

LECH STACHOWIAK

**POŚLANNICTWO DEUTEROIZAJASZA  
W ŚWIETLE IZ 40, 1—11  
I PÓŹNIEJSZEJ TRADYCJI TEGO TEKSTU**

Treść: Wstęp; I. Problem Deuteroizajasza; II. Orędzie prorockie Deuteroizajasza; III. „Głos włąjającego na pustyni” w późniejszej tradycji; Zakończenie.

WSTĘP

W początkach bieżącego stulecia naukowa biblistyka doszła do zgodnego i powszechnie akceptowanego wniosku, że księgi prorockie są w mniejszym lub większym stopniu owocem prac literackich, kolektorskich i redaktorskich. Dość często ulegały one aktualizacjom lub uzupełnieniom jeszcze długo po śmierci proroka, który dał im swoje imię. Proces ten rzuca charakterystyczne światło na specyfikę słowa Bożego, przechowywanego na piśmie. Orędzie Boga, kierowane intensywnym działaniem Ducha Św., żyje życiem ludu Bożego nosząc na sobie znamiona jego wzlotów i upadków, cierpień i radości. Słowo to tkwi mocno w historii tego ludu: bazując na przeszłości, odnosi się do terażniejszości i kieruje ją ku zbawczej przyszłości.

Na tym tle zagadnienie własności literackiej, a nawet bezpośredniego autorstwa, schodzi dla piszących na dalszy plan. Łączy ich przecież świadomość, że przez nich rozlega się wśród społeczności wybranej autentyczny głos Boga żywego. Dla współczesnego egzegety, patrzącego na to słowo z perspektywy dwóch i pół tysiącleci teologicznego i kulturowego rozwoju, zagadnienia literackie mają inną rangę. Często stanowią klucz, umożliwiający odczytanie wiecznie żywego posłannictwa Boga, tego samego wczoraj i dziś.

## I. PROBLEM DEUTEROIZAJASZA

Jednym z najbardziej charakterystycznych przykładów powszechnego kształtowania się ksiąg starotestamentalnych jest księga Izajasza. Szereg argumentów dowodzi odrębności Protoizajasza, proroka żyjącego w drugiej połowie VIII w., jako autora pierwszych 35, a w obecnej postaci 39 rozdziałów księgi.<sup>1</sup> Natomiast jako Deuteroizajasza określa się autora następnych szesnastu rozdziałów, które należy jeszcze odróżnić od końcowej sekcji księgi (Iz 56—66).<sup>2</sup> Wiąże się z tym osobne, trudne zagadnienie jednolitości całej drugiej części księgi Izajasza. Przesadne jednak wydaje się zdanie wyrażone w ostatniej monografii o Deuteroizajaszu H. D. Preussa, jakoby księga Izajasza w swojej obecnej postaci obejmowała całą bibliotekę prorocką.<sup>3</sup> Większość egzegetów przyjmuje Iz 40—55 za dzieło proroka końcowego okresu niewoli babilońskiej,<sup>4</sup> tj. ok. 553—538 r.<sup>5</sup>

Ani sama księga, ani tradycja nie podają imienia proroka i miejsca jego działalności. Przyjęte w biblistyce imię Deuteroizajasza jest utworzone sztucznie, w nawiązaniu do znanego wielkiego proroka VIII w. Nieliczne akcenty autobiograficzne zawarte w księdze wiążą się bardziej z przekazywanym sło-

<sup>1</sup> Rozdziały 36—39 staowią kompilację z 2 Krl. Argumenty za odrębnością Iz 40—66 od pierwszej części księgi, dzieła proroka z VIII w. przed Chr., podają poszczególne introdukcje do St. Testamentu. Syntetycznie zebrał je ostatnio H. D. Preuss, *Deuterojesaja. Eine Einführung in seine Botschaft*, Neukirchen 1976 s. 14 n. Tylko bardzo nieliczni egzegeci współcześni przypisują część wypowiedzi Iz 40 nn. Protoizaszowi, powołując się na jego wgląd w sprawy przyszłe. Taki punkt widzenia polega jednak na zasadniczo błędnej koncepcji funkcji proroka, który nawet zapowiadając rzeczy przyszłe tkwi mocno w teraźniejszości i dla niej głosi słowo Jahwe. Preuss wyraża to za C. Kuhlem emfaticznie: *Propheten sagen nicht 'vorher', sondern 'hervor' (...), sagen nämlich Gottes Wort und Willen in ihre Zeit und Gegenwart hinein*. H. D. Preuss, dz. cyt., s. 15.

<sup>2</sup> Ta sekcja księgi Izajasza jest najbardziej sporna i skupia dość zróżnicowane elementy, pochodzące z różnych okresów, także późniejszych niż słowa Deuteroizajasza. Strukturę i układ tych rozdziałów usiłował określić ostatnio R. Lack, *La symbolique du livre d'Isaie*, Rome 1973 s. 121—145.

<sup>3</sup> H. D. Preuss, dz. cyt., s. 13.

<sup>4</sup> Wskazują na to argumenty wewnętrzne, m. in. wzmianka o ucisku (Iz 42, 6—7; 49, 9), a zwłaszcza o królu perskim Cyrusie II (Iz 44, 28; 45, 1). Z drugiej strony brak gróźb świadczy o dłuższym okresie odbytej kary (niewoli babilońskiej).

<sup>5</sup> Od 553 r. przed Chr. Cyrus nabiera znaczenia politycznego. Natomiast po jego edykcji powracający Judejczycy uważaliby niektóre wypowiedzi Deuteroizajasza za zbędne.

wem Bożym niż z historią tamtych czasów. Można z nich odczytać sytuację ludu Bożego w chwili wystąpienia proroka i jego rolę w niej, mniej zaś indywidualne cechy męża Bożego. Pierwsze jedenaście wierszy rozdz. 40 stanowią pod wielu względami klucz do zrozumienia całości posłannictwa anonimowego proroka. Tworzą one wraz z końcowymi wierszami rozdz. 55 ramy, w których mieści się całość jego orędzia prorockiego.

Najbardziej uderzającą różnicą, dzielącą wypowiedzi Deuteroizajasza od proroków sprzed niewoli babilońskiej i wczesnego jej okresu, jest zupełny brak grózb i zapowiedzi kary. Nawet karcące mowy, zresztą rzadsze niż poprzednio, zdradzają odmienny charakter i tendencję.<sup>6</sup> Całe jego posłannictwo, utrzymane w tonie pocieszającym, stanowi kontynuację pomysłnych zapowiedzi dawniejszych proroków, obietnicy wybawienia i odwrócenia kary. Rodzaje literackie Iz 40—55 wykazują podobieństwo z pełnymi radości hymnami psalterza<sup>7</sup> oraz z kapłańskimi wyroczniami pocieszającymi.<sup>8</sup> Przy tym jednak w natchnionej literaturze biblijnej są oryginalnym wezwaniem do radości, skierowanym do ludu pogrążonego w smutku i marazmie.

Wspomniane ww. 40, 1—11 mają charakter hymniczny. Kiedy atmosfera wśród wygnańców osiągnęła w swej depresji punkt graniczący z rezygnacją, Deuteroizajasz chce przedstawić potęgę i majestat Boga jako gwarancję odmiany losu i bliższego zbawienia. Wzniosły ton hymnu wydawał się do tego celu najlepszy. Uzupełniają go imperatywy, zmierzające do pełnej mobilizacji ludu Bożego. Na tym tle nieznanego proroka opowiada z wielkim kunsztem o swym powołaniu. Pierwsze

<sup>6</sup> Np. Iz 42, 18—25; 43, 22—28; 45, 9—15; 48, 1—11. Rozwijają się natomiast u Deuteroizajasza rodzaje literackie polemiczne. Por. A. Schoors, *I am God your Saviour. A form-critical Study of the main Genres in Is XL—LV*, Leiden 1973 s. 176 nn.

<sup>7</sup> Por. C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuteroseajas*. W: *Forschung am Alten Testament*, München 1964 s. 157—161. Formalne hymny występują u Iz 40, 12—31; 42, 10—13; 51, 9—16.

<sup>8</sup> Zwłaszcza Iz 43, 1—7. O tym rodzaju literackim por. J. Begrich, *Das Priesterliche Heilsorakel* ZAW 52 (1934) s. 81—92; C. Westermann, art. cyt., s. 117—120; R. Kilian, *Ps 22 und das priesterliche Heilsorakel*, BZ 12 (1968) s. 172—185; Ph. B. Harner, *The Salvation Oracle in Second-Isaiah*, JBL 88 (1969) s. 418—434; P. E. Dion, *The 'Fear-Not' Formula and Holy War*, CBQ 32 (1970) s. 565—570; R. P. Merendino, *Literarkritisches, Gattungskritisches und Exegetisches zu Jes 41, 8—16, Bb 53 (1972) s. 1—42.*

sześć wierszy mówią o genezie, zstąpieniu i przekazaniu Bożego słowa za pośrednictwem proroka, który jednocześnie pragnie rozproszyć wszelkie ewentualne wątpliwości co do wypełnienia się zawartego w tych słowach posłannictwa. W mówie bezpośredniej jego stwierdzenie brzmiałoby mniej więcej w ten sposób: „Jahwe skierował swe słowo do wybranego przez siebie herolda, czy heroldów ze swego otoczenia. Jako prorok mogłem uczestniczyć w tej radzie Bożej i dlatego mogę zakomunikować swemu narodowi tajemnice Boże, na świecie jeszcze nieznanne. Co więcej, otrzymałem polecenie, by je ogłosić”. Tak zrozumiane powołanie łączy Deuteroizajasza z poprzednikami, u których opis powołania spełnia dość podobną rolę.<sup>9</sup>

Wypada najpierw zapytać, czy słowa zawarte w tym wprowadzeniu do orędzia prorockiego są owocem ustnego przepowiadania, czy też literackiej działalności, ewentualnie natchnionej literatury oporu wobec Babilończyków. Doskonały znawca tego przedmiotu, C. Westermann, widzi w rozdz. 40—45 raczej echo ustnego przepowiadania.<sup>10</sup> Oczywiście, sam opis powołania, które poprzedza orędzie, nosi wyraźne cechy kompozycji teologiczno-literackiej. Z pewnością jednak i te wiersze były głoszone ustnie, choć może w nieco innej postaci. Mimo dość fragmentarycznej znajomości życia Judejczyków w niewoli babilońskiej,<sup>11</sup> jako *Sitz im Leben* omawianego urywka, można brać pod rozwagę praktykowane tam uroczystości pokutne lub żałobne, dość dobrze znane z innych ksiąg biblijnych.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> O powołaniach prorockich pisano wiele w ostatnich latach. Por. R. Kilian, *Die prophetischen Berufungsberichte*. W: *Theologie im Wandel*, München 1967 s. 356—376; K. Baltzer, *Consideration regarding the Office and Calling of the Prophet*, HTR 61 (1968) s. 567—581; W. Richter, *Die sogenannten prophetischen Berufungsberichte*, Göttingen 1970; K. Gouders, *Die prophetischen Berufungsberichte Moses, Isaias, Jeremias und Ezechiel* (rozprawa doktorska), Bonn 1971; J. Jeremias, *Die Vollmacht des Propheten in Alten Testament*, EvTh 31 (1971) s. 305—322; G. Meagher, *The Prophetic Call Narrative*, ITQ 39 (1972) s. 164—177; W. Vogels, *Les récits du vocation des prophètes*, NRT 25 (1973) s. 3—24.

<sup>10</sup> C. Westermann, *Das Buch Jesaja*. Kapitel 40—66, Göttingen 1970 s. 26.

<sup>11</sup> Zob. S. Herrmann, *Prophezie und Wirklichkeit in der Epoche des babylonischen Exils*, Berlin Wsch. 1967.

<sup>12</sup> Ślady tych uroczystości zachowały się w Ps 44; 74; 79; Lm 5; Zach 7; 8, 18—19; nadto w 1 Krl 8, 46—50 i u Jl 1—2. Bliżej uzasadnienia tego rodzaju *Sitz im Leben* H. E. von Waldow, *Anlass und Hintergrund der Verkündigung Deuterojesajas*, Bonn 1953. W począt-

## II. ORĘDZIE PROROCKIE DEUTEROIZAJASZA

Deuteroizajasz rozpoczyna swoje orędzie wezwaniem: „Pocieszajcie, pocieszajcie mój naród”. Zastępuje ono oczekiwany w tym miejscu tytuł księgi oraz informację o jej treści. Polecenie pocieszania zawierają też dwa dalsze nakazy: „przemawiajcie”, „wołajcie” do narodu. Jeżeli osoba mówiącego Boga nie budzi zastrzeżeń, to określenie jej jako „waszego Boga” jest niezwykle w świetle znanych dotąd formuł objawienia prorockiego.<sup>13</sup> Dalszą zagadką stanowi pytanie, pod którym adresem kieruje Bóg to wezwanie, utrzymane w liczbie mnogiej. Pocieszającym bowiem nie może być sam prorok, a tym mniej lud, który jest przedmiotem pocieszenia.

Nie ulega wątpliwości, że atmosfera tajemniczości otaczająca te wiersze jest zamierzona przez proroka. Westermann nie waha się nawet twierdzić, że tendencja ta jest tak wyraźna, iż nie można jej pominąć przy wykładzie tego urywka.<sup>14</sup> Sytuacja jednak, jaką zakłada Iz 40, ma dość zasadnicze znaczenie dla zrozumienia całości posłannictwa prorockiego Deuteroizajasza. Należy więc zastanowić się nad pytaniem: kto oprócz Boga i proroka uczestniczy czynnie w radzie Jahwe.

Struktura literacka Iz 40, 1—8 wykazuje, że druga i trzecia zwrotka tego hymnicznego wstępu wprowadza na początku tajemniczy „głos wołający”. Wbrew pozorom nie może to być bezpośrednio głos Boży, mimo że jest niewątpliwie jego echem. Mówiący w ww. 1—2 Jahwe nie mógłby mówić ani o „drodze Jahwe”, ani o sobie jako „naszym Bogu”. Co prawda w. 5 zapewnia, że „powiedziały to usta Jahwe”, ale chodzi tu o autoorytet przekazywanego posłannictwa, nie zaś o osobę bezpośrednio mówiącego. Zresztą klasyczny profetyzm posługiwał się najczęściej w bezpośrednich wypowiedziach prorockich, wprowadzonych formułą objawienia, pierwszą osobą Boga mówiącego do swego ludu. Dalsza analiza wskazuje na obecność kilku słów podstawowych, łączących zewnętrznie trzy zwrotki w jedną całość, jak: „wołać”, „ogłaszać”, „nasz Bóg”

kach okresu niewoli Jr 41, 4—5 wspomina o żalobnej pielgrzymce pozostałych w kraju Izraelitów na gruzi zburzonej świątyni.

<sup>13</sup> Dokładniejszą analizę literacką tego urywka zob. w komentarzach: C. Westermann, dz. cyt., s. 31 nn.; K. Elliger, *Jesaja II*, Neukirchen 1970 s. 30—34; G. Botterweck, *Die Frohbotschaft vom Kommen Jahwes (Jes 40, 1—11)*, BuL 15 (1974) s. 227—234.

<sup>14</sup> C. Westermann, dz. cyt., s. 33. Podobnego zdania jest R. Lack, dz. cyt., s. 83. Zob. jednak O. Loretz, *Die Sprecher der Göttersammlung*, Ugar. Forsch. 6 (1974) s. 489 nn.

lub „wasz Bóg”.<sup>15</sup> Nie jest to jednak tylko jedność zewnętrzna, oparta nadto na homofonicznej grze słów *qol* (głos) i *kol* (wszystek, cały).<sup>16</sup> Występuje tu także pewna konsekwencja logiczna: druga zwrotka uzasadnia wstępne wezwanie, trzecia podaje teologiczny temat, związany z dwoma poprzednimi.

Przytoczone uwagi literackie świadczą, że w tajemniczych „głosach”, zwracających się do nieznanymi adresatów (mających przygotować drogę na pustyni, w. 3) bądź też do samego proroka (w. 6a), chodzi o wypowiedzi Boże pochodzące z bezpośredniego Jego otoczenia. Idea proroka uczestniczącego w radzie lub w zgromadzeniu Jahwe jest dobrze znana w ST.<sup>17</sup> W tym kontekście należy przypomnieć zwłaszcza monumentalną scenę powołania Izajasza (Iz 6), gdzie Jahwe występuje w otoczeniu dworu niebieskiego.<sup>18</sup> Czy anonimowy prorok, połączony później z księgą Izajasza, podjął ten wątek celowo, czy też podyktowały mu to raczej stylistyczne wzory babilońskie, niepodobna rozstrzygnąć.<sup>19</sup> W każdym razie sytuację, jaką prorok bardziej zakłada niż opisuje, można sobie wyobrazić w następujący sposób. Jeden z rzeczników Jahwe z najbliższego Jego otoczenia, różny od proroka, wydaje polecenie innym, by przygotowali drogę dla Jahwe na pustyni. Bóg poprowadzi nią swój naród w triumfalnym pochodzie do własnej ziemi. Prorok ma obwieścić ludowi dekret Boży, na ziemi jeszcze nieznaną i, sądząc po ludzku, mało realną. Krótki dialog z trzecim tajemniczym „głosem” raczej upewnia proroka, niż daje odpowiedź na pytanie: „co mam wołać”.<sup>20</sup> Odpowiedź na nie usłyszał już z ust Bożych.

<sup>15</sup> Wnikliwą analizę stylistyczną przeprowadził R. Lack, dz. cyt., 83—88 oraz L. Krinetzki, *Zur Stilistik von Jes 40, 1—8*, BZ 16 (1972) s. 54—69.

<sup>16</sup> Gra słów rozciąga się również na ww. 9—11, gwarantując jedność Iz 40, 1—11, poddawaną niekiedy w wątpliwość.

<sup>17</sup> Np. 1 Krl 22, 19—25; Jr 23, 18. W późniejszej literaturze apokaliptycznej motyw ten staje się jeszcze częstszy, por. Dn 7.

<sup>18</sup> Por. zwłaszcza H. P. Müller, *Die himmlische Ratsversammlung*, ZNW 54 (1963) s. 254—267; E. C. Kingsburry, *The Prophets and the Council of Jahweh*, JBL 83 (1964) s. 279—286. Należy przypomnieć także Am 3, 7, który zapewnia, że „nie uczyni Pan, Jahwe, niczego, by nie wyjawiał swego zamiaru sługom swoim prorokom”. O innego rodzaju skojarzeniach pisze H. Wildberger, *Jesaja Kap. 1—12*, Neukirchen 1972 s. 237 n.

<sup>19</sup> Ogólniej zob. F. M. Cross, *The Council of Jahweh in Second Isaiah*, JNES 12 (1953) s. 274—277.

<sup>20</sup> Ten motyw występuje również w opisie powołań Mojżesza i Jeremiasza, którzy przedstawiają swoje zastrzeżenia wobec polecenia Jahwe.

Aby w pełni zrozumieć, na czym polega wezwanie do pocieszenia u Iz 40, 1, trzeba się nieco cofnąć w czasie i przypomnieć bolesne stwierdzenie księgi Lamentacji: „Pocieszyciel daleko ode mnie” (Lm 1, 6), „nikt mnie nie pociesza” (Lm 1, 2. 17. 21) lub też „jak Cię pocieszyć, Córo Jeruzalem?” (Lm 2, 13). Deuteroizajasz w swej księdze daje formalną odpowiedź na te pytania, stwierdzając: „Jahwe pocieszył swój lud” (Iz 49, 13). Pojęcie „pocieszenia” ma w języku biblijnym znaczenie bogatszą treść niż w języku polskim.<sup>21</sup> Wyraża ono nie tylko udział pocieszającego w nieszczęściu lub żalu innego człowieka, ale przede wszystkim wspomagającą interwencję. Polega ona na zbawczym działaniu, przywracającym stan przyjaźni między Bogiem a Jego ludem. Określenia takie, jak „mój lud” (w. 1) i „oto wasz Bóg” (w. 9), nawiązują niedwuznacznie do formuły przymierza (por. Jr 7, 23). Zanim to zbawcze wkroczenie Boga w bieg historii stanie się faktem dokonanym, udzieli się ludowi w słowie prorockim „przemawiającym do serca” (2a), uzdolniając je tym samym do nowego etapu przyjaźni z Bogiem.

Dotychczas między Bogiem a narodem leżała wina, obejmująca niewierność i złamanie przymierza. Autor Lm 5, 22 pozostawia bez odpowiedzi trwożne pytanie: „Czyżbyś nas całkowicie opuścił? Czy tak bardzo się na nas gniewasz?” (Lm 5, 22). Działanie Boga zmierzające do zbawienia u Iz 40 zapewnia o zamknięciu rachunku winy narodu, który odpokutował swoją nieprawość „w dwójnasób”.<sup>22</sup> Motyw sądu, mimo że pobrzmiewa jeszcze w dobranym przez Deuteroizajasza rodzaju literackim „opisu sądu”,<sup>23</sup> nie jest ani naczelnym motywem działania Bożego, ani też Jego ostatnim słowem. Dekret Boży

<sup>21</sup> Zob. O. Schmitz, — O. Stählin, *parakaleo — paraklesis*. W: TWNT, t. 5 (1945) s. 785—790; C. Augrain, *Pocieszać*. W: STB s. 690 n. (artykuł niewyczerpujący). Iz 57, 18 jest przekonany, że „prawdziwa pociecha” pochodzi jedynie od Boga. Deuteroizajasz przez powtórzenie wyrażenia *nahamu* (pocieszajcie) uzyskuje wzmocniony efekt retoryczny. Por. W. Bühlmann — K. Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, Fribourg 1973 s. 24—27. Por. też G. Mansfeld, *Der Ruf zur Freude im A. T.* (rozprawa doktorska), Heidelberg 1966.

<sup>22</sup> Chodzi tu nie o to, jakoby Jahwe wymierzył podwójną karę w stosunku do winy, ale o aluzję do naprawienia wyrządzonej szkody w dwójnasób, co przewidywała już księga przymierza (Wj 22, 3. 6. 8; Jr 16, 18). „W dwójnasób” oznacza więc „całkowicie, zupełnie”.

<sup>23</sup> O tym rodzaju literackim, szczególnie u Iz 40, 3—6, zob. C. Westermann, *Grundformen, prophetischer Rede*, München 1960 s. 92—142.

podlega natychmiastowemu wykonaniu, toteż czynność pocieszenia ma u Iz 40—55 niemal zawsze sens dokonany.

Myśl tę podkreśla obraz drogi przygotowywanej do triumfalnego pochodu, przekraczający daleko doraźne naprawy podejmowane w takich wypadkach, znane z dokumentów starobabilońskich.<sup>24</sup> Nie ulega wątpliwości, że w TH w. 3a ma na myśli drogę biegnącą przez pustynię jako przedmiot przygotowań. W perspektywie powrotu, jeszcze nie wypowiedzianej przez proroka, może chodzić jedynie o pustynię, przez którą prowadzi od płn.-wsch. droga do Palestyny. Jahwe chce prowadzić swój lud drogą, którą niegdyś przebywał do Babilonu wśród rozpacz i trwogi. Myśl prorocka jest jednak o wiele bogatsza.

Oryginał hebrajski nie mówi o głosie wołającym na pustyni, lecz o drodze do przygotowania na pustyni. Wskazuje na to kilka czynników, przede wszystkim oczywisty paralelizm synonimiczny (*mid<sup>e</sup>bar* — *'arabah*, pustynia — *step*).<sup>25</sup> Potwierdza to również rytmika, a w TM dodatkowo użyte akcenty. W ten sposób rozumiano nawet przedmasorecki TH używany przez Qumrańczyków, o czym świadczy cytat z Iz 40, 3 w IQS 8, 14. Zresztą pod względem formalno-literackim *qol* spełnia rolę wykrzyknika w opisach sądu i wprowadza wystąpienie Jahwe: ma zachęcić zdeprimowanych Judejczyków do przyjęcia Jego zbawczej decyzji.<sup>26</sup>

Wbrew temu niewątpliwie pierwotnemu układowi tekstu bardzo dawna tradycja, reprezentowana przez LXX, jednoznacznie połączyła „głos” z „pustynią”, czyniąc z niej teren, gdzie rozlega się wspomniany wyżej *qol* — „głos wołającego na pustyni”.<sup>27</sup> Co więcej, cała tradycja nowotestamentalna — synoptyczna i Janowa — przejęła bez wahania taką interpretację tekstu i zastosowała go z niewielkimi różnicami do działalności

<sup>24</sup> Egzegeci współcześni powołują się chętnie na analogię tekstu Deuteroizajasza do uroczystości babilońskiej *akitu* oraz związanej z nią procesji „drogą świętą” i aklamacji Marduka jako króla. Obszernie omawia ten temat C. Stuhlmeuller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Rome 1970 s. 74—82.

<sup>25</sup> O tym paralelizmie zob. W. Bühlman — K. Scherer, dz. cyt., s. 35—39 (bibliografia).

<sup>26</sup> Zob. T. Hergessel, *Preparare la via del Signore. Is 40, 3—5: la sua reinterpretazione giudaica e neotestamentica*, Roma 1975 s. 31 nn.

<sup>27</sup> Tradycja tekstu jest jednoznaczna i nie wykazuje większych wahań.

i osoby św. Jana Chrzciciela.<sup>28</sup> Podobnego zdania wydaje się być także Targum.<sup>29</sup>

Komentatorzy zadawalają się zwykle wykazaniem różnic lub sugerują niedoskonałe zrozumienie tekstu przez starożytnych tłumaczy, nie zwracając uwagi na relację między TH a późniejszymi tradycjami biblijnymi, łącznie z NT. C. Westermann słusznie podkreśla niewystarczalność takiej metody, ponieważ należy wziąć pod uwagę całą drogę, jaką przebył starotestamentalny tekst poprzez przekłady i kolejne przekazy, zanim nabrał znaczenia nowotestamentalnego.<sup>30</sup> Dlatego na przykładzie Iz 40, 3—6 chcemy pokazać nie tylko wyrazowy sens zamierzony przez Deuteroizajasza, ale także dalsze jego losy w tradycji biblijnej aż do nowotestamentalnej tradycji o Janie Chrzcicielu oraz do interpretacji qumrańskiej.

### III. „GŁOS WOŁAJĄCEGO NA PUSTYNI” W POŹNIEJSZEJ TRADYCJI

Jakkolwiek założenia teologiczno-biblijne starożytnych tłumaczy greckich znane są dziś ciągle jeszcze bardzo fragmentarycznie, przekład w. 3 „głos wołającego na pustyni” — zresztą gramatycznie możliwy — nie jest dziełem przypadku. Podobnie trudno przypuszczać, by cała tradycja NT była zależna od przekładu greckiego. Za cytowanymi według LXX tekstami ST<sup>31</sup> stoi historyczna postać św. Jana Chrzciciela, który określa sam siebie w ten sposób. Qumrańczycy nie identyfikują wprawdzie wyraźnie siebie z „wołającym głosem” w IQS 8, 13—14, ale rozumieją działalność zrzeczenia jako „torowanie drogi na pustyni”.<sup>32</sup> Należy też pamiętać, że wpływ, jaki wywierało zrzeczenie na religijność narodu w czasach blis-

<sup>28</sup> Analizę tego tekstu przeprowadził w nieopublikowanej części swojej rozprawy doktorskiej T. Hergessel, dz. cyt. Na specjalną uwagę zasługuje jednak tradycja Janowa. Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 1, Freiburg i. Br. 1967 s. 279; C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963 s. 289 n.

<sup>29</sup> Interpretację targumiczną tekstu, podobnie jak zrozumienie go przez dalszą literaturę rabiniczną, przedstawia StrBill, t. 1, (1954) s. 96; t. 2 (1956) s. 154. Należy także porównać tradycję syryjską przekładu Iz 40, 3.

<sup>30</sup> C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, dz. cyt., s. 34.

<sup>31</sup> Tradycja Janowa odbiega nieznacznie od brzmienia LXX. Chodzi o cytaty sumaryczny lub „ze świadectw”. Por. Schnackenburg, dz. cyt., t. 1 s. 279.

<sup>32</sup> Dalszą interpretację tego tekstu zob. O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumran-Sekte*, Tübingen 1960 s. 155—158.

kich wystąpieniu Chrystusa, można by określić jako „głos z pustyni”, na której zresztą w sensie dosłownym mieszkali. Pytanie jednak, czy i w jakim sensie tekst Iz 40, 3 wywarł wpływ na osiedlenie się Qumrańczyków na pustyni judzkiej w pobliżu Morza Martwego, nie jest łatwe do rozstrzygnięcia.

Obok pojęcia „głosu wołającego” kluczowym terminem jest bez wątpienia „pustynia”. Zaznaczono już wyżej, że tajemniczy *qol*, jeśli go interpretować podmiotowo, był głosem Bożym wyrażanym poprzez Jego rzecznika, różnego od Deuteroizajasza. LXX natomiast wykląda „głos” przedmiotowo jako wołanie prorockie. W czasach dość dalekich od opisywanej rzeczywistości powrotu z niewoli babilońskiej, kiedy profetyzm stał się bardziej wartością biblijną niż życia codziennego, takie rozumienie „głosu wołającego” do aktualnie żyjącego narodu wydawało się dość oczywiste. Dla tłumaczy decydujące były nie uwarunkowania historyczne, lecz sytuacja narodu w relacji do obietnicy zbawienia.

Pustynia, mimo że jest częścią ziemi pozbawioną błogosławieństwa Bożego, takiego jak urodzaj, deszcz itp., odegrała doniosłą rolę w realizacji planów Boga wobec swego ludu. W czasie wędrówki do ziemi Kanaan „wielka i straszna” pustynia (Pwt 1, 19) stała się miejscem oczyszczenia, etapem drogi ku ziemi „płynącej mlekiem i miodem”. Utrwaliła się przy tym w tradycji ludu Bożego jako miejsce i okres idealnego posłuszeństwa narodu wobec Jahwe, okres młodości, jak powie Jeremiasz.<sup>33</sup> Izrael, pozbawiony wszelkich warunków i środków egzystencji, pozostawał wtedy pod absolutnym kierownictwem swego Boga. Ilekroć naród znajdzie się później w sytuacji odwrócenia się od Boga, tradycje teologiczne i prorocy nawiązywać będą do lat wędrówki na pustyni. Na pustyni też będą sobie wyobrażali przygotowanie do zasadniczego odnowienia religijnego, tj. do zawarcia Nowego Przymierza.

Z pustynią wiąże się także koncepcja „nowej wędrówki” (nowego *exodus*), która musi poprzedzić całkowite wewnętrzne odnowienie narodu.<sup>34</sup> Ta nowa wędrówka nie jest własno-

<sup>33</sup> Jr 2, 2. O roli pustyni w Biblii zob. W. Schmauch, *In der Wüste. W: In Memoriam E. Lohmeyer*, Stuttgart 1951 s. 202—223; R. W. Funk, *The Wilderness*, JBL 78 (1959) s. 205—214; C. Thomas — X. Leon-Dufour, *Pustynia*. W: STB s. 838—842.

<sup>34</sup> Por. W. Zimmerli, *Der 'neue Exodus' in der Verkündigung der beiden grossen Exilspropheten*. W: *Gottes Offenbarung*, München 1963. Jako temat eschatologiczny przedstawia „nowy *exodus*” H. P. Müller, *Ursprünge und Strukturen der alttestamentlichen Eschatologie*, Berlin 1969 s. 101—113.

ścią literacką ani teologiczną Deuteroizajasza. Zasadniczą jej ideę zna Ezechiel (20, 32—44), a pewne elementy znajdują się już w Wj 13—14 (por. też Pwt 1—3, którego data jest kontrowersyjna). Dopiero jednak u Deuteroizajasza nowy *exodus* wy-suwa się na plan pierwszy i otrzymuje odpowiednią podbudowę teologiczną.<sup>35</sup> Nie wiadomo, czy sam prorok rozumiał swą rolę analogicznie do Mojżesza w czasie wędrówki z Egiptu. W każdym razie nowa wędrówka będzie przewyższała pierwszy *exodus* pod każdym względem. Dzięki interwencji mocy niebieskich z otoczenia Jahwe (Iz 40, 4) pustynia ulegnie cudownej przemianie. Na czele narodu będzie, jak dawniej, postępował Jahwe, ale teraz jako pasterz (por. Iz 40, 11). Jego chwala objawi się już nie tylko wędrującym, ale wszystkim ludziom („wszelkiemu ciału”).<sup>36</sup> Bóg wystąpi, podobnie jak w czasie pierwszej wędrówki na pustyni, po stronie swojego ludu „z mocą i pełnym władzy ramieniem” (Iz 40, 10). Najważniejsze jest jednak to, że nowy *exodus* będzie początkiem całkowicie nowego okresu historii. Chodzi nie tylko o zapowiedaną przez proroków sprzed niewoli „odmianę losu”, ale o ostatni etap starotestamentalnego zbawienia, który pierwszy *exodus* zapowiadał w swego rodzaju typologii.<sup>37</sup> Wreszcie celem wędrówki jest nie, jak niegdyś, powtórne wzięcie w posiadanie ziemi, dziedzictwa Jahwe, ale wyraźnie Syjon, a właściwie sam Jahwe, który zamieszka tam w sposób stały i definitywny.<sup>38</sup> W ww. 9—11, stanowiących uzupełnienie myśli wyrażonych w prologu, opisany został triumfalny wjazd Jahwe-Króla na Syjon.<sup>39</sup> Jednocześnie prorok daje do zrozumienia,

<sup>35</sup> Obok C. Stuhlmeullera. dz. cyt., s. 59—98, zob. zwłaszcza H. D. Preuss, dz. cyt., s. 42—45.

<sup>36</sup> Znaczenie tego określenia zob. N. P. Bratsiotis, bśr. W: TWAT, t. 1 (1973) s. 852. 860 n. 863—866.

<sup>37</sup> Preuss pisze na ten temat: *Dieses typologische Denken zeigt damit ausserdem ein Verstehen von Geschichte als zielgerichteter Ganzheit. Der erste Exodus ist garade der inner Ermöglichungsgrund dafür, von diesem damals so gehandelt habenden Jahwe nicht nur analoges, sondern grösseres und damit die Vollendung des damals begonnenen Weges zu erhoffen.* H. D. Preuss, dz. cyt., s. 44.

<sup>38</sup> „Ratunek z Syjonu” stanowi obok „nowego wyjścia” później rozwinięty temat eschatologiczny. H. P. Müller, dz. cyt., s. 96—101.

<sup>39</sup> Trudno dowieść, czy wjazd ten należy uważać jako kontynuację zapowiedanego w poprzednich wierszach triumfalnego pochodu Jahwe drogą przygotowaną na pustyni. Jeruzolima jest zwiastunką realizacji zbawczej interwencji Bożej. Występując jako osoba, otrzymuje od proroka (bezpośrednio od Jahwe? od rzecznika Bożego wymienionego poprzednio?) polecenie głoszenia dobrej nowiny w całym kraju. O tytule Jahwe-Króla zob. K. Elliger, dz. cyt., s. 340 n. (do Iz 43, 15). Wcze-

na czym będzie polegała wzmiankowana „nagroda” lub „zapłata”.

Te tradycje o nowej wędrowce ludu Bożego związanej z pustynią nie mogły być nieznane greckim tłumaczom ST. Ponieważ pustynia odegrała tak wielką rolę w oczyszczeniu i pogłębieniu religijności dawnego ludu, dlatego głos nawołujący do oczyszczenia umieszczono nie gdzie indziej, lecz właśnie na pustyni. Uważano, że Bóg nie tylko prowadzi na pustyni, ale mówi na niej do swego ludu przez usta proroka, podobnie jak niegdyś przemawiał do Mojżesza. Toteż w wiekach późniejszych wszelką odnowę wiązano chętnie z pustynią. Tam osiedliła się eschatologiczna społeczność qumrańska, rozumiejąca siebie jako autentycznego Izraela czasów ostatecznych; stamtąd rozległ się wzywający do pokuty głos św. Jana Chrzciciela; pobyt na pustyni rozpoczął swoją zbawczą działalność na ziemi sam Jezus Chrystus. Tradycje te przystosowywały do owej idei wiodącej tekst Deuteroizajasza 40, 1—11, nadając mu nowe, bardziej duchowe brzmienie.<sup>40</sup> U progu czasów ostatecznego odnowienia interpretowano nowy *exodus* Deuteroizajasza w podobny, aktualizujący i pogłębiający sposób, jak to czynił prorok ostatnich lat niewoli odnośnie do pierwszego wyjścia z Egiptu.

#### ZAKOŃCZENIE

Przytoczone uwagi rzucają światło na organiczny rozwój słowa Bożego w Biblii. Nie rozumiano go nigdy statycznie, jako utrwaloną na zawsze czcigodną pamiątkę dialogu Boga z człowiekiem, ale dynamicznie, jako wyraz rozwijającego się Jego zbawczego planu. Zadaniem egzegety jest odczytanie wyrazowego sensu zamierzonego przez autora w konkretnych uwarunkowaniach historyczno-kulturowych. Na tym zresztą nie kończy się jego rola. Powinien również obserwować organiczny rozwój wykładanego tekstu, jego dalsze dzieje, wzboga-

---

śniejszy rozwój omawia L. Stachowiak, *Królestwo Boże w najstarszych tradycjach ST*. W: *Królestwo Boże w Piśmie św.*, Lublin 1976 s. 11—16.

<sup>40</sup> Interpretacji uległ nie tylko „głos wołający”, ale zwłaszcza „pustynia” i „droga”. Ta ostatnia stała się technicznym określeniem postępowania religijno-moralnego tak w Qumram, jak i w NT. F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*, Bonn 1958 s. 19—22. 72—121.

canie się pod wpływem nowych objawień Bożych w słowie i dziejach narodu aż do pełni nowotestamentalnej.

Kiedy Deuteroizajasz pyta o przedmiot swego orędzia prorockiego, otrzymuje zapewnienie o absolutnej wartości i nieprzemijalności słowa Bożego (40, 6—8): „Trawa usycha, wiednie kwiat, ale słowo Boga naszego trwa na wieki”.<sup>41</sup> Mówiąc o „Bogu naszym”, prorok czyni stwierdzenie to powszechnym przeświadczeniem ludu Bożego. Ponad wszelkie kalkulacje ludzkie, a często wbrew nim, prorockie słowo Jahwe kształtuje i prowadzi historię do zamierzonego przez Boga celu. Żyje ono wśród ludu Bożego, przynosząc coraz to nowe owoce w postępowaniu religijno-moralnym i głębszym zrozumieniu planów Bożych w stosunku do człowieka. Ta nieograniczona płodność Słowa odśłania jego niewyczerpaną głębię, ale jednocześnie pełną dynamizm niewzruszalność i trwałość.<sup>42</sup> Sprawdza je nie literalne brzmienie wyrazów, ale całe życie ludu Bożego, dawnego i nowego. „Słowo, które wychodzi z ust moich — stwierdza Deuteroizajasz — nie wraca do mnie bezowocnie, zanim nie dokona najpierw tego, co chciałem, i nie spełni pomysłu swego posłannictwa” (Iz 55, 11).

Die Sendung des Deuterojesaja im Lichte von Jes 40,  
1—11 und in der späteren Text-Tradition

#### Zusammenfassung

Jes 40, 1—11 kann mit Recht als Musterbeispiel einer Neuinterpretation des inspirierten Textes innerhalb der biblischen Tradition gelten. Die Text-Tradition gibt den Wandel des Gottes-Volkes in der Heilsgeschichte wieder und andererseits lässt eine Entwicklungslinie zwischen der Vergangenheit und der Zukunft aufzeigen. Zugleich ist das Wort Gottes stets in der Gegenwart fest verankert, die die Heil-zukunft mitbestimmt.

<sup>41</sup> Poprzedzające refleksje (w. 6 b — 7) nad przemijalnością człowieka i rzeczy ludzkich znane są dobrze z Ps 39, 49, 90 i księgi Joba. W przeciwieństwie do nich u Deuteroizajasza słowo Boga wypełnia się niezawodnie. Jako „słowo” rozumie prorok obietnice Boże w ogólności, szczególnie zaś powierzone sobie orędzie pocieszenia. Być może, stwierdzenie to obejmuje także definitywną, eschatologiczną realizację planów zbawczych. Obszerniej zob. komentarze K. Ellingera i C. Westermana do ww. 6—8.

<sup>42</sup> Por. L. Stachowiak, *Teologia słowa prorockiego w ST*. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973 s. 111—118.

Die geheimnisvolle Stimme des himmlischen Sprechers möchte bei Dt.-Jes das Exilvolk trösten und es zum Rückweg in die Heimat ermuntern. In diesem Sinne geht der Befehl Jahwes aus, den Weg über die Wüste zu ebnen und damit die Rückreise sicher und fröhlich zu machen. Obwohl der hebräische Originaltext von einer Stimme „in der Wüste“, bzw. „aus der Wüste“ nichts weiss und den Rufer am Exilort selbst reden lässt, hat die älteste griechische Bibelübersetzung den an das Volk ergehende Ruf eindeutig mit der Wüste verknüpft. Die neutestamentliche Tradition hat diese Textauslegung aufgenommen und an Johannes den Täufer angewendet.

Diesen Auslegungsprozess scheinen solche Themata wie das des neuen Exodus, des wandernden Gottesvolkes und des Wüstenaufenthalts bestimmt zu haben. Die fortschreitende Heilsgeschichte bewirkte aber eine spürbare Zielverschiebung: das Ziel der Wanderung ist nicht mehr im Landesbesitz, sondern in Sion und eigentlich in Jahwe selbst zu suchen. Das Wort des anonymem Propheten des VI. Jahrhunderts und dessen Auslegungsgeschichte beweist, wie das geoffenbarte Wort und die Wanderungsetappen des Gottesvolkes miteinander eng verknüpft sind und wie sie beide das Verständnis der Heilspläne Gottes fördern. Das göttliche Wort kann durch seine übernatürliche Fruchtbarkeit in mannigfachen Richtungen zur Entfaltung gelangen.

*L. Stachowiak*