

KS. LECH STACHOWIAK

NADCHODZĄCY DZIEŃ JAHWE (Iz 2, 6-22)
(REFLEKSJE EGZEGETYCZNE)

Izajasz 2,6-22 w dzisiejszej swej postaci stanowi pewną, dość zwartą całość, ale nawet powierzchowna analiza literacka wykaże w niej intensywne opracowanie redaktorskie. Ważne jest to, że w zasadniczej argumentacji chodzi o materiał pochodzący od samego proroka, choć może wypowiedziany w różnych okolicznościach. Redaktor połączył go przy pomocy charakterystycznych słów kluczowych (*Stichwortkomposition*) i refrenów, dodając jednocześnie krótkie uzupełnienie spajające całość. Rdzeń stanowi poetycki tekst Iz 2, 10-19; byłoby niewątpliwą przesadą rozbijać te słowa na mniejsze jednostki literackie¹. Natomiast 2, 6-9 jest swego rodzaju wprowadzeniem opracowanym przez redaktora (redaktorów?) ze słów proroka; jako redaktorskie uważają nad to niektórzy krytycy wiersze 6, 9b. 22. Wydaje się też, że w. 20-21 stanowią rodzaj konkluzji prorockiej całej tej części².

Czas powstania słów Izajasza jest nader trudny do ustalenia; z pewnością różni się on od Iz 2, 1-5³. Na ogół przyjmuje się okres wojny syro-efraimskiej jako lata wygłoszenia prorocstwa, a Duhm uważa nawet w. 11-17 za najstarszą wypowiedź Izajasza. Okres opracowania redaktorskiego nasuwa jeszcze większe trudności, a hipotezy wysuwane przez Bartha⁴, dzielące materiały

¹Tak czyni np. w swojej rozprawie doktorskiej H. Barth (*Israel und das Assyrienreich in den nichjesajanischen Texten des Protojesajabuches. Eine Untersuchung zur produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung*. Hamburg 1974 s. 172-173). W podobnym sensie analizuje tę część H. Wildberger (*Jesaja 1-12*, Neukirchen 1972 s. 96).

² Wildberger (jw. s. 96) uważa w. 20-22 za wtórną interpretację w. 19.

³ Literatura na temat tego prorocstwa jest dość obszerna. Wśród najnowszych prac wypada wymienić: G. Fohrer, *Komposition und Überlieferung von Jesaja 1-39*. W: *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*. Berlin 1967 s. 119; M. Delcor, *Sion, centre universel. Is 2,2-5. Ass Seign 2,5* (1966) 6-11; A. Deissler *Die Völkerwallfahrt zum Zion. Meditation über Jes 2, 2-4*. BiLeb 11:1970 s. 295-299; H. H. Schmid, *Šalôm. Frieden im Alten Orient und im Alten Testament*. Stuttgart 1971 s. 88-90; F. Huber *Jahwe, Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja*, Berlin 1975.

⁴ Pozostają one w związku z tzw. „redakcją asyryjską”, jaką przyjmuje autor (jw. s. 173). Szerzej uzasadnił on ją i uzupełnił w monograficznym opracowaniu pt.: *Die Jesaja-Worte in der*

redaktorskie na wcześniejsze i późniejsze (po niewoli babilońskiej) są nader dyskusyjne. W ostatnich latach zarysowuje się zgoda co do tego, że całość Iz 2, 6-22 w obecnej postaci uległa intensywnemu opracowaniu w świetle założeń deuteronomistycznych (walka przeciw bałwochwalstwu). W jakim stopniu założenia te są uzasadnione, pokaże następująca egzegeza⁵.

Początek prorocstwa (w. 6) utrzymany jest w stylu lamentacji indywidualnej (por. np. Ps 27, 9; 60, 3; 74, 1, także 1 Krl 8, 57)⁶. W ustach proroka słowo *nātaš* (por. Jr 12, 7; 15, 6; Ez 29, 5) jest jednak stwierdzeniem faktu, a zarazem oskarżeniem pod adresem narodu. Przyczyną odrzucenia jest bałwochwalstwo, temat powracający często w wierszach następnym. Ponieważ naród oddawał się praktykom bałwochwalczym na wzór narodów pogańskich⁷, przeto Jahwe opuścił go pozostawiając własnemu losowi. Wymienione kategorie „wróżbitów i czarowników” trudno oddzielić dokładnie. Wróżb można było dokonywać różnymi środkami (rzucanie iosów, hepatoskopia, przez terafim, a nawet drogą nekromancji – por. 1 Sm 28, 8). Na całym starożytnym Wschodzie pogańskim starano się chronić przed wpływami demonów przez czary⁸, natomiast drogą wróżby usiłowano ustalić sposób i formę działania bóstw w przyszłości⁹. Prawodawstwo izraelskie odcinało się zdecydowanie od tego rodzaju praktyk, surowo piętnowanych przez proroków (por. np. Jr 27, 9) i dawniejsze tradycje (por. Lb 23, 23 i 1 Sm 28, 3), nad to przez deuteronomistów (Pwt 18, 10-14). Wydaje się jednak, że wróżby i czary nigdy nie znikły całkowicie z życia narodu wybranego i praktykowano je wraz z innymi zabobonami mniej lub więcej jawnie, zależnie od postawy króla i innych czynników kierowniczych życia religijnego. O wróżbitach (*qos^emîm*) filistyńskich wspomina 1 Sm 6, 2, a Joz 13, 22 określa znanego z Lb wieszczą Bileama (Balaama)¹⁰ jako *haqqôšēm*. „Klaskanie w dłonie” nawiązuje do obrzędów

Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung. Neukirchen 1977. Por. także recenzję tej książki w ZAW 90: 1978 s. 303-304.

⁵ Oprócz monografii przytoczonych wyżej zob. zwłaszcza: R. Davidson, *The Interpretation of Is 2, 6ff.* VT 16:1966 s.1-7; K. Seybold. *Die anthropologischen Beiträge aus Jesaja 2.* ZTK 74:1974 s. 401-415.

⁶ O tym rodzaju literackim, reprezentowanym zwłaszcza przez wielką grupę Psalmów zob.: E. Lipiński, *Psaumes I.* DB Suppl. IX 35-66; C. Westermann, *Lob und Klage in den Psalmen.* Göttingen 1977.

⁷ Por. C. R. North. *The Essence of Idololatry.* W: *Von Ugarit nach Qumran.* Berlin 1959 s. 151-150 oraz L. Stachowiak. *Bałwochwalstwo (ST).* EK I 1295-1296.

⁸ . Zob. dobry zarys historyczny i doktrynalny na ten temat: H. Haag. *Dämonenabwehr in der Umwelt Israels.* W: *Teufelsglaube.* Tübingen 1974 s. 151-162.

⁹ Por. F. Schmidtke, *Träume, Orakel und Totengeister als Kündler der Zukunft in Israel und in Babylonien.* BZ 11:1967 s. 240-247; P. van Imschoot. *Orakel.* BL 1271-1272.

¹⁰ Postać wybitnego wróżbity pogańskiego, który jednak wygłaszał przepowiednie korzystne dla narodu (niektórym przypisywano nawet sens mesjański) zbliżona jest do babilońskich bārđ. Jej wystąpienia opisuje Lb 22-24; inne tradycje wyrażają się jednak o Bileamie krytycznie (Lb 31, 8, 16; Joz 13, 22; 2 P 2, 15-16; Jud 11; Ap 2, 14).

W ostatnich latach wzrosło zainteresowanie Bileamem – por., szczególnie: W. Gross,

pogańskich, praktykowanych przy różnych okazjach – por. Job 27, 33; Lm 2, 15. „Dom Jakuba” jest wyrażeniem dość częstym u Iz; odpowiada mu określenie „Bóg Jakuba” (2, 3).

W następnych wierszach (w. 7-9) nawiązuje prorok do bliżej nie znanego wydarzenia historycznego, które przyniosło Judzie głębokie upokorzenie. Karcąca mowa podaje przyczyny tego stanu rzeczy. Trzeba ich doszukiwać się w nieumiarkowanym gromadzeniu bogactw i zasobów, najprawdopodobniej w ramach ogólnych zbrojeń i przygotowań do wojny. W okresie działalności Izajasza wielokrotnie prowadzono w Judei zbrojenia zakrojone na szeroką skalę. Być może chodzi o sytuację w latach Jotama (por. 2 Krn 27, 4-5) lub Ozjasza (por. 2 Kr 26, 14-15). O nagromadzonych skarbach w Jerozolimie za czasów Ezechiasza opowiada 2 Krl 20, 12-13 przy okazji poselstwa Merodach-Baladana. Bogactwa pochodziły nie tylko z danin hołdowniczych i łupów (2 Krn 27, 5)¹¹. Wykładnikiem bogactwa były konie i rydwany wojenne; pierwsze były używane przede wszystkim do celów wojennych począwszy od panowania Salomona (1 Krl 9, 19. 22; 10, 26. 29). Rydwany wojenne były też uważane za symbol i rzeczywistą gwarancję bezpieczeństwa czysto ludzkiego w przeciwieństwie do opieki Bożej (por. Ps 20, 8; 33, 17; 76, 7; 147, 10), do czego nawiązuje groźba Micheasza (5, 9). O zaszczytnym określeniu Elizeusza (i Eliasza) jako „rydwan Izraela” i „jego jeździec” (por. 2 Krl 13, 14, także 2, 12) pisze obszerniej K. Galling¹².

Począwszy od w. 8 wypowiada prorok w imię Jahwe formalne oskarżenie o bałwochwalstwo. Poprzednio napiętnowana ufność w potęgę materialną i militarną była już bliska afirmacji bóstw obcych jako gwarancji bezpieczeństwa. Te ostatnie noszą nazwę *elîm*, występującą najczęściej u Izajasza¹³, dalej w hymnach na cześć Jahwe-Króla (Ps 96, 5; 97, 2) i w kodeksie świętości (Kpł 19, 4; 26, 1). Podkreśla ona ich nicość i niemoc; jako taka staje się później terminem niemal technicznym polemiki przeciw bóstwom obcym. Po niewoli babilońskiej Deutero-Izajasz wskazuje już na ich nieistnienie¹⁴. Po linii tej polemiki idą dwa dalsze określenia *elîlîm* jako: 1. dzieło rąk ludzkich (Oz 14, 2; Jr 1, 16, a zwł. Pwt 4, 28; 27, 15; 31, 29). Określenie identyfikuje wyobrażenia bóstw obcych z samymi bóstwami, co czynią późniejsze satyry na kult bałwochwalczy nader często; 2. Paralelne „to, co uczyniły palce człowie-

Bileam, München 1974; M. Görg. *Die Heimat Bileams*. „Bibl. Notizen” 1: 1976 s. 24-28; J. Hoftijzer. *The Prophet Bileam in a 6-th Century Aramaic Inscription*. BA 39:1976 s. 11-17; L. Rost. *Fragen um Bileam*. W: *Festschrift W. Zimmerli*. Göttingen 1977 s. 377-387; H. Donner. *Balaam pseudopropheta*. Tamże s. 112-123.

¹¹ Por. G. Pettinato. *Is 2, 7 e il culto del sole in Giudea nel sec. VIII av. Cr.* OrAnt 4:1965 s.1-30.

¹² *Der Ehrenname Elisias und die Entrückung Elias*. ZTK 53:1956 s. 129-148.

¹³ Iz 2, 18. 20; 10, 10-11; 19, 1-3; 31, 7. Por. także: H. D. Preuss, *’elîl*, TWAT I 305-308.

¹⁴ Zob. przede wszystkim: H. D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, Stuttgart 1971 s. 136-139, 248-250.

ka". – por. Iz 17, 8. Właściwym aktem czci należnym jedynie prawdziwemu Bogu jest hołd połączony z prostracją¹⁵. Polega on właściwie na głębokim ukłonie z przyklęknięciem, którego punktem kulminacyjnym jest dotknięcie twarzą ziemi. Ten hołd składali Izraelici bożkom i ich wyobrażeniom, poniżając siebie. Wiersz 9 nie mówi jednak o poniżeniu narodu jako takiego, lecz człowieka w ogólności ('ādām i iś – rys mądrościowy?) używając rdzenia šahaḥ (chodzi o grę słów z hiš^etāhhāwēh) oraz šāfal. Pycha człowieka każe mu skłaniać się ku samemu sobie i szukać przedmiotu czci w ludzkich wyobrażeniach bóstw uczynionych ze złota i srebra. W rzeczywistości oznacza to upadek poniżej godności stworzenia – w proch ziemi (por. w. 10)¹⁶.

Ta powracająca myśl (w. 11 i 17) ma dość dokładny odpowiednik w Prz 29, 23 (por. 14, 19; 25, 7): pycha człowieka prowadzi do poniżenia i upadku, tak że musi w końcu uznać wyższość pokornego. Jahwe może człowieka podźwignąć z tego upadku, ale prorok prosi Boga o powstrzymanie się od tego, kierując się przeświadczeniem o historycznym triumfie Boga i Jego sprawiedliwości. Ta ostatnia okaże, zgodnie z działaniem zbawczej wierności, autentyczną Jego wielkość.

Wiersze 10 i 11 konkretyzują myśl w. 9 i wydają się bezpośrednio zapowiadać wypowiedź w. 12 o „dniu Jahwe”. Trudno rozstrzygnąć, czy chodzi o kompozycję redaktorską złożoną ze słów Izajasza, czy też o ich poszerzenie¹⁷; raczej słowa te wypowiada sam prorok bezpośrednio¹⁸. Ciekawe tło historyczne dla w. 10 nn. proponuje Milgrom¹⁹, wskazując na trzęsienie ziemi za Ozjasza, które wymienia też Am 1, 1, a pamięta o nim jeszcze Za 14, 5. Inni²⁰ myślą raczej o działaniu nawałnicy Bożej (por. Ps 29).

Argumentacja w. 10 jest raczej paradoksalna niż ironiczna²¹. Wbrew swemu poczuciu bezpieczeństwa Izrael ma się udać do najgłębszych rozpadlin skalnych, w proch ziemi, by ukryć się przed Bożym majestatem. Daremnie, bo Jego władza sięga nieba i głębin ziemi (por. Ps 139, 7-12; Job 26,6-13). W jej blasku wszystkie gwarancje ludzkie zawodzą, tak że człowiek musi z konieczności uznać absolutną wielkość Boga. Określenie „trwoga Jahwe” należy do tradycyjnych; zna ją Rdz 31, 42. 53 (pāhād Izaaka), 1 Sm 11, 7 i Rdz 35, 5.

¹⁵ Hebrajskie hiš^etāhhāwēh, hištāfal od rdzenia hwh. Por. S. Moscati. *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Language*. Oxford 1964 s. 128. Dawniejsza krytyka wykładała tę formę jako hitpael (z metatezą) od rdzenia šhh.

¹⁶ Seybold, jw. s. 414; R. Lack. *La symbolique du Livre d'Isaïe*. Roma 1973 s. 38.

¹⁷ Tak: Seybold (jw. s. 403-404); Lack, jw. s. 30.

¹⁸ Tak większość krytyków katolickich oraz niektórzy inni komentatorzy poczynawszy od Duhma.

¹⁹ J. Milgrom. *Did Isaiah Prophesy during the Reign of Uzziah?* VT 14: 1964 s. 178-182.

²⁰ O. Kaiser. *Der Prophet Jesaja*. Kap. 1-12. 3. Aufl. Göttingen 1970 s. 28-29; Wildberger, jw. s. 106.

²¹ O ironicznej tendencji mówi Kaiser (jw. s. 28).

Sekcja 2, 12-17 zajmuje centralne miejsce w całym rozdziale. Przedstawia ona „dzień Jahwe” jako katastrofę żywiolową (zob. wyżej w. 10-11), która symbolizuje supremację potęgi Bożej nad wszystkim, co wśród natury największe i najbardziej wyniosłe. Temat „dnia Jahwe” należy do bardzo dawnych w Biblii i wykazuje długą linię rozwojową, prowadzącą aż w czasy nowotestamentalne. Wyliczenie przedmiotów i osób, które doznają skutków tego dnia, przy pomocy serii *k^ol* ma stylistyczny odpowiednik w literaturze ugaryckiej²².

Geneza wyobrażenia o „dniu Jahwe” nie jest jasna. Proponowano pochodzenie tej idei ze święta intronizacji Jahwe (S. Mowinckel) albo ze świętej wojny (G. von Rad), jednak już same instytucje proponowane jako sytuacja wyjściowa podlegają dyskusji. Toteż bardziej prawdopodobną genezę „dnia Jahwe” stanowi tradycja o teofanii (teofaniach) Jahwe, odpowiadająca zresztą obu najstarszym świadectwom o tym dniu (Am 5, 18-20 i Iz 2, 12 nn.). Dzień Jahwe oznacza więc oczekiwaną interwencję Bożą, jako wspaniałą i pełną grozy teofanię, zmierzającą do sądu nad wszelką potęgą świata i nad wyniosłością człowieka. Ich wykładniki wyliczają w. 13-16. Zostaną one ukarane w całej swej nicości i niemocy, ulegną zniszczeniu, znikną wobec potęgi Jahwe.

Księgi prorockie znają „dzień Jahwe” w kilku korelatywnych znaczeniach. Przede wszystkim jest to dzień sądu nad nieprzyjaciółmi Boga i Jego narodu (por. Iz 13, 6-13; Ez 30, 3-19), który nabiera wymiarów ponadhistorycznych i ogólnoswiatowych. W nieco innym sensie dzień ten odnosi się do Izraela. Oznacza on wprawdzie także sąd i karę, ale w postaci wydarzenia historycznego (najazd nieprzyjacielski, klęska żywiolowa). Jest to niemal zawsze dzień przyszły, choć może nawiązywać do faktów przeszłych (Iz 22, 5-8). Najstarszy tekst prorocki (Am 5, 18) zakłada oczekiwanie Izraelitów na „dzień Jahwe” w pierwszym sensie (uwolnienie od nieprzyjaciół), podczas gdy w rzeczywistości obróci się on przeciw grzesznemu narodowi, stanie się dla niego „ciemnością”. Oczywiście, „dzień Jahwe” zwraca się także przeciw wszelkiej nieprawości, przewrotności i pysze tak u Izraelitów, jak u narodów obcych. Grzech tych ostatnich polega na niezrozumieniu swej roli narzędzia w ręku Jahwe (por. np. Iz 10, 12-15), u Izraela jest to bałwochwalstwo, synkretyzm, szukanie gwarancji ludzkich i materialnych, pospolite wykroczenia przeciw sprawiedliwości oraz Prawu. W późniejszym profetyzmie „dzień Jahwe” nie kieruje się już przeciw konkretnym adresatom: dotyczy ludzi w ogólności i jest zwiastunem eschatologicznej katastrofy (np. Jl 3, 3-4; 4, 14; Ab 15; Za 14, 1-6) i sądu. Wyraźne ślady rozwoju „dnia Jahwe” idące w tym kierunku można wykazać u Iz 13, 9-13 i 34, 8-10 (teksty późniejsze). Tradycyjni nieprzyjaciele Izraela zatracają swe cechy własne i mają już pewne rysy nieprzyjaciół czasów ostatecznych. Bliskość wczesnej apokalipty-

²² Por. L. R. Fisher *Ras Shamra Parallels*. Roma 1972 s. 226.

ki zwiastują jaskrawe opisy kataklizmów związanych z tym dniem. NT przedstawia myśl o „dniu Pańskim” w nowym świetle, jako dzień Jezusa Chrystusa (1 Kor. 1, 8; Flp, 1, 6. 10) lub „dzień Syna Człowieczego” (Łk 17, 24-30). Wspólna z dawnymi wyobrażeniami jest myśl o sądzie eschatologicznym (2 P 2, 9. 12), o działaniu „gniewu Bożego” (Rz 2, 5; por. też 1 Tes 5, 2; 2 Tes 2, 2 oraz 1QpHab 12, 14; 1QH 4, 19). Przedmiotem oczekiwań jest wyraźnie triumf ostateczny nad siłami ciemności i szatanem przy eschatologicznym dokonaniu świata²³.

Nie ulega wątpliwości, że Iz 2, 12-17 mówi o „dniu Jahwe” nad Izraelem, jakkolwiek w w. 17 (por. w. 9) jest mowa ogólnie o „człowieku” czy „ludziach”. Najprawdopodobniej Izajasz opracował tu różne tradycyjne koncepcje, mając na uwadze nie tyle przedstawienie działania sądu Jahwe, ile supremację potęgi Bożej; toteż prorok nader łatwo przechodzi od ludu wybranego do człowieka w ogólności. Wydaje się jednak, że obrazy ilustrujące działanie gniewu Boga w Jego dniu, dotyczą rzeczywistości konkretnej: postawy klasy kierowniczej, a więc przywódców, dalej instytucji i wydarzeń zależnych od nich. Aluzje te, dobrze zrozumiałe dla współczesnych, mogą być dziś jedynie przedmiotem hipotez i domysłów.

Pycha i wyniosłość (*g'h* oraz *rwm*) są nader częstym tematem karcących mów prorockich. Polega ona na postawie pewnej siebie, na zaufaniu w potęgę materialną i wojskową, na eksponowaniu swego uprzywilejowanego stanowiska wobec Jahwe i przejawia się w swawoli, bezprawiu i dążeniu do zbytków (Am 6, 8; Oz 5, 5) wraz z praktycznym odrzuceniem suwerennej opieki Boga. Szczególnie ostro piętnuje pychę człowieka tradycja mądrościowa (Prz 16, 5. 18-19; 21, 4; 30, 13; por. też 6, 17 i Koh 5, 7; Ps 101, 5 itd.); być może Izajasz nawiązuje tu do tej właśnie tradycji²⁴.

„Cedry Libanu” (por. Ps 29, 5; 92, 13) są w Biblii symbolem mocy i niewzruszonej potęgi. Ps 37, 35 przedstawia je jako obraz człowieka pysznego. Drzewa te były znane i szeroko cenione na całym bliskim Wschodzie starożytnym jako doskonały materiał budowlany. Użył go także Salomon do budowy świątyni (1 Krl 5, 20 i 6, 15-19), a Jeremiasz (22, 14-15) zarzuca

²³ Z obszernej literatury o dniu Jahwe należy wymienić: G. von Rad. *The Origin of the Concept of the Day of Jahweh*. JSS 4:1959 s. 91-108; K. D. Schunck. *Strukturlinien in der Entwicklung der Vorstellung vom „Tag Jahwes“*. VT 14:1964 s. 319-330; F. C. Feinsham, *A possible Origin of the Concept of the Day of the Lord*. OTWerkSiuda 9:1966 s. 90-97; M. Weiss, *The Origin of the „Day of the Lord“ – Reconsidered*, HUCA 37:1966 s. 29-60; J. P. Comiskey. *The Day of Jahwe – Divine Judgement unto Wrath or Mercy*. „Bible Today” 32:1967 s. 2214-2220; R. W. Klein. *The Day of the Lord*. CTM 39:1968 s. 517-525; C. Carniti. *Il Giorno di Jhwh*. BibOr 12:1970 s. 11-26; F. Stolz. *Jahwes und Israels Kriege*. Zürich 1972 s. 158 nn.; A. J. Everson. *The Days of Jahweh*. JBL 95:1974 s. 329-337; J. Jeremias. *Theophanie*. 2. Aufl. Neukirchen 1976 s. 97 nn.; Wildberger, jw. s. 105-106; Seybold, jw. s. 405-407.

²⁴ Por. G. Bertram. „Hochmut” und verwandte Begriffe im griechischen und hebräischen Alten Testament. WO 3:1964/66 s. 32-43; G. Kellermann. *gā'āh*. TWAT I 878-884.

Jojakimowi używanie drzewa cedrowego do budowy pałacu jako zbytek i pychę. Podobną, choć bardziej lokalną renomę miały w ST dęby ze wzgórz Baszanu – por. Ps 68, 16; Ez 27, 6; Za 11, 2²⁵.

Jako dalszy wykładnik pychy i wyniosłości stworzenia wymienione są góry i pagórki. Wildberger (109) przypuszcza, że chodzi o aluzję do potężnych miast zbudowanych na wzniesieniach (por. Mt 5, 14). Raczej jednak góry i pagórki są tradycyjnym terenem interwencji Bożej bądź to o charakterze sądu (por. Iz 10, 12), bądź to o charakterze zbawczym (Iz 30, 25; por. 2, 2)²⁶. Bezspornym przedmiotem fałszywej ufności są natomiast wieże obronne i mury (w. 14). Obwarowanie miasta (por. Pwt 9, 1) i wysoko wznoszone wieże (Rdz 11, 1-9) uważane są w Biblii nader często za dzieła czysto ludzkie, nie liczące się z rządami Bożymi nad światem, a nawet niekiedy mogą symbolizować bunt przeciw Bogu-Stwórcy. Okręty pełnomorskie uważano w podobnym sensie za szczytowe osiągnięcie techniczne, a nawet granice możliwości człowieka. Izrael nie był wprawdzie nigdy państwem morskim, a próby podejmowane w tym kierunku kończyły się niepowodzeniami (por. 1 Krl 22, 49), tym niemniej „okręty Tarszisz” (1 Krl 22, 49; Iz 23, 1. 14; 60, 9; Ez 27, 25; Ps 48, 8) znano tam jako symbol bogactwa i potęgi. Tarszisz był trudnym do dokładniejszego zlokalizowania ośrodkiem handlowym, z którym żywy kontakt utrzymywała Fenicja (ewentualnie należał on do niej) – por. Iz 23, 1. 6. 10; Ez 27, 12²⁷.

Z kolei prorok przechodzi do podsumowania całej sekcji w w. 17, który tworzy z w. 11 rodzaj refrenu. Podejmuje on ponownie temat wyniosłości i pychy człowieka wskazując, że w „dniu Jahwe” jedynym i niezawodnym miejscem ucieczki będzie Bóg. Teofania nabiera tu charakteru epifanii wielkości i potęgi Jahwe. Na przykładzie rdzenia hebrajskiego *gbh* używanego o wielkości Boga i człowieka prorok ukazuje, co jest prawdziwą wzniosłością, co zaś jedynie jej pozorem. Wreszcie wzmianka „tamtego dnia” zamyka cykl wypowiedzi.

Konsekwencję opisanego „dnia Jahwe” podają w. 18-21: dotkną one przede wszystkim bałwochwalców. Poniżenie pychy ludzkiej i jej narzędzi obejmowało wprawdzie również kult bóstw obcych (jako złudną gwarancję bezpieczeństwa) i z tego powodu krytycy upatrują w w. 18 aktualizację słów prorockich w czasach późniejszych w ramach ostrej polemiki przeciw bałwochwalstwu²⁸. Temat wielkości Jahwe podejmuje natomiast w. 19 (refren z w. 10; por. w. 21), ukazując Boga jak króla pełnego majestatu i blasku (por. Ps

²⁵ Por. S. Virgulin, *Il Libano nel Libro di Isaia*, RBibIt 7:1959 s. 343-355.

²⁶ Por. Lack, jw. s. 61; O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Zürich 1972 s. 13-14, 100-102.

²⁷ Por. W. Auer, *Das biblische Tarschisch*, BiKi 14:1959 s. 112-114; Wildberger, jw. s. 110-111.

²⁸ Por. Barth, jw. s. 173; Seybold, jw. s. 405.

29, 2:4; 45, 4; 104, 1 itd.). Pojawienie się Boga (por. wyżej o teofanii) jako sędziego wywołuje lęk, który towarzyszy zresztą stale człowiekowi przy zetknięciu się z Bogiem.

Wiersz 20 zdradza podobną tendencję co w. 18; jest to rodzaj polemiki czy nawet satyry na bóstwa obce. Wobec supremacji potęgi Bożej nicość posągów stanie się całkowicie oczywista. Człowiek oszukany zwodniczym blaskiem złotych posągów, odrzuci je jako bezwartościowe i zbędne. Wzmianka trudnych do zidentyfikowania zwierząt, które mają stoczyć niedawno cenione posągi, świadczy o sarkazmie i pogardzie autora wobec obcych bóstw – por. podobne akcenty w późnym tekście Jr 10, 5 i Ba 6, 19-21 itd. Wreszcie w. 21 jest wtórnym opracowaniem w. 19 w formie prozaicznej.

Ostatni wreszcie wiersz zawiera refleksję typu mądrościowego, która jest przedmiotem bardzo zróżnicowanych wykładów. Trudno zwłaszcza ustalić stosunek tej wypowiedzi do poprzednich słów dotyczących postawy człowieka oddanego pysze i bałwochwalstwu. Nie wiadomo też, pod którym adresem jest skierowana sentencja wypowiedziana w 2 osobie liczby mnogiej. Nie wyjaśnia tych trudności połączenie w. 22 z następnym rodzajem (3, 1). Kluczem do zrozumienia sensu tego wiersza jest zapewne znaczenie pierwszego słowa hebrajskiego *hīd^elū*. Rdzeń semicki *hdl* wyraża ideę zaprzestania, dokończenia lub odstąpienia (ewentualnie pozostawienia w spokoju). Najbardziej oczywistym sensem wypowiedzi jest zachęta do poniechania człowieka jako gwarancji życiowych dążeń. Należy odstąpić od niego i jego bożków w obliczu nadchodzącego „dnia Jahwe”; który okaże się jedynie pewną ostoją zbawienia. Moc człowieka – nawet najbardziej eksponowana i uzasadniona – jest tylko złudnym pozorem. Człowiek jest bowiem w rzeczywistości jedynie „tchnieniem”. Hebrajskie *n^ešāmāh* oznacza wprawdzie tchnienie udzielone człowiekowi przez Boga (por. Rdz 2,7)²⁹, może być jednak także synonimem znikomości człowieka (por. Job 7, 16b), w sensie hebrajskiego *hbl*³⁰. Ciekawy komentarz do tekstu Izajasza zawiera 1QS 5, 17-19, łącząc oba wymienione terminy: „[Z ich dóbr nie będzie także niczego jadł ani pił, a z ręki ich niczego nie weźmie za] darmo, napisano bowiem: »Odsuńcie się od człowieka, który ma tylko oddech w nozdrzach, bo za co takiego uważać?«. Gdyż wszyscy, którzy nie zostali zaliczeni do Jego Przymierza będą odłączeni razem z wszystkim, co do nich należy. A święty mąż nie będzie się opierał na żadnych czynach marnych [*m^cšj hbl*]. Marnością [*hbl*] są bowiem wszyscy, którzy nie poznali Jego przymierza”. Autor Reguły z właściwą sobie wnikli-

²⁹ Na ten temat zob.: J. Scharbert. *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*. 2 Aufl. Stuttgart 1967 s. 22; L. Stachowiak. *Biblijna koncepcja człowieka*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*. T. 2. Warszawa 1968 s. 214-215.

³⁰ Ogólną orientację daje K. Seybold (*haebael*, TWAT II 334-343). Należy też zwrócić uwagę na dokładniejszy sens rdzenia *hdl*, zob.: D. W. Thomas. *Some Observations on the Hebrew Root hdl*. VTS 4:1956 s. 8-16; D. N. Freedman. J. Lindblom, *hādāl*. TWAT II 748-755, zwł. 752.

wością egzegetyczną wykląda tekst prorocki o ludziach spoza Zrzeszenia, rozumiejąc oczywiście „przymierze” w sensie opisanego we wcześniejszej części Reguły uroczystego przyjęcia w poczet pełnoprawnych członków społeczności (1QS 1, 16-2, 18). Przeciwnieństwem tak rozumianych „ludzi” jest „święty mąż”, wierny członek Zrzeszenia i jego przymierza; poza jednością qumrańską istnieje w świecie jedynie „marność” rozumiana w sensie przemijalności i niedoskonałości postępowania. Być może pewien wpływ na taką interpretację wywarła *Księga Koheleta*, gdzie marność świata i jego wartości jest ustawicznie powracającym motywem³¹. Zresztą i w pozostałych księgach mądrościowych refleksje na temat przemijalności człowieka odgrywają znaczną rolę. Autorzy posługują się różnymi obrazami na wyrażenie tej myśli (por. Ps 103, 14-16; Syr 18, 8-10 itd.). We wzmiankowanej już społeczności z Qumran znikomość połączona z grzesznością człowieka jest tematem specjalnie eksponowanym (szczególnie w 1QH 1, 22-23; 3, 24-25; 7, 32 itd.)³². Wśród proroków Jeremiasz posuwa się aż do przekleństwa pod adresem tych, co pokładają nadzieję w człowieku (Jr 17, 5)³³.

Inne próby wyjaśnienia sensu w. 22 są mniej przekonujące. Duhm uważa słowa te za refleksje starożytnego czytelnika, który przerażony słowami proroka (ewentualnie urażony sarkazmem w. 20-21) prosiłby pod bliżej nieokreślonym adresem (Wildberger: pod adresem mocy demonów!!) o poniesienie dalszych inwektyw na człowieka, który i tak musi wiele przecierpieć przy całej swej znikomości. Seybold³⁴ dopatruje się refleksji autora w. 22 na rzecz szacunku wobec człowieka, jako żyjącej osoby, obdarzonej tchnieniem Bożym.

Podobnie pytanie: kim jest właściwie człowiek? wyczuwalne jest (por. Ps 8; 104, 29-30) w ostatnich słowach. Można je rozumieć jako pytanie retoryczne, sugerujące odpowiedź: sam w sobie, bez Boga, człowiek jest niczym, a tym bardziej jeśli Go szuka w wyobrażeniach uczynionych przez siebie. Seybold³⁵ wyczuwa tu jeszcze głębszy sens: „nie ma ziemskiej miary ani wartości, którą mógłby być mierzony lub do której mógłby być porównany obdarzony życiodajnym tchnieniem człowiek, stworzenie Boże. Autor mówi o godności, jaką Bóg obdarzy człowieka, gdy przybędzie, by sądzić ziemię”. Ta interpretacja zakłada zaawansowaną myśl antropologiczną i eschatologiczną wiersza, właściwą ostatnim wiekom przedchrześcijańskim³⁶.

³¹ Por. W. E. Staples. *The „Vanity” of Ecclesiastes*, JNES 2:1943 s. 95-104; D. Lys. *L'Ecclesiaste ou que vaut la vie?* Lille 1973 s. 75-83.

³² Zob. komentarz do tych tekstów: M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns*. Leiden 1961.

³³ Por. R. Davidson. *The Interpretation of Jer 17, 5-8*. VT 9:1959 s. 202-205.

³⁴ *Die Anthropologischen Beiträge* s. 413-414.

³⁵ Tamże s. 415.

³⁶ Por. K. Seybold. *hāšab*, TWAT III 243-261; tenże. *Die anthropologischen Beiträge* s. 413-415; H. Gross. *Grundzüge der alttestamentlichen und neutestamentlichen Eschatologie*. MySól V (1976) 701-722 i W. Wifall. *The Status of "Man" as Resurrection*. ZAW 90 (1978) 382-394.

Przeprowadzona analiza egzegetyczna wykazała, że ten – niewątpliwie niedoskonale zachowany – urywek księgi, a przynajmniej 2, 6-21, można uważać jako pewną całość doktrynalną, której elementy pochodzą od proroka, natomiast aktualna postać od (kolejnego?) redaktora. Jego działalność polegała na tym, że myśl o „dniu Jahwe” wypowiedzianą przez Izajasza w w. VIII przed Chr. przewartościował on w świetle rozwijających się założeń eschatologii, raczej wczesnej. Dalszy krok w interpretacji poczynią teksty nowotestamentalne: Ap 6, 15; 9, 20 oraz w pewnym sensie 1 Tes 1, 9-10. Założenia antropologiczne natomiast wskazują raczej na samego proroka, któremu też nie był obcy uniwersalizm: mając na oku wybrany naród wyciągał odnośne wnioski co do innych ludów, które redaktor odczytał w sensie uniwersalistycznej interwencji Bożej „w tamtym dniu”

DER KOMMENDE TAG JAHWES (JES 2,6-22,
EINE EXEGETISCHE UNTERSUCHUNG

Zusammenfassung

Jesaja 2,6-22 gehört bekanntlich zu den schwierigsten Texten des grossen Propheten. Von der lückenhaften Textüberlieferung abgesehen bietet dieser Abschnitt mannigfache literarischen Probleme, die sehr verschieden beantwortet bzw. gelöst werden. Ist der ganze Passus des zweiten Kapitels einheitlich? Wie sind die Komponente dieser Einheit? Rührt sie vom Propheten her oder ist sie das Werk der späteren Redaktion? In der gegenwärtigen Exegese herrscht die Tendenz vor, in dem behandelten Abschnitt mehrere unabhängige literarischen Einheiten zu finden, die mit Kehrversen getrennt bzw. zusammengefügt werden. Der Kern von Jes 2,6-22 wird zwar auf Jesaja selbst zurückgeführt, doch man beschränkt ihn auf 2,10-19, worin man überigens noch einige redaktionelle Verse findet. Wenn auch der philologische und literarische Befund auf eine eingehende redaktionelle Arbeit hinweist, führt das vorherrschende Thema („der Tag Jahwes“) möglicherweise in die Zeit des Jesaja und erlaubt es, dem Propheten den weitaus grössten Teil in 2,6-22 überlieferten Stoffes zuzuschreiben. Es darf nicht übersehen werden, dass der „Tag Jahwes“ von den späteren Redaktoren eschatologisch verstanden wurde, ohne dass die ganze Droh- und Scheltrede einen technisch-eschatologischen Sinn erhalten hätte. Auch die anthropologischen Begriffe des Abschnitts sowie der ausgeprägte Universalismus scheinen auf den Propheten selbst hinzuweisen. Die vom Redaktor beigelegten Verse bieten einen wertvollen Einblick in die theologische Ueberlieferungsgeschichte des Textes, der auch die heterodoxe Gruppe von Qumran stark beeinflusst zu haben scheint.