

GLORIAM PRAECEDIT HUMILITAS

(PRZ 15,33)

KSIĘGA PAMIĄTKOWA

DLA KSIĘDZA PROFESORA ANTONIEGO TRONINY

W 70. ROCZNICĘ URODZIN

CZĘSTOCHOWA 2015, s. 131-156

KS. TADEUSZ BRZEGOWY

(UNIwersytet Papiński Jana Pawła II, Kraków)

## **TEOFANIA INAUGURUJĄCA DEUTEROIZAJASZA (Iz 40,1-11)**

Rozdział Iz 39 zawiera zapowiedź Izajasza o przyszłej deportacji Judejczyków do Babilonu. Rozdziały Iz 40-55 mówią o tym wygnaniu z perspektywy, kiedy ono stało się faktem. Tu się nie mówi: „W dniach, które nadejdą, Bóg pośle przesłanie pociechy ludowi, który został uciśnięty”, choćby wzorem takiego fragmentu jak 30,19-26. Tu się mówi tak: „Bóg ogłasza wam słowo pociechy, wam, którzyście zostali ukarani”. Tradycyjny pogląd jest taki, że te rozdziały zostały napisane przez Izajasza syna Amoca (Syr 48,24; Łk 4,17), i moglibyśmy przyjąć, że Bóg objawił Izajaszowi przesłanie, które miało być skierowane do Izraela jakieś sto pięćdziesiąt lat później. Jednak sposób, w jaki te rozdziały formują je świadczy, że one są raczej słowami pociechy, jakiej Bóg udziela swojemu ludowi *hic et nunc* przez pasterską posługę jakiegoś proroka, którego Bóg powołał, aby był nowym Izajaszem dla ludu, od dawna uginającego się pod ciężarem sądu. Rozdział 39. pomaga nam zrobić przejście od końca VIII w. przed Chr., kiedy to żył i przepowiadał Izajasz, syn Amoca, do czasu ok. 540 r. przed Chr., kiedy to Bóg ogłosił nowe posłanie łaski i zmiłowania, jakiego lud potrzebował, „Drugiemu Izajaszowi”. Prorok ten prze-

mawia w taki sposób i takim językiem, że dość naturalnie na jego określenie używamy słowa „Poeta”.

Po opisie spotkania Izajasza z Ezechiaszem z okazji delegacji babilońskiej (Iz 39) spotykamy się w rozdz. 40 z zupełnie innym materiałem literackim. Całkiem niespodziewanie zostajemy postawieni wobec kaskady wezwań i okrzyków (ww. 1.2.3.6.9), przy czym nie bardzo wiadomo kto woła, do kogo kieruje swe wezwania i w jakich to czyni okolicznościach. Szczególnie uderza pod tym względem sytuacja ww. 3. i 6. z rozbrzmieniem anonimowych głosów, gdy ich sceniczne powiązanie zostawiono zupełnie otwartym. Jest więc jasne, że mamy do czynienia z nową jednostką literacką w formie poetyckiej.

Gdy początek jednostki jest bezsporny, to mniej pewne jest zakończenie tej perykopy. Jedni uważają, że cały rozdz. 40. stanowi taką jednostkę literacką. Niektórzy egzegeci ograniczają zasięg perykopy do ww. 1-8 widząc w niej opowiadanie o powołaniu Deuteroizajasza.<sup>1</sup> Jednak wiele racji przemawia za tym, by ww. 9-11 zaliczać do tej jednostki literackiej. Bez wierszy 9-11 nie wiemy, jakie są podstawy pocieszenia (ww. 1-2); nie wiemy, dokąd ma być poprowadzona droga Jahwe (ww. 3-5); jaka jest treść proklamacji (ww. 6-8). Wersety 9-11, które stanowią *climax* perykopy, odpowiadają na te wszystkie pytania. Wołający, do którego teraz jest kierowana mowa, jest postacią żeńską liczby pojedynczej (*m<sup>e</sup>baššeret*). Jej przypada zadanie ogłoszenia dobrej nowiny po zwycięstwie (jak Ps 68,11). Do miasta powraca zwycięski Jahwe, ale nie wiemy, jakie zwycięstwo odniósł? To jeszcze nie jest jasne, ponieważ jest charakterystyczną rzeczą naszego Poety, że rozwija tematy stopniowo i w odcinkach. Przy okazji dowiadujemy się, że powrót Jahwe oznacza też powrót jego ludu. Wreszcie Poeta pokazał nam, że ten Jahwe powraca nie tylko jako zwycięzca w boju, ale i pasterz, który sprowadza wspólnotę do ojczyzny.

Rola ww. 9-11 staje się jeszcze jaśniejsza na poziomie poetyckim. R. Lack<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Por. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, AB 19A, New Haven & London 2009, s. 177-178. Podobnie: K. ELLIGER, *Deuterojesaja: 1. Teilband: Jesaja 40,1-45,7*, BKAT XI/1, Neukirchen 1978, s. 4-10; L.R. STACHOWIAK, *Księga Izajasza II-III (40-66). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST IX/2, Poznań 1999, s. 58-68; J.D.W. WATTS, *Isaiah 34-66*, WBC 25, Waco 1987.

<sup>2</sup> Por. R. LACK, *La Symbolique du Livre d'Isaïe: Essai sur l'image littéraire comme élément de*

widzi osnowę fragmentu jako utworzoną przez łańcuch powracających „słów” (*qôl* trzy razy i jakiegoś echa homofonu *kol* [„wszystek/cały”] pięć razy). Ta seria głosów osiąga swój kres, kiedy prorok zachęca Jerozolimę, aby na nowo pozwoliła zabrzmieć słowom, które on jej wkłada w usta. Posłannictwo pociechy (ww. 1-2) w ten sposób doszło do swego celu. Teraz Syjon, pocieszony, powinien stanąć na górze i zawołać do miast judzkich: „Oto wasz Bóg”. Są zatem dwa przesłania, które się zazębiają: jedno proroka do Syjonu (ww. 9b-11, por. 41,27 i 52,7-10) i drugie przesłanie Syjonu do miast judzkich (ww. 9b-11).

W tej zmianie (domniemanych) mówców widzi też ramę narracyjną perykopy O’Connell:<sup>3</sup>

(a) Jahwe: Rozkaz ogłoszenia pocieszenia Jerozolimy (40,1-2);

(b) Prorocki herold: Zapowiedź przybycia Jahwe (40,3-5);

(a<sup>1</sup>) Jahwe: Rozkaz ogłoszenia przybycia Boga na Syjon (40,9);

(b<sup>1</sup>) [Prorocki herold]: Zapowiedź przybycia Jahwe (40,10-11).

To obramowanie (inkluzja) dość przekonująco wyznacza nam granice jednostki literackiej.

Oto tekst poematu Iz 40,1-11:

„<sup>1</sup>Pocieszcie, pocieszcie mój lud, mówi wasz Bóg!  
<sup>2</sup>Mówcie do serca Jerozolimy, wołajcie do niej,  
 że wypełniła się jej służba, wynagrodzona została jej wina,  
 że odebrała z ręki Jahwe podwójnie za wszystkie swe grzechy.  
<sup>3</sup>Jakiś głos woła:  
 «Na pustyni<sup>4</sup> przygotujcie drogę dla Jahwe,  
 wyrównajcie na pustkowiu gościniec naszemu Bogu!  
<sup>4</sup>Każdy wąwóz się wypełni,

*structuration*, AnBib 59, Rome 1973, s. 85.

<sup>3</sup> Por. R.H. O’CONNELL, *Concentricity and Continuity. The Literary Structure of Isaiah*, JSOTSup 188, Sheffield 1994, s. 162.

<sup>4</sup> Tradycja chrześcijańska czyta wyrażenie *bammidbār* („na pustyni”) w łączności z poprzednim stychem, otrzymując zdanie: „Głos wołający na pustyni” (Mt 3,5 i par.; J 1,23). Ale podział akcentowy masorecki, rytmika, jak i wzgląd treściowy przemawiają załączeniem tego słowa z drugim stychem. Deuteroizajasz mówi ustawicznie o drodze „przez pustynię” czy „na pustyni”. J. KUGEL, *The Idea of Biblical Poetry*, New Haven 1981, s. 111-112; C. WESTERMANN, *Isaia: capp. 40-66*, trad. E. Gatti, Antico Testamento 19, Brescia 1978, s. 52-53.

*a każda góra i pagórek się obniżą;  
każda nierówność stanie się równiną,  
a miejsca wyboiste gładką doliną.  
<sup>5</sup>Wtedy się objawi Chwała Jahwe  
i wszelkie ciało razem ją zobaczy.  
Tak, usta Jahwe to powiedziały».*

*<sup>6</sup>Jakiś głos mówi: «Ogłaszaj!»  
I rzekł: «Co mam ogłaszać?»  
«Wszelkie ciało jest jak trawa,  
a cała jego siła jak polny kwiat.  
<sup>7</sup>Usycha trawa, więdną kwiat,  
gdy na nie powieje tchnienie Jahwe.  
Prawdziwie trawą jest naród.  
<sup>8</sup>Usycha trawa, więdną kwiat,  
lecz słowo Boga naszego trwa na wieki».*

*<sup>9</sup>Ty, który przynosisz dobrą nowinę Syjonowi,  
wejdź na górę wysoką!  
Ty, który przynosisz dobrą nowinę Jerozolimie,  
podnieś potężnie swój głos i krzycz!  
Powstań i nie bój się!  
Mów do miast judzkich:  
Oto wasz Bóg!<sup>10</sup>Oto Jahwe, Pan!  
On przychodzi z mocą  
i Jego ramię sprawuje władzę!  
Tak! Jego zapłata jest z Nim  
i Jego nagroda przed jego Obliczem.  
<sup>11</sup>Podobnie jak pasterz strzeże swej trzody,  
swoim ramieniem zbiera owieczki,  
nosi je na swych barkach,  
i prowadzi owce karmiące”.*

## 1. POETYKA TEKSTU

Zanim przystąpimy do podziału tekstu i jego struktury, musimy poświęcić nieco uwagi jego poetyckiej formie, gdyż poezja ma swoje reguły kompozycji i organizacji tekstu oraz sobie tylko właściwe środki ekspresji. W takiej kompozycji nie chronologia, ani ścisła logika wydarzeń od przyczyn do skutków, lecz dramaturgia, dźwięk, melodyka, a w kompozycji symetria, paralelizm, koncentryczność odgrywają zasadniczą rolę. Fragment otwierający pismo Deuteroizajasza jest przykładem wspaniałej poetyki prorockiej. Poeta okresu wygnania, nazwany przez krytykę Deuteroizajaszem, zwraca się do starożytnej tradycji poetyckiej, co zaznacza się choćby w niezwykle rzadkim używaniu tzw. partykuł prozatorskich. Nie ma np. ani jednego użycia słówek 'āšer („który”) lub znaku czwartego przypadku 'et. Niezwykle rzadkie jest także użycie rodzajnika określonego.<sup>5</sup>

Rytmika kompozycji nie jest regularna. Pierwsze dwie linie (ww. 1-2) mają po dwa stychy. Rytm dwóch pierwszych stychów jest 3 + 2 akcenty. W dwu ostatnich stychach Merendino znajduje rytm 2 + 2 akcenty, czytając *mijjādî*, albo *mijjad-JHWH* (połączone za pomocą *maqṣef*). Jednak lektura *kî lāq<sup>e</sup>hâ mijjādî* nie jest wskazana z dwóch powodów. W takim przypadku otrzymalibyśmy wypowiedź Jahwe w 1 os., czego nie ma nigdy więcej we fragmencie. Po drugie imię Boże Jahwe jest tutaj wymagane z racji kompozycyjnych, jak pokażemy w krytyce formy. Można natomiast połączyć partykułę *kî* za pomocą *maqṣef* z najbliższym wyrazem tak, by utworzyły one jeden wyraz akcentowy (*kî-māle 'ā*). Masoreci nieraz tak czynią z partykułą *kî*, również łącząc ją z następującym czasownikiem.<sup>6</sup> Na uwagę zasługuje w. 5. złożony z trzech stychów po trzy akcenty każdy (3+3+3). Zobaczmy niżej, że jest to werset centralny i kulminacyjny poematu. Piękną budowę ma w. 6., który jest logicznym początkiem całego zajścia na sali Boskiej rady: najpierw mamy

<sup>5</sup> Por. A. FITZGERALD, *Poezja hebrajska*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowskiego, PSB, Warszawa 2001, s. 425-435; L. BOADT, *Intentional Alliteration in Second Isaiah*, CBQ 45 (1983) s. 353-363.

<sup>6</sup> Przykłady w: *The Dictionary of Classical Hebrew*, v. IV, ed. D.J.A. Clines, Sheffield 1998, k. 384-385.

kuplet 3+3 akcenty, a potem treść orędzia prorockiego w trzech stychach po dwa akcenty (2+2+2). Gdy orędzie dociera do Jerozolimy w w. 9., otrzymuje schemat dwóch trystychów, pierwszy 2+2+2, a drugi 3+2+2 akcenty. Widać z tego, że poeta trzyma się pewnego reżimu rytmicznego, ale nie jest to schemat sztywny i za pomocą rytmiki zaznacza czy eksponuje pewne sekcje poematu. Poeta, stosując stopniowe pomnożenie akcentów, nadaje poezji poczucie ruchu i wzmacnia intensywność akcji.<sup>7</sup>

W tym poetyckim języku wielka rola przypada metaforze. Taką figurą posłużył się Deuteroizajasz, aby uwypuklić kontrast między efemerycznością człowieka oraz potęgą i nieprzemijalnością Bożego słowa:

„Wszelkie ciało jest jak trawa,  
a cała jego siła jak polny kwiat.  
Usycha trawa, więdną kwiat,  
gdy na nie powieje tchnienie Jahwe.  
Prawdziwie trawą jest naród.  
Usycha trawa, więdną kwiat,  
lecz słowo Boga naszego trwa na wieki” (ww. 6b-8).

Metafora trawy na wyrażenie przemijania jest konwencjonalna, ale poeta nadaje jej intensywne rozwinięcie przez powtórzenie trzech linii na modłę refrenu z powtórzeniem kluczowych fraz. Amplifikacja trawy i kwiatów (obraz roślinny zawsze zawiera piękno i jeszcze bardziej kruchość i przelotność, gdzie kwiaty więdną szybciej aniżeli trawa) tworzy kontrast z Bożym tchnieniem-wiatrem-duchem (*rûah*). Bożą mocą jest wiatr, który sprawia, że wszelka roślinność usycha, ale Duch Boży jest także źródłem Jego obietnicy dla Izraela, przez przymierze i prorocstwo, które będzie spełnione (hebr. *jāqûm*) na wieki, gdy ludzkie czyny i ludzka wierność rozwieją się na pustyni czasu. Tu prosty obraz trawy i kwiatu zostaje rozbudowany do poetyckiej metafory, gdzie ulotne i przejściowe rzeczy stają się obrazem Izraela *vis-à-vis* swego Boga.<sup>8</sup> Równie wymowna jest metafora drogi w w. 3. Droga to oczywiście szlak do maszerowania, ale nie jest to droga zwyczajna, bo jest to „droga Pana”. Dro-

<sup>7</sup> Por. P. MERENDINO, *Der Erste und der Letzte: Jes 40-48*, VTSup 31, Leiden 1981, s. 41.

<sup>8</sup> Por. R. ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, San Francisco 1985, s. 191-192.

ga to również ścieżka postępowania w obecności Pana. Przygotowanie drogi oznacza równocześnie otwarcie się na Boże wezwanie i nawrócenie. Kończy się zaś fragment metaforą boskiego Pasterza, który potężnie prowadzi swój lud oswobodzony. W tym wielkim obrazie pasterza są jeszcze mniejsze, jak ramię Boże, jagnięta i owce karmiące. Ta metaforyczność języka wpływa oczywiście na napięcie, dramatyzm i tajemniczość całego poematu. W dramatyzmie jednostki kluczową rolę odgrywa słowo *qôl* („głos”, które rozbrzmiewa trzy razy w różnych momentach i za każdym pozostawia pytanie o to, czyj to jest głos, kto jest jego adresatem i co on właściwie niesie). Liczba trzy jest symbolem kompletności czy doskonałości. Formalnie mówiąc ona podkreśla uroczysty charakter tekstu i zwyczajnie jest wiązana z Bożą obecnością. Czytelnik ma wrażenie, że jest uczestnikiem jakiegoś „koncertu głosów”.<sup>9</sup>

Wszystkie te zjawiska świadczą o świadomej artystycznej budowie tekstu i zdolności poetyckiej autora. To jest prawdziwa poezja i fakt ten musi być brany pod uwagę przy interpretacji tekstu.<sup>10</sup>

## 2. PODZIAŁ JEDNOSTKI LITERACKIEJ

Podział jednostki możemy dokonać w oparciu o tradycyjne znaki TM (*setuma*). Zakończenia sekcji są zaznaczone po ww. 2.4.8 i 11. Toteż generalnie egzegeci dzielą tekst na cztery części (strofy): ww. 1-2; 3-5; 6-8 i 9-11. Natomiast bardzo dyskusyjna jest wewnętrzna organizacja tekstu, zmienianie się mówców i rozwój dramatyczny i ideowy na przestrzeni perykopy. Po szczegółowej analizie struktury jednostki Freedman<sup>11</sup> zauważył najpierw, że w. 5 stanowi element centralny i kulminacyjny całego poematu. Między wyróżnionymi strofami występują bardzo liczne i subtelne odpowiedniości semantyczne i formalne. Jedną z nich jest obecność imion Bożych:

<sup>9</sup> Por. G. FISCHER, *Das Konzert der Stimmen. Trost durch die Freudenbotin*, w: *Auf dein Wort hin. Berufung und Nachfolge in der Bibel*, hrsg. G. Fischer – M. Hasitschka, Innsbruck 1995, s. 84-90.

<sup>10</sup> Por. K. BALTZER, *Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40-55*, trans. M. Kohl, Hermeneia, Minneapolis 1999, s. 248.

<sup>11</sup> Por. D.N. FREEDMAN, *The Structure of Isaiah 40: 1-11*, w: *Perspectives on Language and Text. Fs. F.I. Andersen*, ed. E.W. Conrad – E.G. Newing, Winona Lake 1987, s. 167-193.

I: 'ēlōhēkem (w. 1)		IV: 'ēlōhēkem (w. 9)
Jahwe (w. 2)		'ādōnāj Jahwe (w. 10)
II. Jahwe (w. 3)		III. Jahwe (w. 7)
'ēlōhēnū (w. 3)		'ēlōhēnū (w. 8)
	Jahwe (w. 5)	
	Jahwe (w. 5)	

Już to proste zestawienie pokazuje, że poemat ma budowę chiastyczną z wyróżniającą się częścią centralną. Według Goldingaya<sup>12</sup> chiastyczna budowa kompozycji przedstawia się następująco:

- A) Polecenie mówienia do Jerozolimy (ww. 1-2)
- B) Głos każe zbudować drogę (ww. 3-4)
- C) Cel tego wszystkiego (w. 5)
- B') Głos mówi „Wołaj!” (ww. 6-8)
- A') Przesłanie dla Jerozolimy (ww. 9-11)

Między częściami otwierającą i zamykającą jest jeszcze inna zależność, mianowicie powtórzenia imienia własnego Jerozolimy, które poza tym w poemacie nie występuje. Te związki sięgają dalej zjawisk gramatycznych, syntaktycznych i dramatycznych.

- 1) Z punktu widzenia gramatyki w pierwszej strofie mamy cztery imperatywy l. mn. r. m.: *naḥāmû*, *naḥāmû*, *dabb<sup>e</sup>rû*, *qir'û*, czemu odpowiadają w czwartej strofie imperatywy l. poj. r. ż.: *'ālî*, *hārîmî*, *hārîmî*, *'imrî*, i co ciekawe, w każdej z grup jeden czasownik jest powtórzony. Trzy zdania zaczynające się od *kî* w w. 2 są zbalansowane przez trzy zdania z partykułą wskazującą *hinnēh* w ww. 9-10.
- 2) Wyrazy *'ammî j<sup>e</sup>rûšālaim* i zaimek 3. os. l. p. r. ż. *'ēlēhā* (ww. 1-2) tworzą chiastyczną figurę z terminami w. 9: *šijjôn j<sup>e</sup>rûšālaim* i *'ārê j<sup>e</sup>hūdā*. W obu listach Jeruzalem znajduje się w środku, gdy sufiks osobowy w obu przypadkach odnosi się do miasta Syjonu. Pozostałe terminy *'ammî* i *'ārê j<sup>e</sup>hūdā* dają się zestawić w zdaniu: „mój lud, który jest w miastach

<sup>12</sup> Por. J. GOLDINGAY, *Isaiah*, ICC, Peabody 2008, s. 223.



Judy”. Formuła każe się interpretować tak, że lud Jerozolimy nie tylko tworzy część większej grupy, ale także jest pierwszym, który ma otrzymać przesłanie radości.

- 3) Imiona Boże *Jahwe i 'ēlōhēkem* znajdują się w obu częściach i zaznaczają początek jak i kulminację etapów przekazania kluczowego przesłania, mianowicie, że „Jahwe wasz Bóg” przychodzi do swego kraju i swojego ludu, prowadząc go jak pasterz wiedzie swoją trzodę. Jest to przyjście do swego kraju i swego miasta, razem ze swoim wygnanym ludem i ma być powitane przez tych, którzy pozostali w kraju podczas babilońskiej niewoli.

Akt szczytowy całego dramatu stanowi manifestacja „Chwały Jahwe”, Boga Izraela, którą ujrzy cały świat:

„Wtedy się objawi Chwała Jahwe (*w<sup>e</sup>niglā k<sup>e</sup>bōd JHWH*)  
i wszelkie ciało razem ją zobaczy (*w<sup>e</sup>rā'ū kol-bāsār*).

Tak, usta Jahwe (*pi JHWH*) to powiedziały” (w. 5).

Ten centralny werset zawiera wszystko, co się dokonało dzięki słowu Bożemu. Początkowa wypowiedź Boga (zreferowana za pomocą wyrażenia *jō'mar 'ēlōhēkem*) zostaje teraz potwierdzona przez końcowe stwierdzenia w. 5., gdy objawienie Chwały Jahwe nastąpiło w kontekście świętego kraju i świętego miasta pośród jego zjednoczonego i odnowionego ludu.

„Autor Iz 40,1-11 osiągnął dramatyczne napięcie i literacką intrygę jednym pociągnięciem zamieniając miejscami części I i III. Dodatkowo przeniósł konkludującą linię do centrum poematu, gdzie służy za punkt podziału i rdzeń uwagi (w. 5). Obecne ułożenie tekstu jest natury literackiej i dramatycznej. To powoduje, że wciąż ten subtelny i wyszukany poemat zadziwia i przyciąga uwagę”<sup>13</sup>.

### 3. GATUNEK

Mając przed oczyma fragment poezji prorockiej spróbujemy go bliżej określić od strony gatunku.

<sup>13</sup> Por. D.N. FREEDMAN, *The Structure of Isaiah 40: 1-11*, s. 192.

### 3.1. Opowiadanie o powołaniu proroka

Wielu autorów widzi w jednostce opowiadanie o powołaniu proroka. Liczne księgi zaczynają się od opowiadania o powołaniu prorockim (np. Jr, Ez, Oz). Skoro rozdz. Iz 40 nn zostały przypisane anonimowemu prorokowi z VI wieku, zwanemu Deuteroizajaszem, to wydało się rzeczą naturalną widzieć jego początkowe wiersze jako opowiadanie o powołaniu nowego proroka. Do takiej konkluzji skłaniała zwłaszcza paralelność obecnej jednostki z Iz 6. Zdaniem wielu egzegetów ww. 6-8 mogą być uznane za rdzeń opowiadania o powołaniu. Głównie dzięki tej analogii egzegeci, powołując się nadto na LXX, dokonują indywidualizacji roli, która w TM jest sformułowana w *pluralis* w ww. 1-3 i w w. 6. czytają 1. os. „i rzekłem” zamiast 3. os. „i rzekł”. Dwie strofy sąsiednie (ww. 3-5 i 9-11) ze swymi okrzykami tworzyłyby obramowanie powołania proroka: rozkaz dany w formie anonimowej, aby wytyczono jakąś drogę przez pustynię (ww. 3-5) i wezwanie Syjonu, aby z wysokości góry ogłosił miastom judzkim dobra nowinę: „Oto wasz Bóg” (ww. 9-11). L. Stachowiak<sup>14</sup> uważa, że to kunsztowne opowiadanie o powołaniu w mowie bezpośredniej brzmiałoby mniej więcej tak: „Jahwe skierował swe słowo do wybranego przez siebie herolda czy heroldów ze swego otoczenia. Jako prorok mogłem uczestniczyć w tej naradzie Bożej i dlatego mogę zakomunikować swemu narodowi tajemnice Boże, na świecie jeszcze nieznanne. Co więcej, otrzymałem polecenie, by je ogłosić”<sup>15</sup>

Jednakże teza o powołaniu prorockim ma słabe podstawy w tekście. Jednostce brakuje większości elementów tradycyjnego opowiadania o powołaniu i zawiera wiele anomalii jak niezidentyfikowane głosy ww. 3 i 6. Zwolennicy powołania dokonują indywidualizacji głosów w liczbie mnogiej i czytają 1. os. w w. 6, ale raczej 3 os. TM jest oryginalna.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Por. L.R. STACHOWIAK, *Posłannictwo Deuteroizajasza w świetle 40,1-11 i późniejszej tradycji tego tekstu*, SThV 17 (1979) 1, s. 60; TENŻE, *Die Sendung des Deuterojesaja im Lichte von Jes 40:1-11 und der späteren Text-Tradition*, w: *Dein Wort beachten*, hrsg. J. Reindl, Leipzig 1981, s. 102-115.

<sup>15</sup> Tak przyjmują: K. ELLIGER, *Deuterojesaja*, s. 10; J.L. MCKENZIE, *Second Isaiah*, AB 20, New York 1968, s. 17; Z. MAŁECKI, *Struktura literacka prologu Księgi Deuteroizajasza (Iz 40,1-11)*, RBL 49 (1996) s. 14-18.

<sup>16</sup> TM ma wyrażenie w<sup>e</sup> 'amar w 3. os., ale 1. os. ma podstawy w 1QIZ<sup>a</sup> w 'wmrh i w LXX (grec.

Analogie z rozdz. 6 też nie są przekonujące w tej materii, gdyż oprócz podobieństw są zasadnicze różnice; co w Iz 6 było nadzwyczaj określone, tutaj pozostaje nieokreślone, anonimowe; całkiem anonimowy pozostaje sam prorok, który poprzestaje na określeniu siebie jako „głos”. Nie ma też bezpośredniego „posłania”, skierowanego przez Boga do proroka. Odnośne wersety są częścią szerszej jedności, która traktuje nie o posłańcu, ale o przesłaniu. Wprowadzenie przesłania jest rzeczywiście czymś wielkim. Prezentacja posłańca natomiast, jeśli w ogóle jakaś jest, jest drugorzędna i zaledwie częścią jakiejś szerszej jedności, jakąś częścią prawie ukrytą. Tak zresztą jest w reszcie pisma Deuteroizajasza, który nigdy nie mówi o sobie w pierwszej osobie. Wyjątkiem mogłyby być pewne wypowiedzi w Pieśniach o Słudze Pańskim, gdyby Sługę identyfikować z prorokiem, ale to jest skądinąd nie do przyjęcia.

Gdyby rzeczywiście to było opowiadanie o powołaniu proroka, to należałoby uznać niezależny charakter materiału literackiego, przed którym taką jednostkę postawiono. Tymczasem omawiany fragment zaczyna rzeczywiście nową mowę, ale jak mówi Seitz,<sup>17</sup> w starym środowisku literackim Izajasza z VIII w., które ma własną narrację o powołaniu w Iz 6.

Możemy tę uwagę zakończyć opinią Westermanna,<sup>18</sup> że jeżeli jest to opowiadanie o powołaniu, to aluzja do niego jest tak krótka, że już krótsza być nie mogła. Jeżeli porzucimy poprawkę tekstualną w. 6, to i ta najkrótsza aluzja znika.

### 3.2. Wizja dworu niebieskiego

Sporo zwolenników ma pogląd, że jest to wizja dworu niebieskiego. F.M. Cross<sup>19</sup> przedstawił propozycję, że ww. 1-8 odzwierciedlają gatunek, który on określił jako „boskie dyrektywy dla anielskich heroldów”. Pogląd ten roz-

*kai eipa*). Targum i 31 hebr. Mss czyta *participium*. Wielu krytyków i przekładów czyta 1. os. *wā'ōmar* – „i rzekłem”. BHS radzi przyjąć taką poprawkę. Jednak brak w prorocztwie jakiegokolwiek innego zdania wprost w 1. os. przemawia za 3. os. O wiele łatwiej wyjaśnić zamianę 3. os. na 1. os., aniżeli odwrotnie.

<sup>17</sup> Por. C.R. SEITZ, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, w: *The New Interpreter's Bible*, t. 6, Nashville 2001, s. 331.

<sup>18</sup> Por. C. WESTERMANN, *Isaia: capp. 40-66*, s. 57.

<sup>19</sup> Por. F.M. CROSS, *The Council of Yahweh in Second Isaiah*, JNES 12 (1953) s. 274-277.

wija Seitz<sup>20</sup> mówiąc o gatunku literackim niebieskiej rady. Przykłady takiego gatunku literackiego znane są z literatury starożytnego Bliskiego Wschodu i ze w ST. W 1Krl 22,19-23 Bóg zwraca się do „całego wojska niebieskiego” stojącego wokół jego tronu. Tekst referuje podobny dialog z odpowiedziami: „wtedy jeden powiedział jedno, a inny powiedział co innego” (w. 20). W Iz 6 Serafini, którzy otaczają tron Boga, również wołają jeden do drugiego i mówią (Iz 6,3) w taki sposób, że prorok Izajasz jest świadkiem „głosu, który woła” (hebr. *qôl haqqôrē*), a „głos” wywołuje trzęsienie odrzwi i progów Świątyni (Iz 6,4). Język używany w Iz 6 jest całkiem podobny do tego, co mamy tutaj, podczas gdy scena w 1Krl 22 z Bogiem wysyłającym „wojsko” ze specjalnym zadaniem, odpowiada dokładnie początkowym wersetom Iz 40,1-2. To nie wyklucza pewnej krytycznej rekonfiguracji słownictwa obecnego w 1Krl („całe wojsko niebieskie”, w. 22). Gdy ten rozdział opowiada o Bogu mówiącym w 1. os. (ww. 25-26) to stwierdza, że „wojsko” jest pod całkowitą kontrolą Boga i że Bóg wzywa każdego po imieniu. Również w Hi 1 mamy dialog Boga z jego dworem, w trakcie którego pewien minister (hebr. *haššātān*) podważa opinię Boga o sprawiedliwości Hioba i otrzymuje od Boga pewną swobodę działania na ziemi w odniesieniu do Hioba.

Interesujący przykład „boskiej rady” mamy w prorockim piśmie Zachariasza (1,7-17). Prorok otrzymuje wizję, w której ukazuje się jeździec na koniu, konie, które patrolują ziemię (Hi 1,7; 2,2), Anioła Pańskiego i Boga. Słowa od Boga są pocieszające (*d<sup>e</sup>hārīm niḥūmīm*), podobnie jak otwierające zawołanie Iz 40,1 (*naḥāmū*), do anioła i przez anioła do proroka: „Tak anioł, który mówił ze mną, powiedział: «Wołaj! (*q<sup>e</sup>rā*)»”. Formalne podobieństwa z Iz 40,1-8 są wyraźne: (1) Bóg przemawia ww. 1-2; Za 1,13; (2) głos odpowiada ww. 3-5; Za 1,13-17; (3) głos, który kiedyś wołał (*qôl qôrē*), teraz wydaje polecenie dla kogoś drugiego krzyżąc: „Głos mówi: Wołaj (*q<sup>e</sup>rā*)!” (w. 6; Za 1,14-17). Różnice treściowe między Iz i Za są nieznaczne. Izajaszowy niebieski głos podejmuje wiernie zadanie pocieszenia (ww. 3-4), naśladując *imperativus pluralis* (*pannū, jašš<sup>e</sup>rū*) użyty w w. 1. przez Boga. W Zachariaszu anioł stawia

<sup>20</sup> Por. C.R. SEITZ, *The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah*, JBL 109 (1990) s. 229-247.

pytanie: „Jak długo?” (*‘ad mātaj*), analogicznie do pytania Izajasza w wizji powołaniowej (6,11). W Zachariaszu pytanie anioła służy do spowodowania Bożej odpowiedzi. Bóg mówi w pierwszej osobie, przez posługę tego samego mającego obiekcję anioła (Za 1,1.4-17): „Po czym anioł, który mówił do mnie, takie dał mi polecenie: «Rozgłaszaj, że tak powiedział Pan Zastępów: Darzę Jeruzalem i Syjon ogromną miłością»” (14). Podobieństwa z Iz 40 są oczywiste i uznane przez komentatorów.

Sumując można powiedzieć, że we wszystkich tych scenach Bóg przemawia do swego boskiego dworu, z którego różne głosy odpowiadają, w sposób podobny do pokazanego w 1Krl 22: „jeden mówił jedną rzecz, a drugi drugą”. Używane są *imperativus pluralis*, kierowane do boskiego otoczenia (ww. 1-2). Boski minister podejmuje polecenie i wydaje swoje własne polecenie, znowu w *pluralis* (ww. 3-5). Wydaje się, że jest mówione do reszty boskiego otoczenia. W końcu niebieski głos zwraca się do kogoś indywidualnie (w. 6a). Jest użyty *imperativus singularis*: „Wołaj!”. Następuje jakaś obiekcja (ww. 6b-7). Obiekcja zostaje pokonana w. 8. Zostaje wydane nowe polecenie dla *m<sup>e</sup>baššeret* (ww. 9-11).<sup>21</sup>

We wszystkich tych scenach zachodzi pewien interesujący proces, jak Bóg podejmuje decyzję, komunikuje ją swoim ministrom, i potem ta wola jest komunikowana dalej przez wojsko, duchy, serafinów. Trzeba to mieć w pamięci, rozważając słowo Boga skierowane do Jego ludu. W trakcie takiej narady prorok usłyszał Boży głos, że czas kary Izraela już się skończył i nadeszła chwila jego zbawienia (ww. 1-2). W w. 6. prorok słyszy rozkaz: „Ogłaszaj!”. Natychmiast pyta on jak (czy co) ma „ogłaszać”, skoro naród jest jak uschnięta trawa i zwiędły kwiat. Jego skarga nad ludem (podobnie jak Iz 6,11) przygotowuje go do tego, by się stał gorliwym głosicielem zbawczego planu Bożego.<sup>22</sup>

J. Watts,<sup>23</sup> który tytułuje ten fragment: „W sali głosów”, tak wyobraża sobie sytuację. W wielkiej sali Jahwe są rozpoznawalne wyraźnie trzy grupy.

<sup>21</sup> Por. TAMŻE, s. 233.

<sup>22</sup> Por. H.W. ROBINSON, *The Council of Yahweh*, JTS 45 (1954) 151-157; R.J. Clifford, *Second Isaiah*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, v. 3, ed. D.N. Freedman, New York 1992, s. 492.

<sup>23</sup> Por. J.D.W. WATTS, *Isaiah 34-66*, s. 75.

Jedna jest utworzona przez zwykłych członków dworu niebieskiego (Niebo i ziemia w 1,2; Serafini w 6,2; synowie Boga w Hi 1,6; duchy w 1Krl 22,19-22), którzy mogą przemawiać w imieniu Jahwe w ww. 1-2 i 9. Głos solowy w tej grupie, to być może jakiś minister dworu, przemawia w ww. 3-5 i 8. Może to być ktoś w rodzaju herolda (hebr. *mazkîr*), który ogłasza społeczności decyzje Boga. Dwie inne grupy są milczącymi adresatami mów. One także były obecne w poprzednich scenach. Sytuacja jednak zmieniła się z biegiem czasu. Izrael znajduje się w niewoli babilońskiej. Jerozolima nie jest już pysznym obwarowanym miastem. Teraz jest ona tylko stosem gruzów z nielicznymi biednymi ocalałymi, bez króla oraz żadnego politycznego czy handlowego znaczenia, a także bez świątyni z ceremoniałem i pielgrzymek. Mowy ww. 1-2 są sformułowane w *pluralis* adresowane do zbiorowego audytorium. Obrazowość drogi przez pustynię i temat objawiającej się Chwały Jahwe pojawia się ustawicznie w rozdz. 40-48. Czy nie jest możliwe, że ci, do których się mówi obecnie, są tymi samymi, do których jest skierowana mowa w 40,12-44,12, tzn. Jakub/Izrael w niewoli? Druga grupa jest określana kolektywnym terminem Jeruzalem/Syjon w w. 9. Przedstawiciel pierwszej grupy oprostowuje ich przywołanie do służby ww. 6-7 tylko przez odpowiedź jakiegoś głosu solo z niebieskiego dworu.

Jednakże i ten pogląd można poddać krytyce. Samo „przedstawienie” owej niebieskiej rady jest nader skąpe: nie ma sali, nie ma tronu i nie ma zasiadającego na nim Jahwe Króla. Jego domniemany dwór jest nader blady, anonimowy; owi dworzanie nie wykonują żadnych ruchów poza słowami i nie ma najmniejszego śladu „rady”, czyli dialogu Boga z owymi ministrami; natomiast od pierwszych słów jasna i pewna jest decyzja Boga: „Pocieszcie mój lud..., bo czas jego służby się wypełnił!”. Również uczestnictwo proroka w owej radzie jest raczej ukryte: nie ma zupełnie elementu wizjonerskiego, a nawet audiencyjnego z oczekiwaną formułą „ujrzałem” czy „usłyszałem”.

### 3.3. Prolog kompozycji

Uważna lektura perykopy Iz 40,1-11 pozwala na nią patrzeć jako na prolog do całej sekcji, która po nim następuje. Już F. Delitzsch<sup>24</sup> zdefiniował Iz 40,1-11 jako prolog do wszystkich 27 mów. Rozdziały 1 i 6 wprowadzały odpowiednie sekcje w ten właśnie sposób. Jak rozdz. 6 wytycza temat i nastrój dla następujących sekcji aż do tego momentu, tak 40,1-11 ogłasza zamiary Boga, które wyznaczają ton i nastrój dla całej reszty Wizji.

Dzisiaj wśród egzegetów nie ma wątpliwości, że jest to tekst programowy dla całego Deuteroizajasza i że fragment jako taki nie da się zrozumieć sam przez się, ale wymaga umieszczenia na tle wielkiej Księgi Izajasza. Tutaj jest sformułowany temat prorockiej obietnicy i pewność jej spełnienia. W prologu Bóg ogłasza swoją nieodwołalną decyzję udzielenia Izraelowi przebaczenia, pokoju i odnowy. Jego zbawcze przesłanie jest zatem ogłaszane z niebieskiej rady jako potwierdzenie prawdziwości jego słowa, i dobra nowina zostaje powierzona do ogłoszenia Jerozolimie i miastom judzkim.

Całemu prologowi nadaje ton początkowy okrzyk („Pocieszcie!”) i całość jest zamierzona jako seria okrzyków. Dlatego ten pierwszy okrzyk ma pierwszeństwo nie tylko pozycji, ale i ważności: okrzyk „Pocieszcie mój lud!” dominuje i określa wszystko, co następuje. Rozpoczyna to łańcuch – rozkaz dowódcy odebrany przez jednego żołnierza i przekazany do drugiego, wprawia w ruch wojsko aż do ostatniego człowieka. Forma przemowy odpowiada doskonale temu, co jest treścią przesłania. Tu zostaje opisany właśnie moment, w którym słowo prorockie ogłasza nowy akt Boga, i z ogłoszeniem tego przesłania zostają zapoczątkowane nowe wydarzenia: uwolnienie wygnańców i nowy *exodus*. Seria imperatywów każe myśleć już o wymarszu, o początku ruchu. Oczekiwalibyśmy tylko rozkazu wstąpienia na drogę powrotu do ojczyzny. Tutaj tego nie ma. Będzie taki rozkaz pod koniec wyroczni Deuteroizajasza: „Dalej, dalej! Wyjdźcie stąd... Jahwe pójdzie przed wami i Bóg Izraela zamknie wasz pochód!” (52,11). Zobaczymy później jak te wersety reprezentują konkluzję antycypującą księgi. Okrzyk: „Pocieszcie mój lud!” prowadzi faktycznie

<sup>24</sup> Por. F.J. DELITZSCH, *Commentar über Das Buch Jesaja*, BCAT III/1, Leipzig 1889, s. 139.

do innego okrzyku: „Wyjdźcie!”. Między nimi rozmieszczone zostało przepowiadanie Deuteroizajasza: jego zadaniem jest poprowadzić lud od pierwszego do drugiego okrzyku. Ta Boża decyzja ma znaczenie nie tylko dla rozumienia prologu, ale i całego Deuteroizajasza. Prolog oznacza, że dawny czas odchodzi i świta nowy dzień. Historyczny Izajasz jest teraz odległą postacią z przeszłości, ale sięgające w przyszłość jest słowo Boże, które trwa na wieki. Seitz<sup>25</sup> pisze: „Bóg mówi znowu z Boskiej rady, jak to czynił poprzednio za dni Izajasza. Słowo Boże przychodzi wprost upoważniając heroldów Bożych dobrej nowiny”.

Funkcja rozdz. 40 jako wstępu do rozdz. 40-55 może być uchwycona – nawet niezależnie od treści – z *dramatis personae*: najpierw „Bóg Izraela” (Boża obecność), a potem „w sferze niebieskiej” (wv. 1-6) jest trzech mówców. Jest możliwe, że w prologu są oni reprezentowani tylko przez głosy. Jest wezwany czwarty mówca i jest „tym który woła”. Być może „ten który woła” jest jego tytułem. Tutaj cała gama znaczeń terminu *qārā'* może być brana pod uwagę: „wołać, wzywać, zapraszać, proklamować, czytać, recytować publicznie”. Po jego wezwaniu i wprowadzeniu na urząd (wv. 6-8) czwarty mówca otrzymuje ważną funkcję. On prowadzi rytuał święta, on interpretuje wydarzenie i on jest upoważniony powiedzieć: „To mówi Pan...”. Jako „mówca” on jest zasadniczą postacią „dramatu”. Czy poszczególne funkcje były zaznaczone przez specjalne emblematy, nakrycia głowy, może maski, trzeba rozważyć w każdym poszczególnym przypadku. Także konieczny jest *chorus*. Obejmuje on różne grupy ludzi w miarę jak się rozwija zdarzenie. Tutaj, jak i w dramacie, jako całości wytwórcy idoli służą za kosmiczny relief. Dla jedności dramatu jest ważne, że personifikacje Syjonu/Jerozolimy (w. 9) i Jakuba/Izraela (w. 27) są wspomniane. To czyni niemożliwym oddzielanie rozdz. 40-48 od 49-55, jak to proponują różni komentatorzy. Cyrus i „Sługa Boży” nie zostają jeszcze tutaj wspomniani. Ale dokładniejsze spojrzenie pokazuje, że jest do nich ukryta referencja w wv. 13 i 14. Tylko Babilon nie jest wspomniany.<sup>26</sup>

Jeśli myślimy w kategoriach scenicznego wykonania, rozróżnienie między osobami, które mówią jako osoby dramatu i innymi, które tylko działają –

<sup>25</sup> Por. C.R. SEITZ, *The Divine Council*, s. 245.

<sup>26</sup> Por. K. BALTZER, *Deutero-Isaiah*, s. 48.



trzy „postacie” są wymagane, oprócz chóru i rzemieślników: herold, zwiastun dobrej nowiny, Syjon/Jeruzalem i Jakub/Izrael. Poszczególne części tego preludium następują ściśle jedna po drugiej w szybko zmieniającej się formie. To podnosi napięcie prowadzące do pierwszego aktu, który otwiera scena dworu: „Cicho, chodźcie do mnie (Słuchajcie mnie w milczeniu)” (41,1).

Rola fragmentu 40,1-11 jako prologu do pisma Deuteroizajasza jawi się z jego położenia w kontekście, zwłaszcza z porównania z rozdz. Księgi Izajasza 1; 6; 35 i 55. Zwłaszcza porównanie z rozdz. 6 jest uderzające i ich zależność wydaje się bezsporna. Jaki jest kierunek zależności Iz 6 i 40? Jednym wydaje się, że nie jest to wcale pewne (Werlitz), bo również Iz 6 może być zależny od Iz 40. Temu jednak sprzeciwiają się wewnątrztekstowe kryteria, w szczególności przedstawialność Boga. Podczas gdy w 40,1-11 są zaledwie elementy audiencyjne zdarzenia i Jahwe ukrywa się za głosami niebieskich Istot, to w Iz 6 przeciwnie widz/czytelnik spotyka się z rzeczywistością Boga bardziej bezpośrednią, słyszy słowa Jahwe, a nawet więcej – „ogłada” Jahwe. Ta większa w Iz 40,1-11 transcendencja Jahwe w porównaniu z Iz 6 przemawia z punktu widzenia religijno-historycznego za późniejszym pochodzeniem Iz 40,1-11 w przeciwieństwie do Iz 6.

Z powyższych danych wynika, że intencją kompozycji Iz 40,1-11 jest połączyć już istniejący deuteroizajański korpus z jakimś także już istniejącym protoizajańskim korpusem. W ten sposób osiągnięto, jak mówi Steck, że istniejące przesłanie sądu proroka Izajasza zostało ograniczone i dodane, a nawet włożono mu w usta „deuteroizajańskie” przesłanie pociechy i w ten sposób uczyniono z niego proroka przyszłego zbawienia. W ten sposób potwierdza się także teza Bergesa<sup>27</sup> i van Oorschota,<sup>28</sup> że Iz 40,1-11 przedstawia jakiś wtórnie napisany prolog do pisma deuteroizajańskiego, w każdym razie, że przez ten tekst zrobiono związanie jakiegoś podstawowego pisma Deuteroizajasza z istniejącym pismem – w jakimkolwiek ono istniało zakresie – Protoizajasza<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Por. U. BERGES, *Jesaja 40–48*, HTKAT, Freiburg 2008, s. 96-97.

<sup>28</sup> Por. J. VAN OORSCHOT, *Von Babel zum Zion*, BZAW 206, Berlin – New York 1992, s. 106-108.

<sup>29</sup> Por. B.M. ZAPFF, *Jes 40 und die Frage nach dem Beginn des deuterojesajanischen Corpus*, w: *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft. Fs. R. Mo- sis*, hrsg. F. Sedlmeier, Würzburg 2003, s. 364-365.

Zamierzone postawienie czterdziestego rozdziału po rozdz. 1-39 nadaje tej poezji prorockiego kontekstu. Boży gniew otwierających rozdziałów Pierwszego Izajasza został profetycznie spełniony według Iz 40,2. Wizja przeszła ponad historią do eschatologii i jej cel od ludzkich instrumentów do sił kosmicznych ze znizeniem gór i wypełnieniem dolin, aby uczynić drogę przychodzącemu Bogu.

### 3.4. Poemat teofanijny

Podobieństwa z rozdz. 6 i 35 każą nam spojrzeć na perykopę 40,1-11 pod kątem teofanii. Nie ulega wątpliwości, że osnowę dźwiękową naszej perykopy stanowi okrzyk *qôl*. Osnowa fragmentu jest utworzona przez łańcuch powracających słów *qôl* (trzy razy) i, jakiegoś echa, homofonu *kol* (pięć razy).<sup>30</sup> Samo już to słowo wprowadza nas w atmosferę świętości i obecności Boga. W Iz 6 był również „głos” (*qôl*) z niedopowiedzeniem, kto go wydaje. Ale z faktu, że od tego głosu zadrżała ziemia, wynika, że jego autorem jest Bóg, że wobec tego On przychodzi na ziemię, co więcej jego Chwała (*kābôd*) napęłnia ziemię. J. Jeremias<sup>31</sup> wykazał, że starotestamentowe kompozycje teofanijne zawsze mają dwa elementy: przyjście Boga i odpowiedź stworzenia (natury, ludzi) na to przyjście. Najkrótszym przykładem takiej kompozycji teofanijnej jest Ps 46,7b: „Pan wydał swój głos (*nātan b<sup>e</sup>qôlô*) i rozplynęła się ziemia”. Podobnie jest w Am 1,2, gdzie zjawisko dźwiękowe jest wyrażone słowem *šā'aḡ* (ryk lwa). Cały zestaw „głosów” aż po głos trąby (hebr. *qôl haššōpār*) towarzyszy teofanii synajskiej (Wj 19). Znaczące są zwłaszcza odgłosy burzy i piorunów. Kiedy Eliaz zgromadził na Karmelu bałwochwalczych proroków Baala (1Krl 18), to oni „wołali” o znak od bóstwa, ale nie było „głosu” z nieba (*w<sup>e</sup>'ên qôl*). Kiedy Eliaz o taki znak poprosił, Jahwe zesłał z nieba ogień, który był oczywiście piorunem, a więc zjawiskiem widzialnym ale przede wszystkim słyszalnym. Kiedy ten sam Eliaz poszedł na Horeb, aby zasięgnąć u Jah-

<sup>30</sup> Por. R. LACK, *La Symbolique du Livre d'Isaïe*, s. 85.

<sup>31</sup> Por. J. JEREMIAS, *Theophanie: die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn 1965, s. 16-24.

we rady co do swej sytuacji, to Jahwe „przyszedł” do niego w „głosie łagodnego powiewu (*qôl d<sup>e</sup>māmâ daqqâ*)” (1Krl 19,12). Eliaz niczego nie widział, ale poznał Obecność Jahwe i zasłonił sobie twarz. I zaczął się teofanijny dialog. Być może najstarszy poemat teofanijny jakim jest Ps 29, jest zobrazowaniem „Głosu”, który jak echo powtarza się siedem razy zawsze na początku linii czy wiersza (ww. 3.4bis.5.7.8. 9). Ten głos (grzmot) dokonuje przedziwnych rzeczy w naturze. Dla psalmisty jest jasne, że to Jahwe przychodzi, aby zbawić swój lud, co powiedział w obramowaniu poematu (ww. 1-2 i 10). Ten *qôl* (głos) tworzy niezwykłą, ale zarazem bardzo zagadkową atmosferę w poemacie. W Ps 114 całe zdarzenie wyjścia z Egiptu jest pokazane jako jeden wielki cud ogarniający całą naturę. Jeżeli Drugi Izajasz chciał ogłosić nowy exodus Izraela, to czy nie było najlepszym sposobem ukazać to jako teofanię, jako przyście Boga na pomoc swemu ludowi i następne pójście na jego czele po drodze repatriacji? J. Jeremias jasno wskazał jako tekst teofanijny Iz 40,10 (Iz 62,11):

„Oto wasz Bóg! Oto Jahwe, Pan!

**On przychodzi z mocą**

**i Jego Ramię** sprawuje władzę!

Tak! Jego zapłata jest z Nim

i Jego nagroda przed **Jego Obliczem**”.

Zwycięzca Jahwe kroczy na Syjon i niesie jako trofeum zwycięstwa odkupionych z niewoli Izraelitów. To jest oczywiście podjęcie i ukonkretnienie punktu centralnego poematu o objawieniu się *Chwały Jahwe* wszelkiemu ciału (w. 5). To końcowe stwierdzenie jest całkiem podobne gdy chodzi o rolę rozwiązującą sedno fragmentu jak w Ps 114. Dopiero pod koniec poematu jest pokazane dlaczego kosmos, morze, Jordan, góry i pagórki są wprowadzone w ruch, podskakiwanie, ucieczkę. To jest *mysterium tremendum et fascinans*, jakie powoduje pojawienie się „Oblicza Jahwe” (ww. 7-8), które czyni wielkie cuda, jak osuszenie morza, ucieczkę Jordanu i trzęsienie gór, a zwłaszcza wypłynięcie wody ze skały na pustyni.

Powiedzieliśmy wyżej, że w centralnej sekcji poematu jest objawienie się *Chwały Jahwe* (*k<sup>e</sup>bôd JHWH*). Będzie ona widoczna dla wszystkich i nie po-

zostanie już ukryta jak podczas pierwszego exodusu: nad Morzem Czerwonym (Wj 14,17), w cudzie manny (Wj 16,10), wobec Egipcjan i Izraelitów. Chwała Pana to jest Jego obecność i samoobjawienie w Przybytku na pustyni (Wj 40,34-35) i w Świątyni na Syjonie (1Krl 8,10.11). Według słów C. Westermanna *k<sup>e</sup>bôd JHWH* była czymś historycznym i kultowym, doświadczalnym, była majestatem, objawieniem się Boga. Jest to forma ukazywania się Boga Izraelowi.<sup>32</sup>

Taki „opis” teofanii ma coś z hymnu. P. Merendino określa gatunek literacki poszczególnych części jednostki i w pierwszej widzi przykład hymnu eschatologicznego.<sup>33</sup> Deuteroizajasz ma wiele podobnych hymnów (42,10-13; 44,23; 45,8; 48,20-21; 49,13; 51,1-3; 52,9-10.11-12b). Według klasycznej definicji hymny mają wstępne zaproszenie i zaczynający się od słówka *kî* („ponieważ”) korpus, który raz opowiada, kiedy indziej opisuje wielkie dzieła Boże.<sup>34</sup> Nasz hymn głosi przyszłe dzieło zbawcze Jahwe na korzyść swego ludu. Jest to dzieło, które się zacznie niebawem, ale wyjdzie daleko poza to bliskie uwolnienie historyczne. Będzie to dzieło kosmiczne i eschatologiczne, a jego celem i kresem będzie utworzenie na Syjonie nowego ludu Bożego i inauguracja powszechnego i wiecznego królestwa Bożego. Hymny zwyczajnie w swej pierwszej części zamieszczały wezwanie do wychwalania Jahwe, której to introdukcji w naszym poemacie brak. Ale kto słucha tego „koncertu głosów” zwiastujących przyjście Boga, tego ręce same się składają do modlitwy i dusza do uwielbienia.

Ta definicja poematu jako teofanii pozwala głębiej spojrzeć na cały fragment. Ogólnie i powierzchwnie mamy tu do czynienia z jakąś podróżą, ale

<sup>32</sup> Por. C. WESTERMANN, *kbd – schwer sein*, THAT I, k. 810; G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 192; T. BRZEGOWY, «Miasto Boże» w *Psalmach*, Kraków 1989, s. 233; F. ZORELL, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1968: „*k<sup>e</sup>bôd Jahweh* – extraordinaria manifestatio luminosa Dei praesentis in temporibus magni momenti in historia populi Israel... ipsa Dei essentia”. Jest to zasadniczo definicja B. STEINA, *Der Begriff Kebod Jahweh*, 1939, s. 135-136.

<sup>33</sup> Por. P. MERENDINO, *Corso esegetico-teologico su Isaia 40. I Parte: 40,1-11*, Roma 1970, s. 23-24; TENZE, *Der Erste und der Letzte: Jes 40-48*, VTSup 31, Leiden 1981, s. 24-25.

<sup>34</sup> „Hymnen sind bald «beschreibendes» bald «berichtendes» Lob” – C. WESTERMANN, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1963<sup>3</sup>, s. 83-84.

ludzka podróż pozostaje na drugim planie. Pierwszorzędna natomiast jest obecność i przyjście Boga. To dominuje przez wszystkie cztery strofy poematu. Bóg wypowiada słowo pociechy, a Jego ramię wykonuje sąd na nieprzyjaciółach. Na przygotowanej drodze Chwała Pańska stanie się powszechnie widoczna, bo usta Pana to powiedziały. W przeciwieństwie do ludzkiej przelotności słowo Boga trwa na wieki. Dla obywateli Judy zapowiedź kończy się stwierdzeniem, że „oto wasz Bóg przychodzi” jako zwycięski Król-wojownik, a o repatriantach jest zaledwie aluzja w obrazach łupu i zapłaty wojownika („naród jest trawą”). Na tle tej mizernej ludzkiej kondycji brzmi zapewnienie, że słowo Pana trwa na wieki. Judejczycy w Babilonii i w Judzie nie są częścią „wszelkiego ciała”, ale ludem przymierza, co widać w określeniach „mój lud” „wasz Bóg”. Od pierwszej strofy do ostatniej Bóg zabiera głos i jest w działaniu, z określeniami „Bóg” i „Jahwe” niemal zamiennie. On jest zawsze w relacji do Izraela. Bardziej antropomorficznie jest On ukazany w terminach „usta”, „ręka”, „tchnienie/wiatr”, „ramię”, „łono”. Wszystkie te pojęcia wzięte razem podkreślają Jego obecność i potęgę.<sup>35</sup>

Również droga przez pustynię nie jest pierwszorzędnie drogą repatriantów, lecz drogą dla Jahwe. Gdy chodzi o ludzi, to wspomniana jest ich grzeszność, a nie są wspomniane ich wiara czy walka. Ich jedyna pozycja, jaka jest wymieniona, to ich „bycie w przymierzu” z łaski Pana, który ich wybiera i za nimi się ujmuje. Bóg wszystko kontroluje; każda strofa z wyjątkiem trzeciej, jest naznaczona Jego mową wprost. Zawierają one czasowniki w trybie rozkazującym: „mów”, „ogłaszaj”, „czyńcie prostą drogę”, „nie bój się”. Cały ruch od Boga się poczyna i na Nim się kończy. Powodem wygnania była kara Boża, a jego koniec nastąpi dlatego, że Jahwe każe naturze otworzyć wspaniałą drogę przez pustynię. Jednak także ona jest drogą Jahwe, aby Jego Chwała mogła się objawić. Herold ostatniej strofy ma ogłosić: „Oto wasz Bóg przychodzi”. Lud jest tylko tłem dla Niego. Ludzie są zapłatą i łupem dla zwycięskiego Króla. Oni są jak słabe jagnięta i karmiące owce, które wymagają specjalnej troski i cierpliwości boskiego Pasterza.

<sup>35</sup> Por. J. VAN SETERS, *Isaiah 40:1-11*, Int 35 (1981) s. 401.

Charakterystyczne jest znikome zakorzenie historyczne. Geografia z wyjątkiem miast Judy w. 9. jest symboliczna. Jeruzalem i Syjon są eufemizmami za lud Izraela. Góry i pagórki, step i pustynia są nie do zlokalizowania na mapie, droga nie odzwierciedla jakiejś realnej ścieżki między Babilonią i Palestyną. Co do daty, to nie zrobiono najmniejszej aluzji. „Ja” w. 6. jest zupełnie nieokreśloną postacią. Nawet „boska rada” z dwóch pierwszych wersetów jest mglista i ogólna. Słusznie zauważa van Seters, że te pominięcia nie są przypadkowe.<sup>36</sup> I zamiast je zapełniać naszymi domysłami weźmy je jako klucz do interpretacji fragmentu, który tu otrzymał swe miejsce w kanonicznej księdze Izajasza i w szerszym zestawie kanonu chrześcijańskiego.

#### 4. WYPEŁNIENIE

Teofania inaugurująca Deuteroizajasza będzie mieć wiele dopowiedzeń i rozwinięć w jego piśmie (Iz 40-55). Będzie też mieć rozwinięcia poza jego pismem, tak w Starym, jak Nowym Testamencie. Po powrocie repatriantów z Babilonii prorok Aggeusz wygłosił śmiało proroctwo: „Bo tak mówi Jahwe Zastępów: jeszcze raz (a jest to) jedna chwila, a ja poruszę (*mar'îš*) niebo i ziemię, morze i suchy ląd. Poruszę (*w<sup>e</sup>hir'aštî*) wszystkie narody, tak że napłyną skarby wszystkich narodów, i napełnię tę świątynię Chwałą (*kābôd*)... Przyszła Chwała (*kābôd*) tej świątyni będzie większa aniżeli pierwsza, mówi Jahwe Zastępów, i na tym miejscu będę udzielał pokoju, wyrocznia Jahwe Zastępów” (Ag 2,6-9). Widać jasno, że prorok z okresu po wygnaniu wskazuje na jakieś przyszłe wypełnienie zapowiedzi objawienia się Chwały Pana.

Nie ulega wątpliwości, że autorzy NT interpretowali ten tekst Deuteroizajasza w sensie eschatologicznym: jako eschatologiczną nadzieję skupioną na przyjściu Jezusa. Tajemniczy głos niebieski wzywa u Deuteroizajasza do przygotowania „drogi na pustyni”. Ma to być „droga dla Pana”, który powróci do swego ludu i swojej ziemi i przyprowadzi wygnańców, których grzechy zostały odpokutowane. Ale już od starożytności (Septuaginta, NT, Wulgata) wy-

<sup>36</sup> Por. TAMŻE, s. 403.

rażenie „na pustyni” związane z rozlegającym się głosem Bożym. Nowy Testament, zarówno w tradycji synoptycznej, jak i Janowej, pokazał Jana Chrzciciela, poprzednika Jezusa Chrystusa, jako „głos rozlegający się na pustyni” i wzywający Izraela do pokuty (Mk 1,2; por. Mt 3,3; Łk 3,4-6). Początek Ewangelii wg św. Marka rodzi pytanie, czy chce on tylko, posługując się przekładem Septuaginty, podkreślić miejsce działalności Jana, czy zamierzał go bliżej zidentyfikować? Czy też ta cytacja chce powiedzieć coś więcej o Ewangelii Marka jako całości i w szczególności o Jezusie. Oba sensy są do przyjęcia. Jan jest oczywiście ważny, ale ponieważ on jest tylko poprzednikiem, emfaza spoczywa na tym, kogo i co on „poprzedza”. Jeśli tak, to przez odwołanie do Iz 40,3, Marek *implicite* nie identyfikuje Jezusa ani z prorokiem czy z postacią mesjańską, ale z osobistą obecnością Boga przychodzącego, aby dokonać eschatologicznego nowego uwolnienia (exodusu) Izraela (to samo zdaje się sugerować Ml 3,1, którego zapowiedź Marek łączy z Iz 40,3).<sup>37</sup>

W Ewangelii według św. Marka (1,1-11) Jan Chrzciciel staje się przygotowującym „drogę dla Pana” przez wzywanie ludu Judei i mieszkańców Jerozolimy dla prostowania drogi Jahwe przez pokutę i chrzest. Oni przychodzą do niego na pustynię nad rzeką Jordan i przygotowują się na przyjście kogoś, kto przychodzi, i którego identyczność odsłania się częściowo za pomocą słownictwa Deuteroizajasza. W J 1,14-15 działalność Chrzciciela jest związana z Chwałą Słowa, które stało się ciałem. Chwała Jahwe, która miała być widziana przez wszelkie ciała (Iz 40,5) jest objawiona w ciele Jezusa. Ewangelia Łukasza dodaje „Boską radę” ogłaszającą Bożą Chwałę (Łk 2,14). Kiedy Maryja przyniosła na Syjon swojego Syna, a pobożny Symeon wziął Go w ramiona, wtedy pod natchnieniem Ducha powiedział: „Oto moje oczy ujrzały Twoje zbawienie, któreś przygotował wobec wszystkich narodów, światło na oświecenie pogan i Chwałę ludu Twego, Izraela” (Łk 2,30-32). Biblia Tysiąclecia w nocie objaśniającej podaje następujące miejsca biblijne z Drugiego Izajasza: Iz 40,5; 52,10; 42,6; 46,13; 49,6.9.

Podobnie, kiedy Pan Jezus przyszedł nad Jordan i przyjął chrzest z rąk tego, który się nazywał „Głosem wołającego na pustyni”, wtedy nastąpiła

<sup>37</sup> Por. R.E. WATTS, *Isaiah in the New Testament*, w: *Interpreting Isaiah. Issues and Approaches*, ed. D.G. Firth – H.G.M. Williamson, Apollos 2009, s. 215-216.

teofania jeszcze większa: „I rozległ się głos z nieba (*kai fonē egeneto ek tōn ouranōn*): Ten jest mój syn umiłowany, w którym mam upodobanie” (Mk 1,11 por. Iz 42,1).

Na pustkowiu Jezus przez czterdzieści dni przygotowywał się do swej publicznej działalności, a w swej rozprawie z Szatanem posłużył się jako orędziem „wszelkim słowem, które z ust Bożych pochodzi”. Jest zupełnie możliwe, że osiadła na Pustyni Judzkiej wspólnota esseńczyków w Qumran też to wezwanie Izajasza tak rozumiała i w ten sposób chciała realizować eschatologiczne przygotowanie na przyjście królestwa Bożego. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa całe rzesze anachoretów i pustelników uchodziły na pustynię Synajską czy Syryjską, by w tych surowych warunkach żyć modlitwą i słuchaniem słowa Bożego. Izajasz (VIII w.) pokazał nam jak jego współcześni Izraelici, mieszkańcy Jerozolimy i Samarii, pławili się w zbytkach, pijaństwie i uciechach. Zapowiadał im, że to wszystko szybko zwiędnie jak zwiędną wieńce biesiadne na ich głowach. Gdy pod ciosami Asyryjczyków i potem Babilończyków runęła cała chwała obydwu królestw, a ich mieszkańcy zostali powleczeni na długie i smutne wygnanie, cały świat dla nich stał się pustynią. Umilkły pieśni i ustały zabawy. W tej sytuacji naród powoli zrozumiał, że źle postępował ze swoim Bogiem. I temu narodowi upoważniony przez Boga prorok głosi orędzie pociechy i wybawienia.

Tak tekst Deuteroizajasza nie przestaje mówić do nas dzisiaj. Liturgiczny adwent przywołuje drugi adwent. Wszystkie teofanie Starego i Nowego Testamentu powinny nas przygotować i podprowadzić do tej finalnej teofanii, kiedy Syn Człowieczy przyjdzie w chwale (*en tē(i) doksē(i)*) ze wszystkimi swymi aniołami i zasiądzie na tronie swej chwały (*epi thronou doksēs autou*), kiedy wezwie przed swe oblicze wszystkie narody i zaprosi wybranych do wiecznego królestwa (Mt 25,31-32). Deuteroizajasz wzywa nas, byśmy złożyli całą naszą nadzieję w drugim przyjściu Jezusa jako Króla i Odkupiciela. Dla dzisiejszego świata z jego polityką i zagrożeniami najgłębsza nadzieja jest tylko w Bogu i ciągłej witalności jego słowa.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Por. J. VAN SETERS, *Isaiah 40:1-11*, s. 404.



~

**THEOPHANY INAUGURATING THE DEUTERO ISAIAH**  
**(ISAIAH 40:1-11)**  
**(summary)**

An analysis of the structure of Isa 40 allows us to state that the verses 1-11 are the first literary unit of it. This poetic piece of Deutero-Isaiah is not easy to define in terms of genre. Frequently defining it as a story about the prophetic vocation is not satisfying because the character is very faintly visible. Similarly, defining a vision of God's divinity or court shares the same difficulties. The centre of this part (v. 5) is about the revelation of the glory of Yahweh (*kābôd YHWH*), and at the end of the text, the Lord personally traveling to Zion as a Shepherd and Warrior. Throughout the whole story, one can continually hear the voice of the Lord (*qôl*), which means his speech and presence. This personal presence of Yahweh is shown by his breath, face, shoulder and lap (vv. 10-11). As Ps 114 shows the first *Exodus* as the great glory of Yahweh of Israel traveling from Egypt to the Promised Land, so the Second Isaiah writes about getting back the glory of Yahweh from Babylon to Zion at the head of the redeemed people. This Theophany will have its definitive fulfillment in the New Testament when the "voice from heaven" (*ek fonē tōn ouranōn*) will present Israel's true Redeemer, the Lord's Servant, Jesus (Mk 1:11).

**Słowa kluczowe:** Drugi Izajasz, forma literacka, objawienie chwały, powołanie, prolog, wizja boskiej rady.

**Keywords:** Second Isaiah, literary form, theophany, call narrative, prologue, Divine council.

**Bibliografia:**

- JEREMIAS J., *Theophanie: die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn 1965, s. 16-24.
- STACHOWIAK L.R., *Die Sendung des Deuterojesaja im Lichte von Jes 40:1-11 und der späteren Text-Tradition*, w: *Dein Wort beachten*, hrsg. J. Reindl, Leipzig 1981, s. 102-115.

- FREEDMAN D.N., *The Structure of Isaiah 40:1-11*, w: *Perspectives on Language and Text. Fs. F.I. Andersen*, ed. E.W. Conrad – E.G. Newing, Winona Lake 1987, s. 167-193.
- SEITZ C.R., *The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah*, JBL 109 (1990) s. 229-247.
- FISCHER G., *Das Konzert der Stimmen. Trost durch die Freudenbotin*, w: *Auf dein Wort hin. Berufung und Nachfolge in der Bibel*, hrsg. G. Fischer – M. Hasitschka, Innsbruck 1995, s. 84-90.