

## **„I TAKŻE Z NICH WEZMĘ, ABY BYLI KAPŁANAMI I ABY BYLI LEWITAMI...” (Iz 66,21). Zapowiedź kapłanów spośród nawróconych pogan?**

Księga Izajasza jest świadectwem, trwającej kilka wieków, reinterpretacji myśli teologicznej historycznego proroka z drugiej połowy VIII wieku przed Chr. Różne etapy tego procesu (od VIII po III wiek przed Chr.) ostatecznie łączy formalnie ostatnia redakcja. Szczególnie wyraźnie widać to w licznych paralelach pomiędzy Iz 1-2 i 65-66<sup>1</sup>. Najważniejszym motywem pozwalającym na połączenie tak odległych czasowo i pogłądowo okresów reinterpretacji, jest wspólna wizja historii. Prorok Izajasz działając w Jerozolimie w epoce wznoszącej się dominacji asyryjskiej, widział historię jako wielki teatr, którego reżyserem jest Bóg, władca wszystkich narodów. Rozgrywające się na jego oczach wydarzenia odczytywał w kluczu sądu Bożego nad Izraelem, Jerozolimą i ludami ziemi. Jego następcą – określanym mianem Deutero-Izajasza (Iz 40-55) interpretował wydarzenia swoich czasów (upadek Babilonii i koniec wygnania) jako kolejny etap tego sądu. Izrael odbył już karę i teraz nadchodzi czas sądu nad narodami oraz zbawienia dla Jakuba/Izraela i Syjonu. Jego wizja z kolei wymagała dalszej reinterpretacji w okresie napięć, które pojawiły się na różnych etapach odbudowywania własnej tożsamości po wygnaniu. Zapisem tej reinterpretacji jest trzecia i ostatnia część księgi, określana umownie mianem Trito-Izajasza (Iz 56-66). Pełne urzeczywistnienie zbawienia i przywrócenia chwały Syjonu opóźnia się, ale wina leży nie po stronie Boga, lecz ludu, który nadal popełnia grzechy i okazuje brak wiary. Ludzka słabość nie jest jednak w stanie zniweczyć Bożego planu zbawienia. O ile Deutero-Izajasz ukazał JHWH jako Stwórcę i jedyne prawdziwego Boga (monoteizm) oraz Pana wszystkich ludów ziemi, o tyle Trito-Izajasz zapowiada uniwersalny wymiar ostatecznego zbawienia. Ten powszechny, obejmujący wszystkie narody akt dokona się na Syjonie, a jego zapowiedzią są nade wszystko perykopy otwierające i zamykające księgę Trito-Izajasza (Iz 56,1-8; 66,18-24). W ostatniej z nich pojawia się „kontrowersyjna” zapowiedź powołania do służby kapłańskiej i lewickiej niektórych „spośród nich” (Iz 66,21). Egzegeci od wieków dyskutują nad tym, do kogo odnieść ten zaimkowy zwrot: do nawróconych

---

<sup>1</sup> G. Polan, *More Signs of Unity in the Book of Isaiah: The Significance of Third Isaiah*, Society of Biblical Literature. Seminar Papers 36 (1997), 224-233, H.W. Jüngling, *Das Buch Jesaja*, w: E. Zenger i inni (red.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2008, 429, R. J. Clifford, *Isaiah, Book of*, w: NIDB, t. III, Nashville 2008, 87.

pogan, o których mowa w ww. 18-19, czy do przyprowadzonych przez nich przedstawicieli żydowskiej diaspory, o której mówi się z kolei w w. 20? Analiza tego ciekawego i wciąż nie rozwiązanego zagadnienia będzie przedmiotem badań podjętych w niniejszym artykule.

## 1. Jak i kiedy powstała Księga Trito-Izajasza?

Nietrudno zauważyć ewidentną cesurę pomiędzy rozdziałami 55 i 56. Stanowi ją zmiana tematyki i stylu wypowiedzi. Przesłane pocieszenie i zapowiedzi dotyczące zbawienia, charakterystyczne dla poprzedniej części, ustępują miejsca krytyce niepokojących zjawisk zachodzących we wspólnocie. Pomimo licznych, formalnych związków pomiędzy rozdziałami 56-66 i pozostałymi częściami Księgi Izajasza<sup>2</sup>, zmiana ta wskazuje na odmienną sytuację społeczną, w której rozgrywają się wydarzenia stanowiące tło historyczne ostatniej części Księgi Izajasza. Z tych względów B. Duhm<sup>3</sup> zaproponował wyróżnienie z istniejącego od XVIII wieku podziału na Proto- (1-39) i Deutero-Izajasza (40-66), jeszcze jednej części, którą określił mianem Trito-Izajasza (56-66).

W badaniach nad powstaniem tej ostatniej części dzieła panuje dziś zgoda co do tego, że jej najstarszy rdzeń stanowią rozdziały Iz 60-62<sup>4</sup>. W duchu Deutero-Izajasza (zwł. Iz 49-55) opiewa się tu nadal chwałę Syjonu w czasach mesjańskich. Analiza krytyczno-literacka wykazuje ponadto, że rozdziały te pozostają w ścisłym, redakcyjnym związku z Iz 45 (Cyrus) i Pieśniami Sługi JHWH. Mowa jest w nich o odbudowanej, choć nie wykończonej jeszcze świątyni oraz leżących nadal w ruinie murach miasta. Można więc sądzić, że rozdziały te pochodzą najwcześniej z około 515 roku przed Chr. Reszta księgi (Iz 56-59/63-66) mogła powstawać praktycznie aż do końca III wieku przed Chr. i ustalenie dokładnej datacji dla poszczególnych wypowiedzi jest raczej niemożliwe.

Na temat sposobu, w jaki przebiegał proces redakcji tej części księgi, istnieją różne opinie. Starsi egzegeci sądzili początkowo, że autorem całej księgi mógł być jeden prorok<sup>5</sup>. Dalsze badania krytyczno-literackie dowiodły jednak, że proces ten był bardziej rozciągnięty w czasie. Obecnie niektórzy egzegeci<sup>6</sup> sądzą, że pierwotnie poszczególne teksty mogły istnieć jako niezależne jednostki literackie połączone z Iz 60-62 dopiero przez ostatniego redaktora (hipoteza fragmentów). Inni sugerują z kolei istnienie tekstu podstawowego, który

<sup>2</sup> Por. K. Koenen, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch* (WMANT 62), Neukirchen-Vluyn 1990; W. Lau, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66* (BZAW 225), Berlin, New York 1994.

<sup>3</sup> *Das Buch Jesaja* (HKAT III/1), Göttingen 1968, 390.

<sup>4</sup> U. Berges, *Das Buch Jesaja*, 427-463.

<sup>5</sup> Tak oprócz B. Duhm'a także K. Elliger, *Die Einheit des Tritojesaja (Jes 56-66)* (BWANT 3), Stuttgart 1928.

<sup>6</sup> Np. K. Paunisch, *Die neue Gemeinde. Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaja 56-66)* (AnBib 47), Roma 1971; S. Sekine, *Die Tritojesajanische Sammlung (Jes 56-66). Redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW 175), Berlin, New York 1989.

następnie był sukcesywnie rozszerzany przez kolejnych redaktorów<sup>7</sup> i dopiero na końcu połączony z resztą Księgi Izajasza (hipoteza uzupełnień). W ostatnich latach coraz więcej zwolenników ma jednak teoria, że Trito-Izajasz jest w istocie od samego początku sukcesywnym poszerzaniem wcześniejszej wersji Księgi Izajasza (Iz 1-55 + 60-62) (niem. *Fortschreibung*)<sup>8</sup>. Za tą hipotezą przemawia przede wszystkim koncentryczna i logiczna w następstwie wypowiedzi struktura Iz 56-66, która wydaje się potwierdzać takie sukcesywne, koncentryczne poszerzanie centralnych rozdziałów<sup>9</sup>.

Interesujące nas w sposób szczególny rozdziały 65-66, w zgodnej opinii egzegetów należą do ostatniej redakcji Księgi Izajasza. Znajdują w nich odzwierciedlenie coraz ostrzejsze podziały społeczne i do głosu dochodzi tendencja akcentująca uniwersalizację kultu JHWH, w którym swoje miejsce znaleźć mogą także nawróceni poganie. Ten ostatni motyw pełni nawet funkcję inkluzji dla całej księgi (por. Iz 55,1-8; 66,18-23)<sup>10</sup>. Dodatkowym potwierdzeniem tej opinii są także wyraźne, redakcyjne związki pomiędzy Iz 65-66 i Iz 1<sup>11</sup>.

## 2. Kontekst literacko-teologiczny Iz 66,21

Iz 65,17-66,24 uważa się dzisiaj za konkluzję całego Trito-Izajasza. W istocie jednak rozdziały te nie są jednorodne, a różnice w stylu i formie wypowiedzi (narracja? poezja?) utrudniają szczegółowy podział na perykopy<sup>12</sup>. Część badaczy dowodzi, że Iz 66,15-24, stanowiący kontekst bliższy dla Iz 66,21, stanowi logiczną i zamkniętą w sobie całość literacko-teologiczną<sup>13</sup>. Inni dzielą tę perykopę na dwie jednostki tekstu (ww. 15-16/17-24 lub 15-17/18-24 lub 5-17/18-24) albo na kilka jeszcze mniejszych (15-16/17/18-21/22-23/24)<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> Tak np. C. Westermann, K. Koenen, J. Vermeylen por. E. Bosshard-Nepustil, *Trito-Jesaja*, w: NBL, t. III, Düsseldorf, Zürich 2001, 923-924.

<sup>8</sup> O. Steck, *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203), Berlin, New York 1991.

<sup>9</sup> Poza O. Steck'em por. też. R.H. O'Connell, *Concetry and Continuity* (JSOT.S 188), Sheffield 1994.

<sup>10</sup> U. Berges, *Das Buch Jesaja*, 481.

<sup>11</sup> K. Schmid, *Tritojesaja*, w: RGG<sup>4</sup>, t. VIII, Tübingen 2005, 625-627. Por. też A.J. Tomasino, *Isaiah 1,1-2,4 and 63-66 and the Composition of the Isaianic Corpus*, JSOT 57 (1993) 81-88.

<sup>12</sup> W.A.M. Beuken, *Isaiah. Chapters LXV-LXVI: Trito-Isaiah and the Closure of the Book of Isaiah*, w: *Congress Volume, Leuven 1989* (VT.S 43), Leiden 1991, 204-221, J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66* (NICOT), Grand Rapids, Cambridge 1998, 683. B.S. Childs, *Isaiah* (OTL), London, Leiden 2001, 539-541.

<sup>13</sup> J.L. Koole, *Isaiah III, t. III: Isaiah 56-66* (HCOT), Leuven 2001, 507-508. Autor ten zauważa inkluzję tworzoną przez użyte jedynie raz w całym Trito-Izajaszu zwroty: ogień (ww. 15.24) „wszelkie ciało” (ww. 16.23) oraz tematyczny związek pomiędzy w. 17 (idolotryczny kult) i w. 23 (prawowierny kult). E. Webster (*A Rhetorical Study of Isaiah 66*, Journal for the Study of the Old Testament 34 [1986] 93-108 zwł. 100-101) dowodzi z kolei, że mamy tu do czynienia ze strukturą koncentryczną.

<sup>14</sup> J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66* (AB 19B), New York 2003, 311. Autor ten zwraca uwagę na elementy formalne (w. 17b: *nēʾum Jhwh*; ww. 20b.21b: *ʾamar Jhwh*; w. 22b: *nēʾum Jhwh*)

C. Westermann<sup>15</sup>, dostrzegając dodatkowo różnice co do natury wypowiedzi, wyszczególnia w jej ramach nie tylko kilka mniejszych fragmentów (15-16/17/18-19.21/.20.22-24), ale akcentuje także uniwersalistyczny wydźwięk ww. 18-19.21 oraz bardziej nacjonalistyczne tendencje widoczne w pozostałych wierszach. Argumenty za którąkolwiek z propozycji są różnej natury: formalne, tematyczne, kontekstualne. Z jednej strony należy mieć na uwadze, że ostatnia redakcja księgi uwzględniała kontekst całego Izajasza. Zatem formalne i kontekstualne związki poszczególnych wypowiedzi składających się na kompleks Iz 66,15-24 w ramach całego rozdziału są naturalnym efektem prze-myślanej pracy redakcyjnej. Zmienność motywów uwzględnia natomiast nie tylko chęć zwieńczenia dominujących w księdze tematów (ww. 15-17: sąd Boży; ww. 18-24: eschatologiczna obietnica), ale i różnice w oczekiwaniach związanych z ostatecznym tryumfem Boga i zakresem jego zbawienia. Zatem proponowana przez J. Blenkinsopp'a sekwencja suplementów jest tu całkiem prawdopodobna. Ostatnie wiersze (ww. 15-24) wykazują bowiem szereg trudności natury logicznej. Wyraźne wtrącenie stanowi w. 20, który przerywa tematyczną sekwencję ww. 18-19.21 i utrudnia identyfikację wspomnianego już zaimkowego zwrotu „z nich” (w. 21aA)<sup>16</sup>. Temat z ww. 18-19.21 wyraźnie łączy się ponadto z perykopą otwierającą Trito-Izajasza (por. 56,1-8) i był antycypowany także we wcześniejszych tekstach (por. Iz 2,1nn; 25,6nn; 45,20nn; 60 oraz So 3,9-20). Począwszy od w. 18 mienia się też styl wypowiedzi. Wcześniej o Bogu mówi się w trzeciej osobie, a w w. 18a zaczyna przemawiać Bóg w pierwszej osobie. Formalnie zmiana może wynikać z faktu, że w ww. 15-17 opisany jest sąd Boży poprzedzony teofanią, zaś w ww. 18-24 chodzi wyraźnie o obietnice zbawcze<sup>17</sup>. B. Childs<sup>18</sup> zwraca uwagę, że w branych tu pod uwagę wierszach (ww. 15-24) swoje podsumowanie znajdują różne elementy dotychczasowej wizji eschatologicznej, ale nowością jest ich połączenie w jednej perykopie.

Interesujący nas problem dotyczy właściwego rozumienia wypowiedzi z w. 21. Jej ścisły, tematyczny kontekst stanowią ww. 18-19, a zwieńczeniem

---

i postrzega ww. 15-24 jako dodatki do oryginalnego zakończenia w stylu apokaliptycznym (Iz 66,12-14). Ww. 15-16 (sąd Boży); w. 17 dodany by wyjaśnić precyzyjnie, kto jest przedmiotem sądu (por. Iz 57,3-13/65,1-7); ww. 18-19.21 dodano w połączenie z Iz 56,1-8; w. 20 dodano, aby skorygować tę zbyt daleko idącą uniwersalistyczną wizję; ww. 22-23 podejmują temat „nowe niebo i ziemia” (Iz 65,17) i mają na celu wzmocnienie obietnic złożonych sługom (por. Iz 65,9.15-16) - chodzi o dwa dominujące w Trito-Izajaszu tematy; w. 24 precyzuje obraz sądu (por. ww. 15-16) i ukazuje wyznawców z w. 23 w roli świadków.

<sup>15</sup> *Isaia. Capitoli 40-66*, Brescia 1978, 501-502 (oryg. niemiecki Göttingen <sup>2</sup>1966; 1970).

<sup>16</sup> K. Pauritsch, *Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jes 56-66). Die Botschaft des Tritojesaja-Buches literar-, form-, gattungskritisch und redaktionsgeschichtlich untersucht* (AnBib 47), Rome 1971, 208-209.

<sup>17</sup> J.L. Koole, *Isaiah III*, 508-509.

<sup>18</sup> *Isaiah*, 542.

jest zwrot *ʔamar Jhwh* (21b), charakteryzujący zakończenie wyroczni. Rozwiązanie kwestii, kogo dotyczy obietnica poszerzenia dostępu do urzędu kapłana, lewity musi uwzględnić także obecność w. 20, bez względu na to, czy jest on późniejszą korygującą glosą, czy też od początku stanowił integralną część wyroczni. W związku z tym analiza przeprowadzona poniżej ograniczy się do ww. 18-21.

### 3. Struktura literacka Iz 66,18-21

Początek i koniec tej perykopy wyznacza wspomniana już sekwencja zwrotów typowych dla zakończenia wyroczni. Ww. 17.22 kończą się zwrotem *nēʔum Jhwh*, zaś ww.20.21 słowami *ʔamar Jhwh*. Otwierające wypowiedź *wēʔānōkī* – „A Ja” wprowadza nie tylko zmianę podmiotu mówiącego w stosunku do poprzednich wierszy, ale jest zarazem ostrą cezurą tematyczną. Działaniom związanym z idolatrycznym kultem (w. 17) przeciwstawia się teraz plan JHWH zmierzający do zgromadzenia wszystkich ludów na świętej górze Boga w Jerozolimie i wspólnym oglądaniu oraz wielbieniu Jego chwały. W. 21 jest tematycznie powiązany z ww. 18-19, ale i z w. 20. W tym ostatnim przypadku *ʔamar Jhwh* może oznaczać wtrącenie łagodzące pierwotny wydźwięk sekwencji ww. 18-19.21 i stanowić próbę zmiany w interpretacji oryginalnego sensu wypowiedzi z w. 21. W obecnej wersji ww. 18-21 stanowią jednak logiczną całość, a ich struktura retoryczna przedstawia się w następujący sposób:

- w.18** A Ja (znam) ich czyny i zamysły,  
**Przybędę**, aby zebrać wszystkie *ludy* i języki.  
**Przybędą** i zobaczą moją chwałę.
- w.19** Ustanowię pośród nich znak  
i pošlę spośród nich ocalałych do *ludów*  
Tarszisz, Put i Lud, którzy napinają łuki (lub: Meszek i Rosz LXX),  
Tubal i Jawan, [na] wyspy odległe,  
które nie słyszały o mojej sławie  
i nie widziały mojej chwały.  
I będą opowiadać moją chwałę wśród *ludów*.
- w.20** **Przyprowadzą** wszystkich waszych braci  
ze wszystkich ludów – **ofiare** dla JHWH,  
na koniach, na wozach, w lektykach, na mułach i na dromaderach  
do góry mej świętej [w] Jerozolimie - mówi JHWH.  
Jak **przynoszą** Izraelici **ofiary** [pokarmowe] w naczyniach czystych  
[do] domu JHWH.
- w.21** I z nich także wezmę na kapłanów, na lewitów - mówi JHWH.

Powyższe tłumaczenie oparte jest na masoreckiej wersji tekstu. W niektórych elementach krytyka literacka sugeruje zmiany. Będzie o nich mowa w trakcie egzegezy. Podmiotem działającym w tej perykopie jest przede wszystkim Bóg. Przybywa (*bwʿ*) On, aby zebrać (*qbs*) wszystkie ludy i języki (w. 18b). Celem tego zgromadzenia jest, aby i one przybyły (*bwʿ*) i ujrzały (*rʿh*) Jego chwałę (*kēbôd*) (w. 18b). Dla zrealizowania tego celu ustanawia (*šwm*) On pośród nich (*bāhem*) znak (*ʿôṭ*) i posyła (*šlh*) ocalałych spośród nich (*mēhem*) (por. w. 17bB) w najodleglejsze zakątki ziemi (w. 19ab). Tam, gdzie nie słyszano (*šmʿ*) o Jego sławie (*šmʿ*) i nie widziano (*rʿh*) Jego chwały (*kēbôd*) (w. 19cd), aby opowiedzieli (*ngd*) o tej chwale (*kēbôd*) (w. 19e). Ich zadaniem jest także przyprowadzić (*bwʿ* hifil) „wszystkich braci” ze „wszystkich ludów” (w. 20a) na świętą górę w Jerozolimie (w. 20c), używając rozmaitych środków transportu (w. 20b). Dzieło to jest ofiarą/darem (*minḥāh*) dla JHWH (w. 20bB) na wzór Izraelskiej ofiary (*minḥāh*) kultowej (w. 20d). W końcu także (*wēgam*) spośród nich (*mēhem*) JHWH wybierze/powoła (*lqh*) kapłanów i lewitów (w. 21).

Tak więc JHWH przybywa (*bwʿ*), gromadzi (*qbs*), ustanawia znak (*qbs ʿôṭ*), posyła (*šlh*) i powołuje (*lqh*). Jego działania dotyczą „wszystkich ludów i języków”. Wszystkie ludy (*kōl-haggōyīm*) mają przybyć (*bwʿ*) i ujrzeć (*rʿh*) Jego chwałę (*kēbôd*). Narzędziem w jego działaniu są ocaleni spośród nich misjonarze. Są oni posłani do ludów (*ʿel-haggōyīm*) i mają oni działać wśród ludów (*baggōyīm*), opowiadać (*ngd*) o Bożej chwale (*kēbôd*), tam gdzie jej nie widziano, ani nie słyszano o sławie JHWH, a wreszcie mają spośród nich (*mikōl haggōyīm*) przyprowadzić do Jerozolimy „wszystkich braci” jako ofiarę dla JHWH. Czy JHWH z nich też powoła kapłanów, lewitów jest kwestią dyskusyjną w egzegezie.

Perykopę zaczyna więc i kończy działanie JHWH (ww.18.19ab.21). Przybywa On, aby zrealizować swój zbawczy cel: zgromadzenie ludów (w. 18). Kolejne wiersze opisują sposób, w jaki ten cel będzie zrealizowany (w. 19) i jakie będą jego ostateczne skutki: przyprowadzenie „braci” z diaspyry jako dar dla JHWH (w.20) i wybranie kapłanów (w.21).

#### 4. Analiza egzegetyczna Iz 66,18-21

Perykopa, która będzie przedmiotem analizy, ma cztery zasadnicze etapy składające się na eschatologiczną interwencję ze strony JHWH. Jej ostatecznym celem jest zgromadzenie wszystkich nawróconych ludów wokół świętej góry Boga w Jerozolimie.

#### 4.1. Eschatologiczne „przyjście” JHWH (w. 18)

Otwarcie perykopy ma zasadniczą trudność natury syntaktycznej. Formuła *wēʾānōkī* – „a Ja” nie pasuje do reszty zdania (w. 18a). Zaznacza ona także radykalną zmianę w stosunku do poprzednich wierszy. Nie mówi się już od tego momentu o Bogu w trzeciej osobie, lecz oddaje głos Jemu samemu. Jednocześnie formuła ta akcentuje reakcję JHWH na czyny opisane w w. 17: idolatriczny kult „w ogrodach” zakończony wyrokiem Bożym i śmiercią tych, którzy go praktykują. Wiersz 17 doprecyzowuje zapowiedź sądu nad „wszelkim ciałem” (ww. 15-16a) i wieńczący go wyrok: „wielu będzie pobitych przez JHWH” (w. 16b). Owych wielu to po prostu czciciele pogańskich bożków (być może chodzi o kult Aszery, jak dowodzi J. Blenkinsopp<sup>19</sup>). Dalsza część zdania (w.18aB) nie ma jednak oczekiwanego orzeczenia, lecz dwa niepasujące do reszty wypowiedzi dopełnienia: *maʾāśēhem ūmaḥšēbōtēhem* – „czyny ich i zamysły ich”. Oba słowa mają u Trito-Izajasza z reguły negatywny sens (*maʾāśēh* por. Iz 57,12; *maḥšebet/ maḥšābāt* por. Iz 65,2; oba razem jeszcze w Iz 59,6-7) i nie pasują raczej do ogólnie pozytywnego sensu całej perykopy. Ten negatywny sens oznaczałby, że Bóg może być „ofiara”/„celem” tych złych czynów i myśli (tak Ibn Ezra por. Ps 2,2). Bóg zna jednak zamysły swoich przeciwników i, zapewne pod wpływem wielu tekstów deklarujących ten stan rzeczy, niektóre starożytne wersje dodają tu czasownik „znać” (LXX: *epistamai*; Peszitta *jdʿ nʿ*, Targum: *qdmj gln*)<sup>20</sup>. Niektórzy egzegeci sugerują też możliwość zagubienia oryginalnego hebrajskiego słowa *ydʿ*. Idąc jednak za lekturą IQIs<sup>a</sup> (zmiana formy czasownika: *bāʾû* zamiast *bāʾāh* w tekście masoreckim<sup>21</sup>) można by łączyć oba dopełnienia z następną częścią wiersza<sup>22</sup> lub, pozostając przy tekście masoreckim, uznać wypowiedź za rodzaj *aposiopesis*<sup>23</sup>. Chodzi w tym ostatnim wypadku o taki sposób wypowiedzi, który polega na jej przerwaniu, zawieszeniu lub w ogóle porzuceniu wątku, aby dzięki temu skupić uwagę odbiorców. Zwykle kontekst pozwala „rekonstruować” słuchaczom/czytelnikom to, co autor miał na myśli<sup>24</sup>. Taki rodzaj interpretacji wychodzi jednak poza aktualny kształt tekstu. Nowsze komentarze więc albo sugerują odniesienie do zapowiedzi z Iz 57,12: JHWH zamierza pokazać swoim

<sup>19</sup> *Isaiah 56-66*, 310-312.

<sup>20</sup> J.L. Koole, *Isaiah III*, 516-517.

<sup>21</sup> E. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (IQIs<sup>a</sup>)*, Leiden 1974, 400.

<sup>22</sup> Interpretacja jednak wymagałaby uznania czasownika *bāʾāh* za trzecią osobę żeńską w liczbie mnogiej por. R.Meyer, *Hebräische Grammatik*, Berlin, New York 1992 § 64.2b.

<sup>23</sup> J.L. Koole (*Isaiah III*, 517) wymienia wielu zwolenników tej opcji interpretacyjnej.

<sup>24</sup> Por. M. Głowiński i inni (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław, Warszawa, Kraków 2000, 40. Próbie takiej rekonstrukcji por. D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 50/2), t. II, Fribourg 1986, 462-464.

przeciwnikom, ile są warte ich czyny i zamysły<sup>25</sup>, albo przesunięcie całego dopełnienia w inne miejsce<sup>26</sup>.

Kolejna odsłona wypowiedzi zaczyna się w każdym razie od czasownika *bā'āh*, który może być zarówno żeńską formą imiesłowu czynnego ąal w liczbie pojedynczej, jak i trzecią osobą rodzaju żeńskiego w liczbie pojedynczej<sup>27</sup>. Część starożytnych tłumaczeń dokonuje tu korekty i czyta czasownik jako formę trzeciej osoby rodzaju męskiego w liczbie pojedynczej - *bā'* (por. LXX: *erchomai*; Wulgata: *venio*; podobnie Targum i Peszitta). Zmiana taka mogła być jednak podyktowana chęcią dopasowania rodzaju czasownika do podmiotu (Bóg). Aparat krytyczny w Biblia Hebraica Stuttgartensia postuluje natomiast odczytanie tej formy jako imiesłów rodzaju męskiego<sup>28</sup>. Również i w tym wypadku chodzi o zmianę formy gramatycznej, ale tym razem nie ma ona swego uzasadnienia w krytyce tekstu. Chcąc zachować obecną formę gramatyczną, należy doszukiwać się jakiegoś domyślnego, odpowiadającego jej podmiotu rodzaju żeńskiego<sup>29</sup> lub odnieść ją do podmiotu występującego po niej (np. zgromadzenie narodów)<sup>30</sup>. Rdzeń tego czasownika, z Bogiem w roli podmiotu, dość często zachodzi w kontekście teofanii, która zapowiadana jest także i w obecnym wierszu (por. Iz 66,15a). Zatem z bogatej palety propozycji odniesienie analizowanej formy czasownikowej do Boga wydaje się najbardziej logiczne.

Celem tym razem jest zgromadzenie (*qbs*) „wszystkich ludów i języków” (w. 18b; por. Dn 3,4.7.29; 6,25; Za 8,29; Rdz 10,5.20.31). Może tu chodzić o *hendiadys*, figurę retoryczną polegającą na wyrażeniu jednego złożonego pojęcia za pomocą dwóch niezależnych gramatycznie i połączonych współrzędnym spójnikiem określeń<sup>31</sup>. W Biblii często akcentuje się oczywisty fakt, że każdy naród (*gôy*) ma swój własny język (*lašôn*) (Iz 45,23; por. też Iz 28,11; Pwt 28,49). Określenie *gôy* jednak, jak często podkreśla się we współczesnej egzegezie, opisuje zwykle rzeczywistość natury politycznej: lud, naród w sensie administracyjno-terytorialnych struktur politycznych. Mając na uwadze wieloetniczny charakter imperiów starożytnego Bliskiego Wschodu, w tym

<sup>25</sup> J.L. Koole (*Isaiah III*, 517) tłumaczy: „And I! Their works and their thoughts! – I will come...”

<sup>26</sup> J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 309-310 (na koniec w. 17); L. Stachowiak, *Księga Izajasza II, III* (PŚST IX-2), Poznań 1996, 322 (9w. 16 po słowach „wszelkie ciało”).

<sup>27</sup> B. Davidson, *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, Peabody 1993, 56.

<sup>28</sup> J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66* (WBC 25), Waco 1987, 361: “this is the best solution”.

<sup>29</sup> B.S. Childs (*Isaiah* (OTL), London, Leiden 2001, 531) proponuje dodać ‘*et* – czas/moment i tłumaczy: “As for Me, knowing their Works and their thoughts the time has come to gather...”  
Por. D. Barthélemy, *Critique textuelle*, 462-464.

<sup>30</sup> W tym wypadku także jednak nie omija się trudności gramatycznych por. J.L. Koole, *Isaiah III*, 517.

<sup>31</sup> M. Głowiński i inni (red.), *Słownik terminów literackich*, 193. Tak sugeruje J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 310.



zwłaszcza perskiego, można myśleć więc tym razem, że prorok akcentuje absolutny uniwersalizm wydarzenia, które zapowiada: każdy lud (obywatele wszystkich krajów) i wszystkie, rozumiane jako rozróżnienie etnicznie, języki używane w ramach danego kraju.

Temat zebrania wszystkich w jednym miejscu jest podjęty za Iz 60-62, gdzie Jerozolimę ukazuje się jako centrum świata i miejsce objawienia chwały Bożej (por. Iz 60,1; 62,2). Eschatologia zaprezentowana w tym najstarszym rdzeniu Trito-Izajasza daleka jest jednak od uniwersalistycznej wizji obecnej w badanej tu perykopie. Sygnał (*nēs*) dla narodów, o którym tam mowa (Iz 62,10; por. 66,19a), kieruje co prawda obcych królów i ich ludy do Jerozolimy, ale tylko po to, aby złożyły tam kontrybucję tryumfującym mieszkańcom miasta i poddały się im na służbę. Podobny triumfalizm cechuje niektóre wypowiedzi Deutero-Izajasza (por. Iz 43,5-7; 45,14; 49,22-23). Podjęcie tego tematu ponownie na końcu księgi ma więc na celu dopowiedzenie i, jak się za chwilę okaże, wyraźną korektę tej koncepcji eschatologicznej. W pewnym sensie tendencja taka wynika już w wcześniejszych, pozytywnych wypowiedzi w odniesieniu do obcych narodów (Iz 2,2-5; 11,10; por. Jr 3,17; Za 2,15; Ps 22,28)<sup>32</sup>.

W samym zgromadzeniu chodzi ostatecznie o to, aby ludy nie tylko „przybyły” na wyznaczone miejsce (Syjon/Jerozolima), ale nade wszystko „ujrzały” chwałę (*kēbôd*) Boga. W pojęciu tym zawarty jest sens ciężaru, powagi, czci i majestatu. W odniesieniu do ludzi zawsze mowa jest o czymś, co podpada pod zmysły (majątek: Rdz 31,1; klasa wyższa: Iz 5,13; świetność danego kraju: Iz 16,14; 17,3; 21,16). Chodzi zatem o aktywa, które potwierdzają należy komuś prestiż i szacunek, budzą respekt i każą się z nim liczyć. W podobny sposób należy myśleć zatem także w odniesieniu do Boga. Jego chwała również dostępna jest zmysłowemu doświadczeniu, wypełnia całe stworzenie (Iz 6,3; 40,5; por. Lb 14,21; Ha 2,14) i jest przedmiotem uwielbienia ze strony wszystkich żywych istot (Ps 29,9), a w sposób szczególnie podziwiać może ją naród wybrany (por. Iz 35,2). Takiej chwały JHWH domaga się wyłącznie dla siebie (Iz 42,8), ale też wymóg ten potwierdza swoimi czynami (Wj 14,4.17-18; Ez 28,22)<sup>33</sup>. Potęgę swego majestatu ukazał On już podczas Wyjścia z Egiptu (Lb 24,22) i na Synaju, zawierając przymierze z Izraelem (Wj 24,17). Ostatecznie potwierdzi ją, odbudowując ten naród po wygnaniu (por. Ps 102,16-17) i kładąc kres dominacji obcych narodów. Wszystko to dzieje się na oczach tychże narodów i zakłada sąd nad nimi. Była o nim mowa w Iz 66,15-17. Jednak mimo zapowiedzi ukarania ich śmiercią (ww. 16b), w następnym wierszu precyzuje się, że chodzi jedynie o bałwochwalców (w. 17b). Kolejna odsłona wprowadza jeszcze dalsze uściślenie. W istocie celem Boga nie jest totalne unicestwienie obcych narodów, lecz ich nawrócenie (w. 18; por. Iz 2,2-

<sup>32</sup> K. Pauritsch, *Die neue Gemeinde*, 207; K. Koenen, *Ethik*, 209.

<sup>33</sup> G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, 192-193.

4; 19,16-26; 25,6-8; 45,20; 56,7; So 3,9). Ich udziałem staje się to, co do tej pory było przywilejem Izraela.

#### 4.2. Misja wśród obcych narodów (w. 19)

Działania zmierzające ku nawróceniu obcych ludów JHWH rozpoczyna od ustanowienia „pośród/przy”<sup>34</sup> nich (*bāhem*) znaku (w. 19a) i posłania ocalałych (*pēlētīm*) spośród nich (*mēhem*) w najdalsze zakątki ziemi (w. 19b). Zaimki odnoszą się tu zatem do tych, o których mowa była w w. 16aB: „wszelkie ciało” tj. każdy człowiek podległy Bożemu sądowi (ww. 15-16). Chodzi jednak o tych spośród nich, którzy nie kwalifikują się do grona „wielu” (w. 16b) i bałwochwalców (w. 17) ukaranych śmiercią. Wcześniej Izajasz używał tego określenia w stosunku do ocalałych z Izraela (Iz 4,2; 10,20). W późniejszym okresie jednak prorocy rozszerzyli je na ocalałych spośród innych narodów (por. Za 14,16)<sup>35</sup> i taki sens należy założyć w obecnym miejscu (por. Iz 45,20). Ich posłannictwo dotyczy, jak zostanie to uwydatnione za chwilę, nie ich własnych narodów, które poddane zostały karze Bożej, lecz innych, będących synonimem najdalszych zakątków ziemi. W każdym razie „ocaleni” oznacza tych, którzy uszli z katastrofy (por. Lb 21,29), a czasownikowy rdzeń tego rzeczownika jest synonimem czasowników „wyzwolić” (*nsI* Ps 18,49) i „zbawić” (*ys<sup>c</sup>* Ps 37,40)<sup>36</sup>. Warto zauważyć, że czasownik „posłać” (*šlh*) w osnowie piel ma u Trito-Izajasza konotacje związane z uwolnieniem uciśnionych (por. Iz 58,6). Również i w obecnym przypadku chodzi o posłanie tych, którzy ocalili z sądu Bożego. Misjonarze zatem najpierw sami zostaną zbawieni, a dopiero potem jako świadkowie tego, co ich spotkało, wyruszą do innych narodów<sup>37</sup>.

Jeśli jednak są to ocaleni po sądzie ognia i miecza (Iz 66,15-17), a zgromadzenie na Syjonie ma na celu oglądanie chwały Bożej (Iz 66,18), to zapowiedzi sytuujące sąd w jednej z otaczających Jerozolimę dolin (Iz 66,24; Jl 4,2) wydają się być wariantem innej eschatologicznej koncepcji. Jak słusznie zauważa J. Blenkinsopp<sup>38</sup>, Iz 66,18-21 w istocie wykazuje tendencję do przełamania negatywnego obrazu związanego z sądem nad narodami. Wskazuje inną drogę, podobnie jak było to zapowiedziane już w tekście otwierającym Księgę Trito-Izajasza (Iz 56,1-8). Chodzi teraz nie tylko o to, że JHWH ukarze obce narody, ale przede wszystkim o ich nawrócenie i pełny udział we współ-

<sup>34</sup> Sens lokatywny jest częstszy por. L. Kohler i inni (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. I, Warszawa 2008, 100-101. Dopuszczalny jest jednak także sens kauzatywny „z powodu nich” por. D.J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. II, Sheffield 1995, 83 nr. 3.

<sup>35</sup> G. Rinaldi, *Gli 'scampati' di Is 66,18-22*, w: *À la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin*, Le Puy 1961, 109-118 uważa, że chodzi tu to techniczny zwrot z okresu powygnaniowego.

<sup>36</sup> J.L. Koole, *Isaiah III*, 519.

<sup>37</sup> K. Pauritsch, *Die neue Gemeinde*, 207; J.L. Koole, *Isaiah III*, 520.

<sup>38</sup> *Isaiah 56-66*, 313.

nocie czcicieli JHWH (por. Iz 45,20-25). Kolejne odsłony tego planu opisane są w Iz 66,19-21.

Jaka jest jednak natura znaku, który stanowi punkt wyjścia do realizacji tego zadania? Rzeczownik *ʾōt* różni się od rzeczownika *nēs*, o którym mowa była w Iz 49,22; 62,10. W wymienionych tekstach chodziło bardziej o sygnał dany poganom, aby przyprowadzili żyjących wśród nich członków diaspory. Ostatecznie oznaczać to będzie zbawienie Izraela i demonstrację gniewu Bożego wobec nieprzyjaciół (por. Iz 66,14). Rzeczownik jest teraz zastosowany w odmiennym kontekście. W tradycji związanej z plagami w Egipcie *ʾōt* określa wydarzenia mające znamiona cudowności (por. Wj 10,2; por. Ps 78,43). Izajasz może myśleć więc o jakimś nadnaturalnym, niezwykłym wydarzeniu (por. Jl 3,3) na końcu czasów, które zaznaczy Bożą obecność i suwerenną władzę nad wszystkimi narodami<sup>39</sup>. W takim sensie i w połączeniu z identycznym - jak tu - czasownikiem, oznacza on w tradycji Wyjścia również Bożą karę za nieposłuszeństwo wobec JHWH (por. Wj 10,2; Jr 32,20; Ps 78,43; 105,27). Zawsze jednak pojawia się wówczas w liczbie mnogiej (tak też w tłumaczeniu LXX i 1QIs<sup>a</sup>). Iz 55,13 stosuje go w liczbie pojedynczej. Znakiem, o którym jest tam mowa, było zniszczenie Babilonii. Przyniosło ono chwałę imieniu Bożemu (por. w. 18b)<sup>40</sup>. Nie można więc wykluczyć, że prorok ma teraz przed oczyma np. tradycję z Wj 8,18-19. Chodzi w każdym razie o coś jednorazowego, spektakularnego, dotyczącego przyszłości i doświadczalnego zmysłami; o coś, co zwróci uwagę na potęgę i majestat JHWH, a zarazem pozwoli narodom poznać, kim On jest<sup>41</sup>.

Lista narodów (w. 19b), zdaniem niektórych badaczy, może być odrębną głosą, gdyż nie pasuje do stylu Trito-Izajasza (por. Rdz 10; Ez 27). Nie można jednak przeoczyć, że chodzi o zdecydowanie o bardzo odległe zakątki świata znanego autorom biblijnym. Tarsisz pojawia się w tekstach biblijnych dość często, ale mimo to trudno jest jednoznacznie określić położenie tej krainy. Niektóre teksty łączą tę nazwę z pewnym rodzajem statków handlowych (tzw. „okręt z Tarsisz” por. Iz 2,16; 2 Krn 9,21; 20,36-37; 23,1.4; Jon 1,3)<sup>42</sup>. Proponowane lokalizacje to Rodos, Sardynia, Kartagina lub wybrzeże zachodniej Anatolii. Część badaczy uważa za najbardziej prawdopodobne Tartessos – fenicką kolonię w południowej Hiszpanii. Pewnym jest jednak, że chodzi o terytorium położone na wybrzeżu Morza Śródziemnego (por. Iz 23,6; Jr 10,9; Ez 27,12; Jon 1,3; 4,2), a więc kierunek na zachód od Izraela. Wyjątek stanowi

<sup>39</sup> Tak E. Sehmsdorf, *Studien zur Redaktionsgeschichte von Jesaja 56-66*, Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 84 (1972) 564.

<sup>40</sup> J.L. Koole, *Isaiah III*, 519.

<sup>41</sup> Temat poznania JHWH przez obce narody jest obecny m.in. w tradycji plag (Wj 7,17; 8,6.18; 9,14.29; 10,2) por. J. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST III), Częstochowa 2009, 40-41.

<sup>42</sup> Por. R.B. Dillard, *2 Chronicles* (WBC 15), Waco 1987, 73.

2 Krn 9,21 (Morze Czerwone), ale w tym wypadku alokacja ta może być wyłącznie propagandowa<sup>43</sup>.

Kolejna nazwa – Pul - nie została zidentyfikowana. Pojawia się w 2 Krl 15,19 jako alternatywne imię asyryjskiego władcy Tiglat-Pilezera (745-727 przed Chr.)<sup>44</sup>. Badacze z reguły wskazują na inne prorockie wypowiedzi, które mogły mieć wpływ na analizowaną obecnie listę (por. Jr 46,9; Ez 27,10; 30,5; 38,5) i sugerują zmianę pisowni na Put, zwłaszcza, że zwykle to ta nazwa występuje w połączeniu z wymienionym tu na trzecim miejscu Lud. Lekcję z tekstu masoreckiego potwierdza jednak 1QIs<sup>ab</sup>, Peszita i Targum. Put identyfikowane jest zwykle jako Libia (por. LXX Jr 46,9)<sup>45</sup>, choć niektórzy badacze<sup>46</sup> uważają, że bardziej odpowiednia byłaby identyfikacja z fonetycznie bliższym Punt, ludem zamieszkującym południowo-zachodni Egipt (dzisiejsza Somalia). Geograficznie tereny te są bardzo odległe względem Judy, ale sam lud był dość dobrze znany, ponieważ często pojawiał się w roli najemników wojennych w koalicji z Egipcjanami i Kuszytami. W każdym razie chodzi o kierunek na południe od Judy i krainę od niej dość odległą.

Lud to również egzotyczna nazwa. Zwykle kojarzy się ją z Ludim (jako liczba mnoga por. Jr 49,9), ale nie można wykluczyć, że chodzi o dwa różne ludy (por. Rdz 10,11: Ludim jako potomkowie Chama; Rdz 10,22: Lud jako potomkowie Sema)<sup>47</sup>. Lud/Ludim często występują razem z Kusz i Put, stąd można by sądzić, że nacja ta zamieszkiwała jakieś terytorium blisko Egiptu (por. Jr 46,9; Ez 30,5). Niewykluczone jednak, że chodzi o Lidyjczyków zamieszkujących zachodnią i centralną Anatolię (por. Ez 27,10)<sup>48</sup>, którzy mogli być jedynie najemnikami wojennymi Egiptu. W tym wypadku kierunek byłby więc północno-zachodni od Judy.

Tekst masorecki zawiera teraz opis wymienionych ludów jako *mōšē-ē qešet* – naciągający/napinający łuk. Charakterystyka ta pasuje do kontekstu, w jakim zwykle mówi się o dwóch ostatnich (Put i Lud w roli najemników wojennych). LXX koryguje jednak tekst i zamiast opisu podaje nazwy dwóch kolejnych ludów: *mosoch kai thobel* – Meszek i Tubal (por. Rdz 10,2; Ez 27,13; 32,26; 38,2-3; 39,1). Oba lokalizuje się w centralnej i wschodniej Anatolii<sup>49</sup>. Wybór pomiędzy wersją masorecką i grecką jest trudny. Obie pasują do obecnego kontekstu. Starsi komentatorzy sugerowali czasem zastąpienie nazwy

<sup>43</sup> Szczegółowe omówienie tego zagadnienia por. J. Lemański, *Tablica narodów (Rdz 10,1-32) - czyli jak doświadczenie historyczne wpłynęło na refleksję wiary*, Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie 14 (2009) 125-126.

<sup>44</sup> Por. ANET 272 oraz W. Sallaberger, *Tiglat-Pileser*, w: NBL, t. III, Zürich 2001, 875.

<sup>45</sup> Por. J. Lemański, *Tablica narodów*, 130.

<sup>46</sup> R.S. Sadler jr., *Put*, w: NIDB, t. IV, Nashville 2009, 691-692.

<sup>47</sup> Por. J. Lemański, *Tablica narodów*, 139.149-150.

<sup>48</sup> Por. S. Frolov, *Lud/Ludim*, w: NIDB, t. III, Nashville 2008, 719.

<sup>49</sup> Por. J. Lemański, *Tablica narodów*, 123.

Tubal (LXX) lub *qešet* (TM) oryginalnym określeniem *wērôš*. Domniemany lud określany tym mianem wymieniany jest obok Meszek i Tubal w tłumaczeniu LXX do Ez 38,2-3; 39,1. Oryginalnie chodzi tam jednak o dowódcę. Zatem korekta taka (por. tłumaczenie w Biblii Tysiąclecia) jest nieuzasadniona.

Kolejne tereny misyjne to Jawan i wybrzeże lub odległe wyspy (por. Iz 40,5; 60,4). Mianem Jawanu zwykle określa się jońską część Hellenów (Ez 27,13), jednak w późniejszych tekstach (por. Jl 4,16; Za 9,13; Dn 8,21; 10,20; 11,2) autorzy biblijni mają zapewne na myśli wszystkich Greków (por. LXX: *hellas*)<sup>50</sup>. Wybrzeże/wyspy dalekie w Ps 72,10 wydają się leżeć blisko Tarszisz, więc cykl zamykałby się na drugim krańcu Morza Śródziemnego<sup>51</sup>. Znamienne jest, że kierunek misji rozciąga się na północ, południe i na odległy zachód, ale nie obejmuje wschodu, gdzie leżała Babilonia - ośrodek silnej diaspory żydowskiej.

Chodzi tu jednak o kraje, które nie tylko nie słyszały jeszcze o sławie Boga Izraela, ale i nie widziały jeszcze Jego chwały. Rdzeń czasownikowy *šm<sup>c</sup>* - „słyszeć, słuchać” często pojawia się w kontekście teofanii (por. Iz 30,30). Opisuje także słuchanie mowy objawiającego swą wolę Boga (Pwt 4-5). Czasem oznacza też pouczenie lub poinformowanie o czymś (Rdz 21,26; 42,2). W odniesieniu do obcych narodów pojawia się w kontekście Bożych działań na rzecz Izraela (Wj 15,14; 2 Krn 20,29; Jr 33,9) lub Jego obecności pośród niego (Za 8,23). Związany jest też z uczeniem o Bogu i Jego woli (Pwt 4,10; 5,31)<sup>52</sup>. Pochodzący od niego rzeczownik *šēm<sup>c</sup>* oznacza z zasady wieść, relację<sup>53</sup> i w takim znaczeniu zachodzi chyba także i w obecnym miejscu. Tradycyjne tłumaczenie „o mojej sławie” jest dopuszczalne, gdyż w istocie nie musi tu chodzić o pouczenie w sensie poinformowania, że JHWH jest lub, że jest On Bogiem Izraela (por. Pwt 2,25; Lb 14,15), ale o przekazanie im świadectwa o Jego czynach i słowach (por. Rdz 29,13)<sup>54</sup>. Dzięki temu też narody te będą mogły uczestniczyć w planie Bożym (por. w. 18bc) - ujrzą chwałę JHWH, której dotąd nie widziały.

Misjonarze „opowiedzą” (*ngd* hifil) o niej pośród narodów (w. 19e). W Iz 57,12; 58,1 czasownik w tej koniugacji oznacza relację o grzechach Izraela. W pewnym sensie obecnie także chodzi o przepowiadanie wzywające do nawrócenia i wiary w JHWH. Może to być raport o klęsce wrogów Boga (Asyria, Babilon, czciciele bożków) (Jr 50,2,28; por. Rdz 14,13; 2 Krl 9,15), ale i dobra nowina o dokonany przez niego zbawieniu (Iz 62,11; Jr 31,10) czy restauracji

<sup>50</sup> M. Görg, *Jawan*, w: NBL, t. II, Zürich 1995, 279-280.

<sup>51</sup> B.M. Zapff (*Jesaja 56-66* (NEB), Würzburg 2006, 440) sugeruje raczej wyspy: Cypr, Kreta, Sycylia.

<sup>52</sup> K.A. Aitken, w: NIDOTTE, t. IV, London 1997, 179-181.

<sup>53</sup> Por. L. Kohler i inni (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. II, 542.

<sup>54</sup> J.L. Koole, *Isaiah III*, 521.

Izraela (por. Ps 9,12; 30,10; 92,2-3; 97,6; 145,4). Czasownik, o którym mowa, może oznaczać w końcu także proklamowanie Bożej dobroci, wielkości, sprawiedliwości, mocy czynienia znaków i cudów<sup>55</sup>. Ostatecznie chodzi przecież o wezwanie tych ludów do współuczestniczenia w uwielbieniu Go na Syjonie, stania się częścią nowego, wieloetnicznego ludu Bożego (por. Iz 56,1-8)<sup>56</sup>. W znaczeniu „przepowiadać/głosić” analizowany czasownik pojawia się u Deutero-Izajasza (Iz 41,22.26). Zadanie takiej ogólnoswiatowej misji było tam przypisane Słudze JHWH<sup>57</sup> (Iz 42,4; 49,1; 52,15), który miał być światłem dla narodów (Iz 49,6; por. 42,6) i usprawiedliwić „wielu” (Iz 53,11) oraz orędownać z grzesznikami (Iz 53,12). U Trito-Izajasza sługami stają się wszyscy wierni Izraelici (Iz 61,6; 65,8; 65,13; 65,14), ale stać mają się nimi także nawróceni poganie (Iz 56,6). Ich misja „głoszenia” chwały JHWH wśród obcych narodów zakłada bowiem, że w jakiś sposób stali się oni częścią narodu wybranego, przyłączyli do jego dziedzictwa wiary i sami stali się jej świadkami.

### 4.3. Powrót „braci” z diaspory (w. 20)

Zadanie emisariuszy nie ogranicza się jedynie do głoszenia chwały JHWH. Ich misja ma spowodować, że spośród „wszystkich” narodów przyprowadzeni zostaną w przyszłości „wszyscy wasi bracia” (w. 20a; por. Iz 14,2; 42,22; 60,9). Podmiot dla czasownika *bw*<sup>3</sup> hifil – „przyprowadzić” nie jest do końca jasny. W kontekście poprzedniej wypowiedzi (w. 19) chodzi jednak zapewne o „narody”, pośród których emisariusze wypełnili swoją misję (por. też Iz 60,9; 43,6; 49,22; 14,2)<sup>58</sup>. Iz 60,3 wspomina dodatkowo, że na ich czele przybędą także królowie. Co więcej, wydarzenie to, a ściślej mówiąc sami „przyprowadzeni” przez nich „wasi bracia”, mają być „darem” (*minḥah*) dla JHWH złożonym przez przyprowadzających. Chodzi więc ostatecznie o zgromadzenie i wydarzenie natury czysto religijnej, a nie politycznej<sup>59</sup>. Określenie *minḥah* występuje w Biblii hebrajskiej w dwóch podstawowych kontekstach: świeckim i religijnym. W tym pierwszym oznacza dar, prezent, trybut składany zwycięzcy lub komuś, kto sprawuje władzę (por. Rdz 43,26; 1 Sm 10,27; 1 Krl 10,25; 2 Krn 9,24). Taki sam sens określenie to może mieć także, gdy odbiorcą tego daru jest JHWH (por. Rdz 4,3-4). W tekstach kultowych okresu powygnanego jednak określenie to staje się terminem technicznym na oznaczenie określonego typu ofiary (zwykle składanej z płodów ziemi por. Kpł 2,2.9.16) i Kronikarz wyraźnie odróżnia już ofiary dla Boga (*minḥah*) od drogocennych da-

<sup>55</sup> J.L. Koole, *Isaiah III*, 522.

<sup>56</sup> B. Wodecki, *Der Heilsuniversalismus bei Trito-Jesaja*, VT 32 (1982) 248-252.

<sup>57</sup> C. Westermann, *Isaia*, 504; J.L. Koole, *Isaiah III*, 522; J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 315.

<sup>58</sup> J.L. Koole, *Isaiah III*, 522.

<sup>59</sup> Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II, III*, 322.

rów składanych królowi (*migdānôt*) (por. 2 Krn 32,23)<sup>60</sup>. Dalsza część wypowiedzi (w. 20d) sugeruje, że ten ostatni sens należałoby przyjąć także i w analizowanym miejscu. Bez tego uzupełnienia jednak nie chodzi jeszcze o ofiarę przypominającą tę składaną z płodów ziemi (por. Iz 57,6; 66,3), lecz o „dar” złożony w hołdzie „dla JHWH”, którego chwałę uznają obce narody. Niosą one teraz do „świątyni JHWH” (w. 20d) rozproszonych pośród nich Izraelitów tak, jak zapowiadały to już wcześniejsze wypowiedzi (por. Iz 49,22; 60,4). I w tym sensie „dar” ten staje się ofiarą miłą Bogu, niż jakkolwiek inna ofiara składana podczas kultu. O ile bowiem rytuał kultowy Izraela wyrażał jego oddanie się na służbę Bogu i uczestnictwo w wyznaczonej przez Niego misji, o tyle teraz mowa jest o ostatecznym wypełnieniu się Jego zbawczych planów.

Kim są jednak „przyprowadzeni”? Jeśli określenie „bracia” pojawia się tu w zamian za „synowie (Izraela)”, to chodzi o członków diaspory żydowskiej i taki sens jest najbardziej prawdopodobny (por. Jr 7,15; 29,16). Gdyby „bracia” oznaczać miało kolejnych pogan doprowadzonych do wiary w JHWH, którzy dzięki temu stali się „braćmi” w wierze narodu wybranego (tak Kalwin), to niezrozumiała okazałoby się identyfikacja przyprowadzających. Mamy tu więc jedynie kolejny wariant znanego już tematu zgromadzenia wszystkich członków narodu wybranego na Syjonie (por. Iz 11,10-16; 43,6; 49,22; 60,1-22)<sup>61</sup>, a sam w. 20 może być późniejszym dopowiedzeniem uzupełniającym lub nawet korygującym nazbyt uniwersalistyczne przesłanie ww. 18-19.21<sup>62</sup>. W istocie rzeczy chodzi więc o definitywne wypełnienie się Bożego planu zbawienia, stąd wydarzenie to w osobach przyprowadzonych członków rozproszonego Izraela staje się drogocennym darem, trybutem złożonym dla JHWH przez nawrócone narody pogańskie. Pod wpływem misji posłanych do nich „ocalonych” przyjmują one ich przesłanie o chwale Bożej i uznają prawo JHWH do swego narodu. W podobnym duchu, jak w So 3,10, narody te dają dowód swego nawrócenia, przyprowadzając przebywających wśród nich członków narodu wybranego i zarazem same stają się członkami kultowego zgromadzenia przed obliczem JHWH (por. So 3,9)<sup>63</sup>.

Kierunek tej wędrówki wiedzie „na moją świętą górę w Jerozolimie” (w. 20c)<sup>64</sup>, gdzie JHWH przewidział swój dom modlitwy dla wszystkich narodów (por. Iz 56,7; 65,25). Sens wspomnienia „świętej góry” ma zapewne wy-

<sup>60</sup> I. Cardellini, *I sacrifici dell'Antica Alleanza. Tipologie, rituali, celebrazioni*, Torino 2001, 53-56.

<sup>61</sup> J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah*, 689.

<sup>62</sup> Tę opinię C. Westermann'a podziela także J. Blenkinsopp, *Isaiah*, 315.

<sup>63</sup> J. Vlaardingerbrock, *Zephaniah* (HCOT), Leuven 1999, 199; H. Irsigler, *Zefania* (HThKAT), Freiburg, Berlin, Wien 2002, 377.

<sup>64</sup> LXX: *eis tē hagion polin Ierusalēm* – „do świętego miasta Jeruzalem”; 1QIs<sup>a</sup>: *el* – „do”.

dźwięk antytetyczny (por. Iz 57,13 i 57,7) i oznacza przeciwstawienie dla wszelkich pogańskich praktyk (por. Iz 65,11)<sup>65</sup>.

Znajdująca się pomiędzy w. 20a i w. 20c lista środków transportu (w. 20b) jest najprawdopodobniej wtrąceniem akcentującym wykorzystanie wszystkich możliwych sposobów podróżowania w celu realizacji zapowiadanej „pielgrzymki”. Podkreśla się poprzez nią masowe i definitywne wypełnienie tego zadania. Konie i wozy (*rekeb* ma tu sens kolektywny), często występują na określenie środków militarnych (por. Iz 43,17; 31,1), które teraz stają się zwykłymi środkami transportu (por. Iz 2,4). Lektyki<sup>66</sup> i muły jeszcze bardziej poszerzają to spektrum sposobów podróżowania. Jako ostanie na liście pojawiają się wreszcie *kirkkārāôt* – liczba mnoga od *kirkkārāh* lub *kirkeret*. Tradycyjnie rozumie się ten *hapax legomenon* jako żeńską formę liczby mnogiej: dromadery<sup>67</sup> i wyprowadza ją od rdzenia *krr* – „obrać”<sup>68</sup>. Średniowieczni egzegeci żydowscy (Raszi, Kimchi) sugerowali, że nazwa miałaby etymologiczny związek ze specyficznym sposobem poruszania się wielbłądów. W 2 Sm 6,14.16 ten sam rdzeń opisuje rodzaj tańca (w 1 Krn 15,29 zastąpiony przez rdzeń *rqd*). Wielu egzegetów sądzi jednak, że bardziej prawdopodobne jest, iż autor biblijny ma tu na myśli jakiś kolejny rodzaj pojazdu (por. LXX: *meta skadiōn*<sup>69</sup>; Wlg: *in carrucis*). Jakkolwiek by nie rozumieć ostatniego z rzeczowników, to cała lista robi wrażenie wtrącenia i niektórzy badacze uważają ją nawet za głosę<sup>70</sup>. W każdym razie – jak zauważa J.L. Koole<sup>71</sup> – wydaje się ona uzupełniać brak konkretnych środków transportu w zapowiedzi z Iz 60,8.

Dopiero po tej liście autor biblijny porównuje całą tę sytuację do sposobu, w jaki Izraelici przynoszą swe ofiary do „domu JHWH” (w. (w. 20cd). Zwrot „synowie Izraela” (por. Iz 17,3.9; 27,12; 31,6) może oznaczać powrót do opowiadania w trzeciej osobie liczby mnogiej, ale też przywoływać na myśl personifikację Syjonu (matka). Ofiary, o których mowa, należały do klasycznej listy darów składanych przez „synów Izraela” dla JHWH (Kpł 1,2; 4,2). Zaskakuje jednak najbardziej porównanie środków transportu<sup>72</sup> do „czystych naczyń”.

<sup>65</sup> J.L. Koole, *Isaiah III*, 523.

<sup>66</sup> *šāb* może opisywać kryty wóz, nosze lub lektykę por. L. Kohler i inni (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. II, 75.

<sup>67</sup> Por. L. Kohler i inni (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. I, 469.

<sup>68</sup> D.J.A. Clines (red.), *The Dictionary of the Classical Hebrew*, t. IV, Sheffield 1998, 461.

<sup>69</sup> Rodzaj baldachimu lub parasola rozpiętego nad wozem por. J. Lust i inni (red.), *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*, t. II, Stuttgart 1996, 428.

<sup>70</sup> Np. K. Koenen, *Ethik*, 209; G. Rinaldi, *Gli 'scampati'*, 116 i wielu starszych egzegetów jak G. Fohrer czy B. Duhm.

<sup>71</sup> *Isaiah III*, 524.

<sup>72</sup> B.M. Zapff (*Jesaja 56-66*, 440) odnosi porównanie do samych Żydów z diaspory, którzy stają się czystymi naczyniami zdolnymi do składania ofiar. W tym wypadku oczyszczenie się pogan z ich idolatrii oznaczałoby nie tylko uczynienie ich własnej ziemi czystą, ale i tym samym prze-



Może jednak chodzić także o samych pogan, którzy przyprowadzają „braci”. Słowo *kēlî* oznacza czasem instrument muzyczny (por. Ps 71,22) stąd wczesna tradycja interpretacyjna dostrzega tu opis świątecznej procesji, a LXX tłumaczy zwrot jako *meta psalmōn*. Jednak instrumenty muzyczne nigdy nie pojawiają się w połączeniu z dopełnieniem „czysty” (*tāhōr*), a prepozycja *bē* wydaje się tu wskazywać raczej na sposób, w jaki dokonuje się procesja („w” zamiast „za pomocą, poprzez”). Autor biblijny ma tu na myśli raczej rodzaj pojemników lub naczyń, w których zwykle przynosi się ofiary/dary, o których była dotąd mowa (por. Rdz 42,25; 1 Sm 9,7; Jr 40,10). One z natury rzeczy nie powinny czynić samej ofiary nieczystą, lecz zachować ją taką, aby była akceptowalna przez Boga (por. Ml 1,11). W tym sensie można myśleć tu o tym, że poganie, uznając chwałę JHWH, odwracają się od swoich pogańskich praktyk (por. Iz 65,3-5; 66,3.17) i stają się wiernymi czcicielami Boga Izraela. W ten sposób przestają być nieczyści, a z tym także ich ziemia, z której przyprowadzeni zostaną „bracia”, przestanie być nieczysta z powodu uprawianej przez jej mieszkańców idolatrii (Am 7,17; por. Kpł 18,25; Jr 2,7). Zapowiadana przez Zachariasza (Za 14,20-21) obietnica uświęcenia wszystkich i wszystkiego w powszechnym kulcie JHWH wydaje się tu znajdować swoje wyrażne odbicie<sup>73</sup>. Znika w tej Izajaszowej zapowiedzi rozróżnienie pomiędzy tym, co czyste i nieczyste, tak skrupulatnie przestrzegane w praktykach kultowych okresu drugiej świątyni. Wszystko to dzieje się w konsekwencji niebywałego miłosierdzia, jakie JHWH okazał poganom.

#### 4.4. Kapłani i lewici „spośród nich” (w. 21)

Kulminacyjny moment prorocstwa zawiera deklarację o kapłanach i lewitach wziętych „spośród nich”. Do kogo jednak odnosi się zaimkowy zwrot *mēhem*? Chodzi o „braci” przywiedzionych przez nawróconych pogan (por. w. 20), którzy uznani za czystych poszerzą krąg kapłanów i lewitów, mimo że dotąd żyli w krajach uznawanych za nieczyste? Z niektórych powygnaniowych tekstów wynika jasno, że spór w tej kwestii stanowił ważki problem w pierwszych dziesięcioleciach po powrocie z wygnania (por. Ezd 2,62; Ne 7,64; Za 3,1-5). Czasownik *lqḥ* – „wziąć” ma tu jednak sens techniczny: „wybrać na”, „przeznaczyć do”. W tym sensie oznacza on nowe powołanie, nowy wybór i nie pasuje do kogoś, kto już należy do klasy kapłanów lub lewitów. Może więc, jak sądzi dziś większość egzegetów, chodzi o nawróconych pogan, spośród których niektórzy zostaną dopuszczeni do posługi kultowej? Mielibyśmy w tym wypadku do czynienia z niezwykłym świadectwem uniwersalistycznych poglądów, które stanowiły jeden z nurtów w ramach powygnaniowego Izraela.

---

bywających na niej Żydów. Kontekst wskazuje jednak, że ofiarującymi są tu poganie, a darem ofiarnym przez nich złożonym Żydzi z diaspyry.

<sup>73</sup> Tak E. Sehmsdorf, *Studien*, 572; J.L. Koole, *Isaiah III*, 524.

Pogląd ten, jak pokazał dalszy rozwój koncepcji kapłańskiej w Pięcioksięgu, został jednak zmarginalizowany i ostatecznie odrzucony. Wiele przemawia za tym, że właśnie ta opcja interpretacyjna jest słuszna. Zdanie otwiera partykuła *wəgam* – „i także/ i również”, która często wprowadza tzw. *intrusive Clause*, nadając występującej po nich wypowiedzi walor dopowiedzenia/dodania czegoś do poprzedniego zdania<sup>74</sup>. Jeżeli w w. 20 ofiarowującymi są nawróceni poganie, a dar stanowią przyprowadzeni przez nich „bracia” tj. Żydzi z diaspory, to w konsekwencji dodatek o wybraniu „na kapłanów, na lewitów” należy odnieść, podobnie jak zwrot zaimkowy „spośród nich” do pogan<sup>75</sup>.

Zapowiedź jest szokująca nawet przy założeniu, że w. 21 mógł pierwotnie bezpośrednio kontynuować myśl w. 19 i wówczas odnosiłby się do emisariuszy (także spośród pogan). Wypowiedzi Ez 44-48 pokazują, że kręgach kapłańskich okresu wygnania rodził się pewnego rodzaju egalitaryzm w dostępie do kapłaństwa, a w Ez 44,6-8 wręcz mowa jest o niemożliwości dopuszczenia do funkcji kapłańskiej pogan. Już jednak powiązana strukturalnie z obecnie analizowanym tekstem perykopa z Iz 56,3-7 mówiąca o dopuszczeniu wykluczonych przez Torę eunuchów czy cudzoziemców-prozelitów do kultu stanowi polemikę z tymi tendencjami.

Kontrowersyjność tak rozumianej zapowiedzi jest tym większa, że nawet spośród Żydów nie każdy mógł być kapłanem, a cóż dopiero ktoś, kto nie był Żydem? Prorocka deklaracja wyraźnie przeciwstawia się tu autorytetom kapłańskim późniejszego judaizmu, zwłaszcza tym zdominowanym przez klan Aaronidów. Nie można jednak wykluczyć, że w ramach ukształtowanego już pod koniec V wieku przed Chr. kapłaństwa zawężonego do potomków Aarona, głos prorocki stanowi wyraz żywej jeszcze dyskusji wokół tematów eschatologicznych. W. 20 mógł w tej materii stanowić więc wtrącenie korygujące wizję uniwersalnego zbawienia, w którym totalne zniszczenie obecnego świata na rzecz nowego stworzenia (por. w. 22-23) poprzedzić musiała misja wśród pogan pozwalająca nawróconym uniknąć smutnego losu potępionych (w. 24). W kontekście tej dyskusji wokół wizji zbawienia zapowiedź kapłanów i lewitów wziętych spośród pogan (w. 21) pozostaje jednak i tak niezwykle wyrazem wiary w uniwersalizm Bożego planu zbawienia.

Zwraca uwagę fakt, że w wersji masoreckiej (por. też 1QIs<sup>a</sup>) brak jest koniunkcji pomiędzy *lakkōhānīm* i *lalēwiyim*. LXX i Włg zakładają tymczasem nie tylko dopełnienie „dla Mnie”, ale przede wszystkim (razem z Peszittą) koniunkcję „i”. W efekcie akcentują w ten sposób rozróżnienie w kręgach personelu świątynnego okresu drugiej świątyni klasy niższej (lewicy) wyższej (kapłanów z rodu Aaaronidów). Tekst masorecki wydaje się nie zawierać takiego odróżnienia (przed wygnaniem szkoła deuteronomistyczna zawężyła funkcje

<sup>74</sup> GKC § 153.

<sup>75</sup> A. Penna, *Isaia*, Torino 1964, 629.

kapłańskie jedynie do lewitów por. Pwt 17,9.18). Część badaczy sądzi jednak, że asyndeton w tekście masoreckim jest raczej wątpliwy i należy zakładać, że oryginalnie była w nim obecna koniunkcja. Z kolei jednak punktacja masorecka pod prepozycją *le* wskazuje na obecność rodzajnika, co tworzy kolejny niezwykle z gramatycznego punktu widzenia element wypowiedzi. W innych podobnych zbitkach brak takiej wyrazistej determinacji obu rzeczowników. Może to dodatkowo akcentować polemiczny ton wypowiedzi względem przyjętych przez powygnaniowe kręgi standardów klasyfikacji kapłanów i niższych kręgów świątynnych opartej na rygorystycznie przestrzeganych koneksjach genealogicznych.

### 5. „Kapłani spośród pogan” w kontekście powygnaniowych ograniczeń w dostępie do kapłaństwa

W tekstach niekapłańskich Pięcioksięgu Aaron – antenat uprzywilejowanej później gałęzi lewitów nie występuje jeszcze w roli kapłana (por. Wj 19,24), lecz pomocnika Mojżesza w przekazywaniu słowa Bożego (Wj 4,14-16; por. 4,27-31) i podczas konfrontacji z faraonem (Wj 5-12; por. także późniejszą rolę w Wj 17,8-13). Jest on przede wszystkim opisywany jako brat Mojżesza (Wj 6,20; 7,7) i Miriam (Wj 15,20). Kapłańskie funkcje przy zawieraniu Przymierza na Synaju spełnia Mojżesz (Wj 24,6.8). Nawet wczesne teksty kapłańskie ukazują Aarona w roli pomocnika Mojżesza (Lb 20,2-13). Pojawia się w nich jednak już tendencja do ukazywania go (podobnie u Kronikarza) jako przodka kapłanów z Jerozolimy (Wj 6,16-25), a jego potomkom przypisuje się prawo dostępu do urzędu kapłańskiego (Lb 3,5-10; por. Wj 28-29; Kpł 1-8), wskazując z czasem także na ich szczególne predyspozycje do tej funkcji (Kpł 21; Lb 18)<sup>76</sup>. Także urząd arcykapłana, związany w tekstach kapłańskich w sposób szczególny z Aaronem i jego potomstwem, pojawia się dopiero w okresie powygnaniowym<sup>77</sup>. We wcześniejszych tradycjach mówić można co najwyżej o zwykłej, formalnej gradacji struktur kapłańskich, w ramach której niektórzy z kapłanów pełnili ważniejszą funkcję od pozostałych.

Rozwój tych tendencji jest bardzo skomplikowany i do dziś wyjaśnia się go, proponując różne teorie. Faktem jednak jest, że w okresie poprzedzającym wygnanie kapłaństwo związane było raczej z lokalnymi sanktuariami i dominującymi tam wpływowymi rodami lub władzą polityczną niż z jedną,

<sup>76</sup> R.D. Nelson, *Aaron/Aaronite*, w: NIDB, t. I, Nashville 2006, 3-4.

<sup>77</sup> Lista arcykapłanów z Ne 12,10-11 zawiera tylko sześć imion z okresu perskiego, stąd część badaczy wątpi w ogóle w jej autentyczność. Bez wątpienia ma ona charakter redakcyjny i pochodzi z późniejszego okresu por. K.D. Schunck, *Nehemia* (BK XXIII), Neukirchen-Vluyn 2009, 346. Wskazuje to jednak na tendencję do wzrostu zainteresowania tą funkcją w późniejszym okresie i budzące się wokół niej kontrowersje (por. Ne 13,28 i Józef Flawiusz, *Ant.* 11.302-312: początki sanktuarium w Gerizim).

uprzywilejowaną linią genealogiczną (por. Sdz 17,5-10; 18,5-6; 1 Sm 2-4; Am 7,10-17; 2 Sm 8,17-18). Dopiero w ramach reform politycznych i religijnych pod rządami Jozjasza (ok. 622 roku przed Chr.) szkoła deuteronomistyczna ogranicza dostęp do tej funkcji jedynie do pozbawionych dziedzictwa ziemi (Pwt 14,27-29) lewitów (Pwt 18,1-8; 33,8-11; Sdz 17)<sup>78</sup> i wywodzi tradycję kapłańską od Mojżesza (Sdz 18,30; por. Lb 3,33; 26,58: Muszyci?). Wizja Deuteronomisty miała swoje retoryczne uzasadnienie i podporządkowana była konkretnemu celowi - centralizacja kultu. Trudno jednak przypisać jej decydujący wpływ na całe przedwygnaniowe rozumienie kapłaństwa<sup>79</sup>.

Zwraca uwagę również fakt, że w tekstach niekapłańskich rola Aarona nie jest postrzegana zawsze pozytywnie. To jego obwinia się za dopuszczenie do bałwochwalczego kultu złotego cielca (Wj 32; Pwt 9) łączonego z apostazją Jeroboama I (por. Wj 32,4.8 i 1 Krl 12,28), a lewitów prezentuje się jako wiernych i surowych obrońców kultu JHWH (por. Wj 32,15-29). Aaronidzi łączyli się ponadto z sanktuarium w Betel (Joz 24,33; 20,26-28). Nieprzypadkowa jest też zapewne zbieżność imion synów Aarona z synami Jeroboama oraz ich przedwczesna śmierć (por. Kpł 10,1-2; 1 Krl 14,1.17; 15,25-28). Również genealogiczna tendencja do wywodzenia powygnaniowych rodów kapłańskich z „prawowitych” linii ma swoje trudności. Na listach powracających z wygnania (Ezd 2; Ne 7) nie wspomina się synów Aarona ani Sadoka (por. 1 Krl 2,35), od którego wywodzić się będzie później Aaronidów, a jedynie cztery rody kapłańskie z Jerozolimy. Tymczasem genealogia z Ezd 7,1-5 kładzie wyraźny akcent na Aarona i Sadoka, podobnie jak czynił to w okresie wygnania Ezechiel (por. Ez 43,19; 44,10.19). Te tendencje potwierdza później także Kronikarz piszący swe dzieło na przełomie IV/III wieku przed Chr. (por. 1 Krn 5,27-42; 24,1-3; 2 Krn 13,9-10 i 1 Krn 6,3-15.50-53), który „lewityzuje” Sadoka i łączy go genealogicznie z Aaronem (por. podobnie dokonuje on też lewityzacji Abiatar: 1 Krn 24,3.6; Samuela: 1 Krn 6,33 i itd.). W ramach uzasadnienia wyłączności Aaronidów do pełnienia funkcji kapłańskiej łączy się ten ród także z Pinchaszem (por. 1 Sm 14,3) i Eleazarem (Lb 20,22-29). Prawdopodobnie także połączenie braterskim (w sensie genealogicznym) węzłem postaci Aarona z Mojżeszem należy rozpatrywać jako wyraz tych samych tendencji (por. Wj 2,1)<sup>80</sup>.

Typowa dla kronikarza linia: Sadok-Aaron-Lewi nie znajduje jednak potwierdzenia u aktywnego na początku okresu powygnaniowego proroka Aggeusza. Zainteresowania tego czasu koncentrują się raczej na odbudowie świątyni (por. Ag 1,2-11) i kontynuacji urzędu kapłańskiego (por. Za 1-8). Zdolność Jozuego do objęcia urzędu arcykapłana wynika bardziej z jego „rytualnej czy-

<sup>78</sup> R. Achenbach, *Levi/Leviten*, w: RGG<sup>4</sup>, t. V, Tübingen 2002, 293-294.

<sup>79</sup> M.D. Rehm, *Levites and Priests*, w: ABD, t. IV, New York 1992, 297-310; R. Kugler, *Priests and Levites*, w: NIDB, t. IV, Nashville 2009, 607-608.

<sup>80</sup> W Wj 4,14 słowo „brat” ma prawdopodobnie takie samo znaczenie ogólne - rodak, jak w Wj 4,18 por. 4,11.

stości<sup>81</sup> niż koneksji genealogicznych (por. Za 3,1-10). Także funkcje związane z urzędem kapłańskim były typowe: nauka Prawa i składanie ofiar (Ag 2,10-19) oraz dawanie wyroczni (Za 7,3; por. 1 Sm 14,41; Oz 3,4; Mi 2,5).

Stopniowe uprzywilejowywanie rodu Aarona i przeznaczenie pozostałych rodów genealogicznie powiązanych z Lewim do wypełniania niższych zadań w kulcie świątynnym (Lb 3,9; por. Wj 38,21; Lb 4,28-33; 7,8) mogło mieć swoje uzasadnienie w tradycji o szczególnym przeznaczeniu pierworodnego dla Boga (por. Wj 22,29; 34,19-20), ale nie było jednoznacznie podzielane przez inne linie lewickie (por. Lb 16-18; 25)<sup>82</sup>. W Ezdr 8,15 (por. Ezd 2,40) pojawia się informacja, że przedstawiciele rodów lewickich niechętnie wracali z wygnania. Przyczyna może być w tym, że już wtedy ograniczano ich funkcje jedynie do posług niższego rzędu<sup>83</sup>. W rzeczywistości może jednak chodzić także o świadomą archaizację późniejszego redaktora, który w ten sposób uzasadnia te późniejsze ograniczenia. W każdym razie tendencje do utrudniania dostępu do kapłaństwa i jego wiązania z jedną tylko linią lewitów napotykały sprzeciw i prowokowały rozliczne konflikty w ramach rodów kapłańskich. Ich odzwierciedleniem może być bunt opisany w Lb 12 (Aaron i Miriam przeciw Mojżeszowi). Kapłański tekst Lb 16 legitymizuje zaś wyraźnie kapłaństwo Aaronidów, czyniąc z ich przodka lewitę (ww. 1.5-11) i jedyne go godnego oraz akceptowanego na tym urzędzie przez Boga kapłana (ww. 32-33.47-48; por. 2 Krn 26,16-21).

Zacieśnianie dostępu do urzędu kapłańskiego w kolejnych latach po wygnaniu wynikało początkowo zapewne z prób przewycięzania chaosu panującego w kulcie i pragnienie jego ujednoczenia (por. Wj 25-31; 35-40; Kpł 1-7) oraz z chęci zachowania etnicznej i kulturowej tożsamości (por. przepisy dotyczące czystości w Kpł 11-15; szabatu w Wj 31,14-16; obrzezanie w Rdz 17; paschy w Wj 12; świętości w Lb 16). Nie bez wpływu była tu także liczba pretendujących do posługi kapłanów (por. Ezd 2,36-39; Ne 7,39-42; 1 Krn 24,1-29; Józef Flawiusz, *Contra Apionem* II.108).

Przytaczany już prorok Ezechiel (por. Ez 44,10-16) był zapewne tylko jednym z głosów w dyskusji, jak to zrobić. Głos ten podjęty jednak i wzmocniony przez jeden z wpływowych klanów kapłańskich stał się na pewnym etapie rozwoju koncepcji kapłaństwa dominujący. Jeszcze jednak w przepowiedaniu Malachiasza czy Trito-Izajasza spotkać można wiele mniej entuzjastycznych wypowiedzi dotyczącym samych kapłanów i ich postaw (Iz 56,10-11; Ml 1,6-13), a w konsekwencji także zapowiedzi ich odrzucenia (Iz 50,9; Ml 2,1-3) oraz zastąpieniu nową klasą kapłanów. Zapewne respekt wobec dziedzictwa szkoły deuteronomistycznej sprawił, że także po wygnaniu korzeni jedyne go prawowitego kapłaństwa doszukiwano się w ramach potomstwa le-

<sup>81</sup> Por. analizę w R. Hanhart, *Sacharja* (BK XIV 7.1), Neukirchen-Vluyn 1998, 216-219.

<sup>82</sup> R. Kugler, *Priest and levites*, w: NIDB, t. IV, Nashville 2009, 605-606.

<sup>83</sup> Na ten temat por. M.G.M. Williamson, *Ezra, Nehemiah* (WBC 16), Waco 1985, 35.116.

wiego (por. Ml 2,4-7; 3,1-4 por. Lb 25,6-13). Bardziej radykalne ograniczenia (1 Krn 6) w dostępie do tego urzędu budziły już jednak zrozumiały sprzeciw i kontrowersje.

Na ten spór dotyczący dostępu do urzędów, toczący się w samych kręgach kapłańskich, nakładały się także różne koncepcje eschatologiczne. To w ich ramach polemikę budziła także kwestia tożsamości religijnej i narodowej. O ile kwestia uniwersalizmu zbawienia była po wygnaniu dla wszystkich sprawą oczywistą, o tyle sposób, w jaki ten uniwersalizm rozumiano, nie był już tak jednorodny. Problem budziło miejsce i ostateczne przeznaczenie Izraela w ramach uniwersalnego zbawienia. Czy Izrael będzie nadal uprzywilejowanym ludem Boga, który w czasach eschatologicznych zachowa swoje szczególne miejsce na tle innych narodów i JHWH mu je podporządkuje, czy też będąc wybranym i umiłowanym narodem ma doprowadzić inne ludy ziemi na Syjon, tworząc wraz z nimi ponadnarodowy „nowy Izrael” zjednoczony w kulcie jedyne, prawdziwego Boga? Spór o to, jaka wizja jest właściwa, toczył się zapewne w różnych kręgach, np. wśród kontynuatorów myśli deuteronomistycznych, w bliskich im kręgach prorockich i różniących się od nich kręgach kapłańskich. Głos Trito-Izajasza (Iz 66,21) w kwestii powszechnego kapłaństwa może być więc na tej palecie odmiennych koncepcji rozpatrywany zarówno w sensie poszerzenia formuły kapłaństwa w wewnętrznych ramach powygnaniowego Izraela (kapłani spośród „braci” powracających z diaspory), ale także w szerszej, eschatologicznej i uniwersalistycznej wizji zbawienia, gdzie urząd kapłana staje się dostępny także dla nawróconych pogan. Niejednoznaczność samej wypowiedzi z Iz 66,21 pozwala nawet myśleć, że była ona zamierzona przez ostatnich redaktorów księgi. W gruncie rzeczy, podobnie jak wielu współczesnych egzegetów, także pierwsi czytelnicy tej wypowiedzi mogli odczytywać jej sens każdy na swój sposób. Jej rzeczywisty wydźwięk ocenić mogła dopiero późniejsza historia.

## Sommario

Is 66,21 contiene una profezia che appartiene alle più difficili nell'AT. A chi si riferisce la promessa di un allargato accesso al sacerdozio? Chi son "loro" in essa? La risposta data nel presente articolo fa vedere la promessa in questione come intenzionalmente ambigua. Da un lato la visione universale della salvezza (Is 66,18-19.21) permette di vedere i pagani come i beneficiari di essa, e da un altro il probabile intervento redazionale (v. 20) cerca di correggerla per il bene dei Giudei ritornati dall'esilio. Intervento non è fatto però in un modo determinante e si lascia la verifica di tutti e due punti di vista per la storia stessa.