o charakterze zdecydowanie przeszłym (perfectum propheticum?) i przyszłym lub teraźniejszym. Wprawdzie większość wypowiedzi prorockich tkwi mocno w teraźniejszości lub w historii narodu, ale w tej sekcji relacja między obu perspektywami czasowymi nabiera specjalnego znaczenia: o jaką przyszłość chodzi oraz w jakim sensie można tu mówić o zapowiedzi mesjańskiej? Także na to pytanie właściwą i pełną odpowiedź może dać jedynie analiza poszczególnych wypowiedzi.

W Iz 8, 23b na pierwszy plan wysuwa się przeciwieństwo „pierwszy - ostatni" oraz „dawniej - w przyszłości". Określenia te deutero-Izajasz odniósł później do Boga (Iz 41, 4; 44, 6; 48, 12) w celu podkreślenia Jego jedyności, tutaj jednak odnoszą się one do czasu (hebr. *'ēt*), pośrednio zaś do osoby (Jr 50, 17 itd.). J. Emerton[9] proponuje syntetyczne rozumienie obu wyrażeń, które oznaczałyby całość („każdy od pierwszego do ostatniego"), jego interpretacja jednak, traktująca oba czasowniki równoważnie, nasuwa trudności stylistyczne, egzegetyczne i rzeczowe, nie mówiąc już o łączności z w. 21-22[10]

„Upokorzyć" (*qll* hif.) oznacza potraktowanie pełne wzgardy, przeciwnie zaś rdzeń *kbd* (także hif.) - odniesienie pełne powagi, czci, a nawet połączenie z zaszczytami. Oba czasowniki („być lekkim" - „ciężkim" w znaczeniu dosłownym) mogą mieć nawet w hifil znaczenie pararelne, na co powołuje się zresztą Emerton (w art. cyt.), przeciwieństwo jednak „dawny - przyszły" wyklucza praktycznie taki sens słów. Pozostałoby do wyjaśnienia, jaka rzeczywistość historyczna kryje się za tymi przeciwstawieniami: co oznacza „upokorzenie" w dawnych czasach, a co „otoczenie chwałą" w przyszłych?

Należy zauważyć, iż oba czasowniki użyte są w formie dokonanej (perf.), jednak między wydarzeniami, o których mowa, przypada fakt stanowiący punkt zwrotny: narodzenie się dziecięcia, wobec którego zarówno poniżenie czasów dawniejszych, jak i wywyższenie przyszłych jest faktem dokonanym. Historycznie „poniżenie" jest związane niewątpliwie z aneksją asyryjską w konsekwencji wojny syro-efraimskiej za panowania Pekaha. Wspomina o niej 2 Krl 15, 29, wymieniając formalnie „kraj Neftalego". Wspomniane w końcu w. 23 trzy terytoria („droga morska", „Zajordanie" i „okręg pogański", czyli Galilea, por. hebr. *gljl*) odpowiadają najprawdopodobniej

trzem prowincjom utworzonym przez Asyrię z zabranych ziem państwa północnego. „Zajordanie" i „Galilea" są wyraźnie wzmiankowane w przytoczonym tekście 2 Krl 15, 29, nadto zaś w oryginalnych dokumentach asyryjskich z tego okresu „droga morska" odnosiła się do szlaku prowadzącego z Karmelu przez równinę Saronu w pewnej odległości od brzegu morza. W czasie swej wyprawy przeciw miastom filistyńskim w r. 734 Tiglat-Pileser zdobył te tereny i przyłączył do Asyrii jako prowincję Dor (miasto położone na płd. od góry Karmel). „Droga morska" nie oznacza natomiast znacznie późniejszego szlaku łączącego Damaszek przez Zajordanie i Galileę z brzegiem morza Śródziemnego. „Okręg pogański" („Galilea pogan" w dawniejszych przekładach polskich, „kraj pogański" w Biblii Tysiąclecia) oprócz terenów Zabulona i Neftalego obejmował także okręg Asera. Przymiotnik „pogański" nawiązuje do znacznej liczby pogan (Kananejczyków) zamieszkujących te tereny; wydaje się to sugerować już Sdz 1, 32-33.

„Czasy przyszłe" oznaczają zbawczą interwencję Boga w przyszłości i to przez narodzenie dziecięcia o pełni władzy (Iz 9, 5) i królewskiej godności związanej z dynastią Dawida. Fakt ten wprowadzi zasadniczą zmianę w losie i w biegu historii Izraela; z tego tytułu może być określany jako - w szerszym znaczeniu - eschatologiczny. Nowy Testament (Mt 4, 15-16 por. Łk 1, 79) nawiązuje do Iz 8, 23b-9, 1 w kontekście przebywania Jezusa w Galilei (Kafarnaum, Nazaret)[11]

W chwili, gdy Izajasz wypowiada słowa proroctwa, naród znajduje się w stanie ucisku i w nieszczęściu. Prorok wyraża to obrazowo jako „ciemność" lub „kraj spowity w ciemności". To ostatnie wyrażenie w kontekście psalmów (Ps 107, 10. 14 i Hi 10, 21-22) oznacza zwykle sferę szeolu, a więc bliskość śmierci, a raczej nieobecność zbawczej pomocy Boga[12]. Psalmy błagalne zwracają się często do Jahwe z prośbą o wybawienie z tej złowrogiej sfery lub z jej więzów (np. Ps 107, 14); chodzi o uwolnienie z konkretnego niebezpieczeństwa. Podobnie i tutaj Izajasz obwieszcza zbawcze wkroczenie Boga w beznadziejną sytuację w sensie „pojawienia się wielkiego światła" wśród mroków nocy. Dla proroka światłem jest nie tylko nadzieja na odmianę losu, lecz sam fakt narodzenia się księcia z domu Dawida. Ponieważ jest mało prawdopodobne, by prorok miał na myśli - jako całkowite wypełnienie się zapowiedzi - urodzenie się we współczesnych mu czasach chłopca z domu Dawida, który by radykalnie odmienił los wymienionych terenów, należy raczej przypuszczać dalszą perspektywę realizacji zapowiedzi; potwierdza to Nowy Testament.

Reakcją uciskanego ludu na pojawienie się zbawczego światła jest radość. W ST zarówno radość wewnętrzna, jak i zewnętrzne jej przejawy występują niemal zawsze łącznie. Dlatego też teksty psalmów i proroków nader często posługują się całą gamą terminów prawie synonimicznych na oznaczenie radości. Oprócz okazji życia codziennego przedmiotem radości jest zbawcza działalność Boga[13] lub Jego pomoc[14]. Niekiedy radość ta przejawia się przy okazji sprawowania czynności kultowych (np. Ps 33; 95 itd.). W kontekście omawianego wiersza podobnie jak w Ps 9, 15 czy 35, 9, chodzi o uwalniającą interwencję Bożą.

Atmosferę radości naświetlają bliżej dwa porównania. Pierwsze - to radość żeńców zbierających żniwo; jest to obraz doskonale znany psalmistom (Ps 4, 8; 65, 14; 126, 6). O pokrewnym porównaniu do radości przy winobraniu jest mowa w Iz 16, 10 (por. Jr 48, 33). Drugie porównanie, opisujące radość przy podziale łupów, graniczącą z uniesieniem, pochodzi z dziedziny militarnej. Żołnierz sprawujący służbę wojskową, jeśli nie był najemnikiem, mógł mieć jedynie nadzieję rekompensaty w postaci łupów wojennych. Podział ich odbywał się bezpośrednio po bitwie (por. Sdz 5, 30) i miał charakter czynności triumfalnej. Prawo przewidywało specjalny system podziału zdobyczy wojennej, np. po bitwie przeciw Madianitom (Lb 31, 25-54). Entuzjazm towarzyszący tej czynności stał się już wkrótce przysłowiowy.

Stopień opisanego uniesienia i radości[15] przedstawia negatywnie następny dwuwiersz. Opisuje on - prawem kontrastu - ucisk poprzedzający uwolnienie. Jego wykładnikiem i niejako symbolem jest jarzmo, często wymieniane w ST jako synonim obcej przemocy. Jego złamanie oznacza uwolnienie spod obcego panowania (por. Jr 28, 2). Poddaństwo zakłada zawsze pracę niewolniczą pod okiem obcych nadzorców, często kijem przynaglających do pracy (Wj 2, 11). Może symbolizuje to tutaj berło - widomy atrybut zwierzchniej władzy królewskiej. Oba obrazowe zwroty nawiązują do poddaństwa wobec Asyrii, w jakie popadł Izrael szczególnie na obszarach wcielonych do tego wielkiego imperium. „Dzień Madianu" natomiast ma służyć jako przykład zwycięstwa odniesionego z pomocą Jahwe. Chodzi o sukces Gedeona (Sdz 6-8), który zmusił do uległości przy użyciu 300 żołnierzy o wiele potężniejszego nieprzyjaciela. Zwycięstwo Gedeona przedstawione jest niedwuznacznie jako cudowne dzieło Jahwe (Sdz 7, 22). Wielki przywódca z pokolenia Manassesa nie mógł zabrać do walki większej liczby żołnierzy, by Izrael nie zrozumiał zwycięstwa jako dzieła swej własnej mocy (Sdz 7, 2). Analogiczne zwroty mówią o „dniu Izraela" (Oz 2, 2), „dniu Egiptu" (Ez 30, 9), „dniu Jerozolimy" (Ps 137, 7) i wiążą się z koncepcją dnia Jahwe[16]

Pełne ekspresji obrazy w Iz 9, 4 przedstawiają raz jeszcze potęgę nieprzyjaciela, tym razem od strony militarnej. „But stąpający z chrzęstem" oraz „płaszcz zbrukany krwią" pomordowanych symbolizują znaną szeroko brutalność i bezwzględność Asyryjczyków. Potwierdzają je zachowane w oryginale rzeźby (m.in. wbijanie na pal, prowadzenie jeńców za pomocą obrączek, którymi przekłuwano im wargi, masowe egzekucje)[17]

Sprzęt wojenny nieprzyjaciela nie stanie się jednak łupem zwycięskiego narodu Jahwe. Walka prowadzona z pomocą Boga, lub raczej przez Niego, ma charakter wojny „świętej", toteż łupy zdobyte w niej podpadają pod klątwę (*herem*)[18] i muszą być całkowicie zniszczone. Dwa dalsze wiersze (Iz 9, 5-6) podają wreszcie tytuł do oczekiwań odmiany losu i zwycięstwa za sprawą Jahwe. Jest On główną ostoją nadziei uciśnionego ludu, ale w realizacji swych planów posługuje się wydarzeniami i ludźmi. Takim właśnie wydarzeniem będzie narodzenie „chłopca" i „syna".

Zbawienie nie mające granic, jakie on przyniesie, wiąże się z wiecznym panowaniem króla z dynastii Dawida.

Nie jest bezpośrednio oczywiste, czy zapowiedź ta mówi o narodzeniu, adopcji lub intronizacji idealnego władcy Dawidowego. A. Alt[19] wysunął tezę o intronizacji, rozpowszechnioną następnie dość szeroko wśród biblistów. Nie ulega wątpliwości, iż Iz 9, 5-6 w wielu szczegółach nawiazuje do rytu intronizacyjnego, dobrze znanego z analogii egipskich i podjętego w szeregu tekstów starotestamentowych[20] Z ważniejszych analogii należy wymienić: proklamację synostwa Bożego (Iz 9, 5a; por. Ps 2, 7 i 110), inwestyturę przez oddanie berła i przekazanie korony lub płaszcza królewskiego (Iz 9, 5b; por. Ps 110, 1-2), obwieszczenie pięcioczłonowej tytulatury królewskiej (Iz 9, 5c), obietnicę pomyślnego panowania (Iz 9, 6a; por. Ps 72) i ustalenie podstaw wykonywania rządów (Iz 9, 6b; por. Ps 101). Analogie do rytuału egipskiego mają jedynie charakter tła literackiego (ew. ceremonialnego) zapowiedzi Izajasza. H. Wildberger mówi krótko na ten temat: „Co do dystansu zapowiedzi Izajasza od tych wysoce mitologicznych tekstów, nie warto nawet tracić słowa"[21]

Ale zapowiedź Iz 9, 5-6 zawiera pewne akcenty, które stawiają interpretację intronizacyjną pod znakiem zapytania. Istotnym akcentem intronizacji orientalnej jest przede wszystkim określenie nowego władcy jako syna Boga (por. Ps 2, 7: „synem moim"). U Iz 9, 5a chodzi o narodzenie syna dla mówiącego wraz z audytorium określonym w 1 os. l. m. („nam"). Forma bierna („narodził się nam", „został nam dany"), odniesiona do Jahwe jako logicznego podmiotu, domagała się wymienienia imienia Bożego. Wreszcie należy zauważyć, że określenia od rdzenia hebr. *jld* oraz *ntn* są obce rytuałowi intronizacyjnemu. Raczej więc należy przyjąć, iż Izajasz miał na myśli zapowiedź fizycznego narodzenia się idealnego władcy z rodu Dawida, który byłby źródłem otuchy dla całego Izraela. „Nam" obejmuje więc uciśnionych mieszkańców państwa północnego i Judę jako jedną całość. Wprawdzie obwieszczenie o urodzeniu się władcy lub następcy tronu nie ma analogii - przynajmniej w tej postaci - w tekstach „królewskich" ST, mieści się jednak w ramach tradycji o sakralnej monarchii w Izraelu i - być może - było znane i praktykowane na dworze królewskim w Jerozolimie. Dlatego wydaje się rzeczą prawdopodobną, iż prorok podjął ten motyw, łącząc go z obiegowym rytuałem intronizacyjnym; jest to wyczuwalne zwłaszcza w tytulaturze władcy. Proklamacja związana z narodzeniem potomka Dawidowego dałaby Izajaszowi wzór do proklamacji idealnego władcy, który będzie światłem wśród ciemności.

O wiele trudniej jest odpowiedzieć na pytanie o perspektywę prorocką tak zrozumianej zapowiedzi. Czy Izajasz mówi o narodzeniu, które jest już faktem dokonanym, czy też przyszłym? Czy można tu mówić o perspektywie eschatologicznej lub mesjańskiej i w jakim sensie? Oczywiście właściwą odpowiedź może tu dać jedynie wyczerpująca egzegeza oraz rozważania o ewentualnych powiązaniach Iz 9, 1-6 z pokrewnymi tekstami: Iz 7, 14 oraz 11, 1-5.

Użyte w tekście Iz 9, 5-6 czasowniki stanowią gramatycznie formy jednoznacznie dokonane (perf.), które kontynuują dwie czynności następcze, wyrażone - zgodnie z zasadami syntaktyki hebrajskiej - przez formy *wajjiqᵉtol*. Biorąc pod uwagę skojarzenia tradycyjne, o których była mowa wyżej, proklamacja zawiera stwierdzenie faktu narodzenia jako wydarzenia przeszłego. Inne zagadnienie stanowi jednak funkcja, jaką pełnią te wyrażenia w intencji Izajasza, tj. jakich wydarzeń mają dotyczyć. Jeśli chodziłoby o fakty współczesne Izajaszowi, nasuwałyby się tu narodziny Ezechiasza, następcy Achaza, by pominąć szereg innych, mało prawdopodobnych propozycji, wysuwanych przez krytyków[22]. H. Barth[23] przedstawił ostatnio chłopca z dynastii Dawida jako Jozjasza, władcę z końcowych lat monarchii judzkiej. Należy zaznaczyć, że pogląd ten jest wynikiem ogólniejszych założeń autora na temat reinterpretacji księgi Iz 1-39 pod koniec panowania asyryjskiego, powszechnie nie podzielanych przez krytykę. Wykład tekstu o Ezechiaszu jest bardzo dawny i występuje już w źródłach rabinackich, a także wczesnochrześcijańskich. Trudno byłoby jednak zrozumieć wszystkie wymienione w Iz 9, 5-6 przymioty o tym wybitnym monarsze judzkim, nawet uwzględniając styl dworski. Chronologia wstąpienia na tron tego króla nasuwa wiele niejasności, a stosunek Izajasza do niego nie jest jednoznaczny. Wiadomo też, że nic on nie uczynił dla utraconych prowincji północnych, choć nie da się zaprzeczyć, iż był władcą religijnie gorliwym i kierował się sprawiedliwością. Także jego polityka antyasyryjska daleka jest od pełnej jasności, zwłaszcza pod koniec panowania. Może N. Füglister[24] ma rację uważając, że identyfikacja chłopca z Ezechiaszem jest sama w sobie prawdopodobna, choć w kontekście historycznym i literackim staje się problematyczna (por. związek z Iz 8, 23b - 9, 4). Użycie czasu przeszłego nie może tu oczywiście stanowić decydującego argumentu. Indywidualna pieśń dziękczynna posługuje się zasadniczo czasem przeszłym, podobnie też rytuały królewskie. Mniej prawdopodobne jest rozumienie perf. jako „propheticum", które łatwiej można by przyjąć w bezpośredniej wyroczni lub w relacji o wizji prorockiej. Raczej mamy tu do czynienia z szeroko rozumianą perspektywą prorocką: zbawcze działanie Boże dla Izraela już się rozpoczęło i jest związane z władcą Dawidowym. Przypisywane mu tytuły przekraczają rzeczywistość historyczną, a nawet znaczenie historyczne przypisywane jakiejkolwiek postaci z rodu Dawida[25]

„Chłopiec" i „syn" jest więc znakiem zbawczej obecności Boga wśród narodu wybranego. Tak rozumieją słowa Izajasza późniejsze zapowiedzi, taki sens mają dość zróżnicowane teksty psalmów królewskich. Nowy Testament zidentyfikował je wszystkie z osobą narodzonego z dziewicy Maryi Mesjasza, Syna Człowieczego (Łk 1, 32-33; Mt 4, 15-16; Łk 1, 79). Szeroko dyskutowany współcześnie mesjański charakter tej zapowiedzi zależy od sensu terminu „mesjański", pojmowanego dość różnie. W każdym razie O. Kaiser i H. Wildberger najbardziej znani komentatorzy ewangeliccy, dopatrują się takiego sensu wypowiedzi, choć nie bez wahania. Nato-

miast egzegeta katolicki J. Becker[26] zalicza wprawdzie tekst Iz 8, 23b-9, 1 do autentycznych tekstów proroka, ale sprowadza ego mesjański charakter do kompozycji związanej ze wstąpieniem na tron władcy z dynastii Dawida. Becker opiera się na dość apriorycznym założeniu wybitnego uczonego skandynawskiego S. Mowinckela[27], że „właściwy mesjanizm nie istniał przed niewolą babilońską". Jego rozróżnienie między świadomością autora (tj. Izajasza) a „obiektywną ekonomią zbawienia Bożego"[28] nasuwa zastrzeżenia w świetle interpretacji słowa prorockiego i roli proroka jako rzecznika Jahwe, choć metodologicznie jako próba racjonalnej egzegezy zrozumiałej dla współczesnych zasługuje na baczną uwagę. Według niego wypowiedź Izajasza nie miała charakteru mesjańskiego w przyjętym dziś sensie. Uwaga Beckera jest natomiast trafna w odniesieniu do eschatologicznego tonu tej zapowiedzi w dzisiejszym znaczeniu tego słowa. To, że słowa proroka stanowią zapowiedź „pokoju bez końca" i wiążą się niedwuznacznie z narodzeniem chłopca, można - co najwyżej - określić jako tendencję „eschatologizującą"[29]

Ciekawym, ale spornym przykładem interpretacji Iz 9, 5-6 w tym kierunku może być 1QH 3, 9-11. Także i tu trudno rozstrzygnąć, czy chodzi o sens mesjański. Może autor przedstawił alegorię gminy i interpretację kolektywną, mającą liczne analogie w piśmiennictwie qumrańskim?[30]

Stwierdzenie o otrzymaniu przez chłopca „władzy na swe barki" należy rozumieć w sensie przeciwieństwa do „drąga" na barkach, jarzma, jakie musieli nosić znajdujący się w niewoli mieszkańcy państwa północnego. Władza jego pochodzi od Jahwe, który jest w pełnym tego słowa znaczeniu „królem" (hebr. *melek*), władca zaś w Jerozolimie jest Jego „księciem" (hebr. *śār*, por. *śrh* - władza). Oczywiście dynastii Dawida przysługuje także określenie *mlk*, jako upoważnionym przez Boga władcom.

Wyżej stwierdzono już, że tytulatura władcy Dawidowego przypomina dość żywo protokół królewski funkcjonujący w Egipcie. Stosowano go już wcześniej w Judzie i znało go także otoczenie kanaanejskie. Jest rzeczą oczywistą, że usunięto z niego wszelkie skojarzenia politeistyczne i mitologiczne, w jakie obfituje ceremoniał egipski[31]

Ponieważ wymienione w Iz 9, 5b tytuły nastręczają pewne trudności, i to zarówno gramatyczne, jak i egzegetyczne, ich przekład należy określić jako przybliżony. „Twórca przedziwnych planów" jest odpowiednikiem hebr. *pl' jw'ṣ*. Wzajemny stosunek obu określeń pojmowano bardzo różnie, rozumiejąc *pl'* (wielki czyn, cud) niezależnie od *jw'ṣ*, bądź też uznając to ostatnie wyrażenie jako „radca" lub „doradzający", a więc „cudowny doradca". Mało prawdopodobna jest konstrukcja zależna (st. cstr.): „cud radcy". Raczej *pl'* jest emfatycznym biernikiem do następującego imiesłowu. Rdzeń hebr. *'ṣh* oznacza „planować" lub „żywić zamiary", co zwłaszcza w ST jest prerogatywą Jahwe (np. Iz 28, 29), podobnie jak pełnienie dzieł określanych mianem *pl'* (np. Ps 77, 12. 15; Iz 29, 14). Nie chodzi w tym

ostatnim o cuda w technicznym znaczeniu tego słowa, o doznanie zmysłowe, ale - poza momentem zdziwienia, zaskoczenia - o wielkie dzieła spełniane w historii. Zapowiadany idealny władca Dawidowy otrzymuje więc prerogatywy Jahwe: ma się stać autorem lub wykonawcą zdumiewających czynów zbawczych na wzór wspomnianych w Iz 9, 3-4. W tekście proroka nie ma mowy, że będzie to przełomowy punkt historii zbawienia, i to powszechnego, ale w tekstach nowotestamentowych została wyprowadzona i rozwinięta myśl, wyrażona przez proroka w tym kierunku. Sam tytuł[32] podjęto w okresie judaizmu w literaturze qumrańskiej (1QH 3, 9-11), interpretując go w sensie eschatologicznym (mesjańskim?).

Dość podobną strukturę ma drugi tytuł: „Bóg pełen mocy". Także tutaj proponowano zdanie nominalne („Bóg jest bohaterem" jako imię lub tytuł, co jednak w opisanym kontekście jest mało prawdopodobne. Hebr. *gibbôr* najlepiej rozumieć przymiotnikowo, podobnie jak w 1 Sm 14,52 w odniesieniu do człowieka i w Iz 10, 21 (Pwt 10, 17) - do Boga; chodziłoby o Boży przymiot mocy (hebr. *gᵉbûrāh* - por. Iz 33, 13; 63, 15; Ps 24, 8; 54, 3; 89, 14). W teologii chrześcijańskiej rozumiano tę zapowiedź m.in. w sensie opisanym, ponieważ wyrażenie *ʾel gibbôr* uważano za niestosowne w odniesieniu do króla będącego człowiekiem. Oznacza ono, podobnie jak inne wymienione przymioty, nadzwyczajny atrybut królestwa, jakie Bóg powoła do istnienia, a jakiego dotąd nie było. Nie należy więc tego wyrażenia przekładać jako „Boży bohater", ponieważ chodzi tu o zupełnie specjalny tytuł przysługujący niezrównanemu przyszłemu królowi[33] W Ps 45, 7 jest mowa (prawdopodobnie) o królu jako *ʾᵉlohîm*, jednak w bardzo szerokim kontekście teologicznym. Chodzi o tytuł „Boży tron" lub „pełen mocy tron", albo też jeszcze inny tytuł mesjański (Hbr 1, 8)[34] W Iz 9, 5 tytuł ten stanowi najwyższy przymiot przyszłego władcy i trudno wyjaśnić go jedynie starożytnym orientalnym zwyczajem określania władcy jako boga, syna boga, czy też jako odblask boga, nadto jako potężnego bohatera i zwycięzcę[35]

Trzeci tytuł - „ojciec na wieki" ma również pewne odpowiedniki w tytulaturze egipskiej, ale ST rozwinął go samodzielnie. Wskazują na to niektóre psalmy[36] Także w 2 Sm 7, 16 Natan zapewnia Dawida o trwaniu jego dynastii „na wieki". To samo proroctwo stwierdza ojcostwo Jahwe i synostwo Dawida oraz jego potomków. (2 Sm 7, 14; Ps 2, 7; 89, 27-28). Tytuł „ojciec" nie może budzić zastrzeżenia w związku z „chłopcem" i „synem" w pierwszej części wiersza. Jest on bowiem niekiedy stosowany na oznaczenie autorytatywnej opieki nad poddanymi (np. Iz 22, 21) i w tym sensie ma liczne odpowiedniki w starosemickiej literaturze pozabiblijnej[37] W ten sposób tytuł „ojciec na wieki" oznacza funkcję przyszłego władcy polegającą na trosce i ochronie poddanych na czas nieograniczony, na zawsze. Jako taki jest to sens pokrewny określeniu *pl' jw s*[38].

Tytuł „książę pokoju" jest jedynie przybliżonym odpowiednkiem hebr. *śar šālôm*. Drugi termin hebr. oznacza nie tylko „pokój" w przeciwieństwie do

wojny, ale stan ogólnej integralności, powodzenia i szczęścia życiowego; jako taki stosowany jest w najróżniejszym znaczeniu[39] W kontekście tytulatury królewskiej chodzi zapewne o panowanie pomyślne, wolne od klęsk, wojen i niepokojów. Ogólniejsze ramy Iz 8, 23 - 9, 6 każą przypuszczać także uwolnienie terenów północnych od zależności asyryjskiej. Nie należy jednak zapominać o religijnej treści tak rozumianego „pokoju". Zakłada on uznanie Boga, źródła wszelkiego pokoju. Tylko Jego błogosławieństwo wprowadza prawdziwą harmonię w społeczności, umożliwiając jej wszechstronny rozwój[40] Królewski Ps 72 opisuje to szczegółowo, nawiązując do powszechnie znanych tradycji orientalnych[41]

Pierwsze słowa Iz 9, 6 tradycja przekazała w postaci dość skażonej, stanowiącej prawdopodobnie pozostałość piątego tytułu przyszłego księcia[42]. Odnosiłby się on do wielkości królewskiej, przymiotu akcentowanego nie tylko w Egipcie w tytułach królewskich, ale i w ST (np. Ps 2, 7; 48, 3; 72, 7-12). Podobnie jak inne przymioty, wielkość jest prerogatywą Boga. Idealny władca Dawidowy, Jego przedstawiciel będzie w pełni uczestniczył w tym przymiocie[43]

Dalsze słowa podejmują przedostatni (ostatni?) tytuł „książę pokoju" i rozwijają go, podkreślając jego niezmienne trwanie na wieki. Micheasz dość podobnie określa władcę w Izraelu jako uosobienie pokoju (Mi 5, 4a), choć tekst ten nie należy do jednoznacznych. „Wraz z nadejściem tego króla historia rodzaju ludzkiego, pełna niepokoju, sporów i zniszczenia dotrze do swego kresu. Władca ten przyniesie światu wszechobejmujące i nie znające końca zbawienie, albowiem on i jego następcy będą sprawować władzę jako autentyczni zastępcy Boga na ziemi"[44]. Programem i myślą przewodnią oczekiwanego królestwa będzie „prawo i sprawiedliwość". Był to starodawny ideał religijny wielokrotnie wspominany w ST. O panowaniu Dawida jest mowa w 2 Sm 8, 15: wielki król wykonywał „prawo i sprawiedliwość" nad całym swoim ludem (por. Jr 22, 15-16 o Jozjaszu). Prorok Jeremiasz (Jr 23, 5-6) oczekiwał od „sprawiedliwej Odrośli Dawidowej" postępowania roztropnego, pełnego prawa i sprawiedliwości. W tym sensie prosi o *miš^{e}pat* oraz *ṣ^{e}dāqāh* Ps 72, 1-4 (por. Ps 45, 7-8 i 101, 1-8) dla władcy. Wśród duchowych darów przyszłego władcy, opisanych w Iz 11, 1-10, sprawiedliwość i praworządność zajmują poczesne miejsce. Ideały zbliżone do wymienionych były znane w starożytności pogańskiej, nie posiadały jednak motywacji religijnej. Np. egipskie *maat* (praworządność) opierało się na trwałym porządku, choć uzasadniano je powierzchownie[45] Jest mało prawdopodobne, by Izajasz w tej końcowej refleksji nawiązywał do pozabiblijnego rytuału królewskiego.

Dawcą zbawienia jest w ST sam Jahwe. Wymienione przymioty idealnego władcy zbliżały go niemal bezpośrednio do Boga, stąd współcześni mogli odnosić wrażenie, jakoby władca posiadał je samodzielnie i niezależnie. Ci krytycy, którzy dopatrują się bezpośredniego wpływu tytulatury egipskiej w Iz 9, 5-6, komentują słowa „żarliwość Pana Zastępów" (w. 6) jako chęć nadania poprzednim określeniom właściwej perspektywy religijnej. Raczej jednak wspomniany charakter opisanych

przymiotów spowodował uzupełnienie wypowiedzi silnym akcentem teocentrycznym. „Żarliwość" Jahwe oznacza postulat wyłączności Boga co do czci oddawanej Mu przez stworzenia. W postaci antropocentrycznej jest ona opisana (analogicznie do stosunków międzyludzkich) jako „zazdrość o innych bogów" (Wj 20, 5; 34, 14; Joz 24, 19-20). Jako Bóg pełen mocy jest Jahwe źródłem - i to wyłącznym - wszelkiego zbawienia, jedynym gwarantem wypełnienia swych zbawczych zapowiedzi dla swojego ludu (por. Iz 37, 32)[46]

P R Z Y P I S Y

[1] O tych materiałach zob. zwłaszcza T. L e s c o w. *Jesajas Denkschrift aus der Zeit der syrisch-ephraimitischen Krieges*. ZAW 85:1973 s. 315-331; H. P. M ü l l e r. *Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas, Kapitel VI,1-VIII,18*. W: *Studies on Prophecy*. Leiden 1974 s. 25-54. VT Supl XXVI; L. B r o d i e. *The Children and the Prince: The Structure, Nature and Date of Isaiah 6-13*. BTB 9:1979 s. 27-31.

[2] Por. L. S t a c h o w i a k. *Wizja chwały Jahwe a misja Izajasza proroka (Iz 6, 1-13)*. RTK 27:1980 z. 1 s. 15-26.

[3] Szeroko traktuje o nich C. F. W h i t l e y. *The Language and Exegesis of Isaiah 8, 16-23*. ZAW 90:1978 s. 28-43, szczeg. 34-37.

[4] Stwierdzają ją m.in. H. W i l d b e r g e r. *Jesaja*. Bd.1. Teilband 1-12. Neukirchen 1972 s. 368-373; O. K a i s e r. *Der Prophet Jesaja Kap. 1-12*. Göttingen. 3. Aufl. 1970 s. 99-100.

[5] Np. G. Fohrer (*Die Propheten des 8. Jahrhunderts. Amos, Hosea, Jesaja, Micha*. Gütersloh 1974) przypisuje ten tekst czasom późnym po niewoli babilońskiej; inni (zob. przypis 7) podobnie jak J. Vollmer; H. Barth upatruje w nim dzieło redaktora, pochodzące z końcowego okresu monarchii; M. Treves chce go przenieść w czasy machabejskie.

[6] Ostatnią większą pracę na ten temat przedstawił J. M. Asurmendi: *La guerra siro-efraimita*. Valencia-Jerusalem 1982.

[7] Na uwagę zasługują szczególnie: L. A l o n s o-S c h ö k e l. *Dos poemas a la paz. Estudia estilistico de Is 8,23-9,6 y 11,1-16*. EstB 18:1959 s. 146-159; H. P. M ü l l e r. *Uns ist ein Kind geboren Jes 9,1-6 in traditionsgeschichtlicher Sicht*. EvTh 21:1961 s. 408-419; W. H a r r e l s o n. *Non royal Motifs in the Royal Eschatology*. W: *Israel Prophetic Heritage. Essays to J. Muilenburg*. New York 1962 s. 147-165; J. H a s p e c k e r. *Is 9,1-6 - ein prophetisches Weihnachtslied?* BiLeb 3:1962 s. 249-257; H. W. W o l f f. *Frieden ohne Ende. Jes 7,1-17 und 9,1-6 ausgelegt*. Neukirchen 1962; J. S c h i l d e n b e r g e r. *Durch Gericht zum Heil. Durch Macht zum Licht (8,1-9,6). Schriftlesung aus dem Buch des Jesajas (IX)*. SSend 30:1965 s. 387-401; S. H e r m a n n. *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*. Stuttgart 1965 s. 130-140; M. T r e v e s. *Little Prince Pele-Joez*. VT 17:1965 s. 464-477; J. C o p p e n s. *Le messianisme royl*. Paris 1968 s. 67-85; J. V o l l m e r. *Zur Sprache von Jes 9,1-6*. ZAW 80:1968 s. 343-350; t e n ż e. *Jesajanische Begrifflichkei*. ZAW 83:1971 s. 389-391; H. von R e v e n t l o w. *A Syncretistic Enthoneument-Hymn in Is 9,1-6*.

VT 3:19[illegible] s. 321-325; S e y b o l d. *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten*. Göttingen 1972; H. B a r t h. *Israel und das Assyrerreich in den nichtjesajanischen Texten des Protojesajabuches*. Hamburg 1974 s. 109-134; R. C a r l s o n. *The anti-Assyrian Character of Oracle in Is IX, 1-6*. VT 24:1974 s. 130-135; J. B e c k e r. *Messiaserwartung im Alten Testament*. Stuttgart 1977 s. 32-41; J. B r i g h t. *Covenant and Promise*. London 1977 s. 107-109; M. E. W. T h o m p s o n. *Isaiah Ideal King*. JStOT 24:1982 s. 79-88

[8] Jw. s. 78.

[9] *Some Linguistic and Historical Problems in Is 8,23*. JSS 14:1969 s. 151-175, zwł. 169.

[10] Por. W h i t l e y, jw. s. 28-43.

[11] O tych terenach zob. zwłaszcza: A. A l t. *Das System der asyrischen Provinzen auf dem Boden des Reiches Israel*. ZDPV 53:1929 s. 220-242; J. G r a y. *The Period and Office of the Prophet Isaiah in the Light of a New Assyrian Tablet*. ExT 63:1952 s. 263-265; Z. M e s h e l. *Was there a „Via maris"?* IEJ 23:1973 s. 162-166.

[12] Zob. H. J. K r a u s. *Psalmen 60-150*. 5. Aufl. Neukirchen 1978 s. 513; F. H o r s t. *Hiob 1*. 2. Aufl Neukirchen 1969 s. 159.

[13] Por. np. Iz 35, 10; 51, 11; 65, 18; Ps 5, 12; 9, 3; 16, 9 itd.

[14] Np. Wj 18, 9-11; Ps 33, 21; 149, 2.

[15] Szerzej na temat radości w ST zob. Ch. B a r t h. *gîl* II-V. TWAT I 1013-1018; C. W e s t e r m a n n. *gîl*, jauchzen. THAT I 415-418; H. C o n z e l m a n n. *Chairo* ktl. B. TWNT IX 353-354.

[16] Zob. L. S t a c h o w i a k. *Dzień Jahwe. Dzień Pański*. EK IV 590-591. Ostatnio pisał na ten temat 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 s. 33-50, zwł. 43.

[17] Zob. H. C h r i s t. *Blutvergiessen im Alten Testament*. Basel 1977 s. 51-52.

[18] Przykłady zob. Joz 7, 15-16. 24-25.

[19] *Jesaja 8,23-9,6. Befreiungsnacht und Krönungstag*. W: *Festschr. A. Bertholet*. Tübingen 1950 s. 29-49.

[20] Np. 2 Sm 7; 1Krl 3, 5-15 obok psalmów królewskich 2; 72; 101; 110.

[21] *Jesaja Kapitel 1-12* s. 378.

[22] M.in. proponuje się jednego z dwóch synów Izajasza lub nawet Joasza judzkiego. Zob. też A. P e n n a. *Isaia*. Torino 1958 s. 120

[23] *Israel und das Assyrereich* s. 134-135.

[24] *Der königliche Heilsmittler*. W: *Mysterium Salutis*. Bd. 3. Hlbd. 1. Einsiedeln 1970 s. 114-121.

[25] W i l d b e r g e r. *Jesaja Kapitel 1-12* s. 387.

[26] Jw. s. 39-41.

[27] *Isaias - der Prophet und sein Buch*. Stuttgart 1968 s. 71.

[28] Tamże s. 26, uw. 43.

[29] Inaczej Wildberger (jw. s. 387), który dopatruje się tu eschatologii w sensie jakościowym.

[30] Co do dalszych informacji na temat mesjańskiego charakteru Iz 9, 5-6 zob.: G. von R a d. *Das jüdische Königsritual.* ThLZ 72:1947 s. 211-216; A. A l t. *Jesaja 8,23-9,6* s. 35-49; L. G. R i g n e l l. *A Study of Is 9,2-7.* LQ 7:1955 s. 31-35; H. J u n k e r. *Ursprung und Grundzüge des Messiasbildes bei Isaias.* TThZ 66:1957 s. 193-207; J. M a i e r. *Die Texte vom Toten Meer.* Bd. 2. München 1960 s. 72-76; M. M a n s c o r. *The Thanksgiving Hymns.* Leiden 1961 s. 114; Cz. J a k u b i e c. *Stare i Nowe Przymierze.* Warszawa 1961 s. 101-106; J. C o p p e n s. *Le roi idéal d'Is IX, 1-5 est-il une figure messianique?* W: *A la rencontre de Dieu.* Le Puy 1961 s. 85-108; t e n ż e. *Le messianisme royal.* 77-82; t e n ż e. *Les espérances messianiques du Proto-Isaie et leurs prétendus relectures.* EThL 44:1968 s. 491-497; t e n ż e. *Le messianisme. Leur accomplissment en Jésus.* Louvain 1974; F ü g l i s t e r, jw. s. 114-121; E. Z a w i s z e w s k i. *Książę pokoju w Królestwie Dawida.* W: *Królestwo Boże w Piśmie św.* Red. S. Łach, M. Filipiak. Lublin 1976 s. 35-42

[31] Por S. S c h o t t. *Zur Krönungstitulatur der Pyramidenzeit. Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen I. Phil.-hist. Klasse.* Göttingen 1956 s. 55-79.

[32] Por. H. W i l d b e r g e r. *Die Thronnamen des Messias. Jes 9,6b.* ThZ 16:1960 s. 314-332; G. del O l m o-L e t e. *Los titulos mesianicos de Is 9.* EstB 24:1965 s. 239-243; K. L u k e. *The Names in Is 9,5b.* LivW 79:1973 s. 169-182; G. S c i p i o n e. *The Wonderful Counsellor, the other Counsellor and Christian Counselling.* WTJ 36:1973/74 s. 174-197.

[33] Por. H. K o s m a l a. *gabar itd.* V,4. TWAT I 912-913.

[34] Por. K r a u s. *Psalmen 1-59* s. 487.

[35] Por. P. B i a r d. *La puissance de Dieu.* TrInstCathP 7:1960 s. 1-104

[36] Np. Ps 21, 5. 7 mówi o życiu króla „na wieki, na zawsze"; Ps 72, 5-17 zapewnia o trwaniu jego imienia na wieki.

[37] Por. W i l d b e r g e r. *Jesaja 1-12* s. 848.

[38] Por. H. R i n g g r e n. *āb.* TWAT I 19.

[39] Por. H. H. S c h m i d. *Gerechtigkeit als Weltordung. Hintergrund des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes.* Tübingen 1968 s. 45-90.

[40] Por. H. G r o s s. *Friede.* BThW^3 I 437.

[41] Zob. także Ps 72, 3. 7 oraz K r a u s. *Psalmen 60-150* s. 658-659.

[42] Por. A l t. *Jesaja 8,23-9,6* s. 219.

[43] Na ten temat zob. także W. Z i m m e r l i. *Vier oder fünf Trhonnamen des messianischen Herrschers von Jes 9,5b.6?* VT 22:1972 s. 249-252; K. D. S c h u n c k. *Der fünfte Thronname des Messias* (Jes 9, 5-6). VT 23:1973 s. 108-110.

[44] Por. K a i s e r, jw. s. 103.

[45] Teksty podaje Wildberger. *Jesaja Kap. 1-12* s. 451-452.

[46] O „żarliwości" Jahwe zob. też: R. R e n a u l d. *Je suis Dieu jaloux.* Paris 1963; H. W. W o l f f. *Gottes Leidenschaft in Rechtsstreit mit Israel.* Wegweisung 1965 s. 151-164; B. R e n a u l d X. L é o n-D u f o u r. *Gorliwość.* STB 296-298.

DER FREIEDEFÜRST (JES 8, 23-9,6)

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

In dieser umstrittenen Perikope aus Jesajas Denkschrift aus Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges handelt es sich um die Gestalt eines jungen davidischen Prinzen, dessen Eigenschaften im Lichte des altorientalischen Inthronisationsritus dargestellt werden. Die eingehende Textanalyse soll die sachlichen, geographischen und historischen Umstände klären, die dem sprechenden Propheten bzw. dem schreibenden Redaktor vorschwebten. Die kritische Bewertung der Identifikationsversuche des angekündigten Prinzen dient als eine Vorstufe, die richtigen Dimensionen der zugrunde liegenden theologischen Sicht zu bestimmen. Im Zusammenhang mit Jes 7, 14 und 11, 1-5 kann man wohl von einer eschatologischen oder gar messianischen Tendenz der Aussage und der königlichen Titel des davidischen Knaben reden, ohne dass die zeitliche Perspektive des heutigen Textes sicher wäre. Bemerkenswert ist der Titel „Fürst des Friedens" bzw. „Friedefürst", der auf Gott die Quelle jeglichen Friedens hinweist und die Voraussetzung der vielseitigen Entwicklung des Gottesvolkes ist.