

Ks. Stanisław Wypych CM

## IZAJASZ 41, 8 — 16; 43, 1 — 7; 44, 1 — 8. 21—22

### STRUKTURA TEKSTU, RODZAJ LITERACKI I TEMAT GŁÓWNY\*

Treść: I. Stan zagadnienia. — II. Budowa i tłumaczenie tekstu pierwotnego. — III. Struktura i temat główny orędzia. — IV. „Orędzia zbawienia” w kontekście Księgi Deuteroizajasza. — V. Etapy redakcji tekstu. — Zakończenie. Sommario.

#### I. STAN ZAGADNIENIA

Już w XVIII wieku egzegeci zauważyli, że Księga Izajasza nie jest dziełem jednolitym i nie pochodzi od jednego autora. Dalsze badania pozwoliły wydzielić rozdziały 40—55, które same w sobie stanowią pewną całość. Autorowi tych rozdziałów nadano imię Deuteroizajasz<sup>1</sup>, rozdziałom zaś Iz 40—50 tytuł: Księga Deuteroizajasza lub Księga Pocieszenia<sup>2</sup>. Chociaż dość dawno zauważono także znaczenie tego proroctwa, mimo to do chwili obecnej nie rozstrzygnięto wielu problemów, które powstają w trakcie studium tego tekstu. Nie znamy właściwego imienia autora tych rozdziałów, nie znajdujemy w Biblii wyraźnej wzmianki, że był on prorokiem; prawie nic nie wiemy o jego powołaniu<sup>3</sup> i nie potrafimy dokładnie ustalić gdzie i kiedy rozwijał swoją działalność<sup>4</sup>.

\* Artykuł ten jest streszczeniem niektórych części pracy doktorskiej pisanej na Papieskim Uniwersytecie Świętego Tomasza w Rzymie. Praca została zatytułowana: *I Cosiddetti Oracoli di Salvezza del Deuteroisaia*.

<sup>1</sup> Nie chcemy przez to powiedzieć, że wszystkie wiersze i słowa znajdujące się w tych rozdziałach pochodzą od tego samego autora. Imieniem Deuteroizajasz określamy tego autora, który skomponował najstarszą warstwę wspomnianych rozdziałów.

<sup>2</sup> W tym miejscu pragniemy dokładnie określić zakres użytego tytułu. Przez Księgę Pocieszenia rozumiemy rozdziały Iz 40—55, a więc nie zacieśniamy tego pojęcia do rozdziałów Iz 40—48, ani też nie włączamy części Tritoizajasza (Iz 56—66), jak to robią niektórzy egzegeci.

<sup>3</sup> Niektórzy autorzy dopatrują się aluzji powołania Deuteroizajasza w tekście Iz 40, 6—7. Ponieważ jednak pochodzenie od Deuteroizajasza fragmentu Iz 40, 1—11 nie jest pewne, maleje także wartość tego przypuszczenia.

<sup>4</sup> Powszechnie przyjmuje się, że Deuteroizajasz rozwijał działalność prorocką od momentu ukazania się króla perskiego Cyrusa, aż do powrotu Izraelitów do Pa-

Nie znamy autora, mamy jednak jego dzieło. Biorąc do ręki tę księgę musimy pamiętać o jej długiej i skomplikowanej historii. Egzegeta powinien zwrócić uwagę najpierw na historię, która poprzedza redakcję tekstu (tradycję ustną lub dokument spisany), potem na redakcję dzieła, wreszcie na dzieje księgi w społeczności, która się nią posługiwała<sup>5</sup>. Tu powstaje wiele problemów: czy Deuteroizajasz sam zredagował księgę, czy też uczynił to jego uczeń? Jaki materiał wykorzystał prorok lub redaktor? Skąd ten materiał pochodzi: z tradycji Izraela, czy też z literatury pozabiblijnej? Ta ostatnia możliwość także powinna być rozpatrywana, gdyż prorok najprawdopodobniej działał w Babilonii i mógł poznać literaturę tego kraju. Następne pytania: w jaki sposób prorok, czy redaktor, wykorzystał dostępny mu materiał? Czy przejął go w formie niezmienionej, czy też przerobił gruntownie tworząc nową formę? Wreszcie zapytać trzeba o fragmenty włączone później do dzieła już zredagowanego. Pytania można mnożyć, nie znajdując przekonywujących odpowiedzi. Kto więc rozpoczyna studium wspomnianych rozdziałów nie może zmierzać do rozwiązania wszystkich problemów, lecz powoli przechodzić musi przez stadia badań, które prowadzą do celu. Nie łatwo znaleźć punkt wyjścia badań tego tekstu.

Księga Pocieszenia nie jest jednolitym dziełem literackim od początku do końca. Wyraźnie widać, że druga część księgi (Iz 49—55) różni się od pierwszej (Iz 40—48). Wewnątrz tych części poszczególne fragmenty różnią się także między sobą pod względem formy i treści. W tym samym rozdziale zauważyć można kilka rodzajów literackich tekstu. Niektórzy dzielą nawet prorocstwo na bardzo małe jednostki literackie, przekonani, że księga ta jest konglomeratem krótkich wypowiedzi proroka<sup>6</sup>.

---

lestyny. Trudniej jest natomiast określić charakter jego działalności. Nie wiadomo, czy prorok najpierw przemawiał, a potem spisał swoje mowy, czy też tylko przemawiał, a ktoś inny zebrał jego słowa i przekazał w formie słowa spisanego. Miejscem jego działalności mogła być Jerozolima, Judea, Egipt, Liban, albo — co jest najbardziej prawdopodobne — Babilonia; por. P. Volz, *Jesaja II*, Leipzig 1932, XV.

<sup>5</sup> Izraelici nie powtarzali w sposób mechaniczny tekstu biblijnego, ale odczytywali go świadomie, dostosowując do nowej sytuacji, przerabiając i ubogacając. L. Alonso Schökel tak przedstawia żywą historię tekstu w społeczności: „Le opere letterarie possiedono un'indiscutibile apertura, in quanto sono destinate a essere continuamente ripetute, rilette, riascoltate; esse si prolungano cioè in seno a una società storica che le utilizza. Se questa società è vivace, non si accontenterà di ripetere macchinalmente l'opera, ma la conserverà viva in simbiosi con la sua vita: ricevendo e dando. Ciò significa che l'opera viva è sempre aperta alla vita della comunità, soggetta a un contesto portatore che la può soffocare, ma anche arricchire” — *Il dinamismo della tradizione*, Brescia 1970, 61.

<sup>6</sup> Gdy chodzi o podział prorocstwa na jednostki literackie opinie autorów są bardzo zróżnicowane. Niektórzy dzielą tekst na bardzo małe fragmenty, np. 45 jednostek (Mowinckel), 49 (Gressmann), 50 (Eissfeldt), 54 (Volz, Robinson), 70 (Köhler, Begrich); por. N. Snaith, *Isaiah 40—66. A Study of the Teaching of the Second Isaiah and its Consequences* (Suppl. VT 14), Leiden 1967, 166. Natomiast P.E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son Disciple et leurs Editeurs. Isaïe 40—66*, Paris 1972 sprzeciwia się rozdrabnianiu naszego tekstu na tak małe jednostki.

Przyjmujemy więc, że Księga Pocieszenia składa się z różnych rodzajów literackich. Szukamy zatem takiego rodzaju, który należy do najbardziej charakterystycznych dla tej księgi. Wydaje się, że najbardziej interesującymi i charakterystycznymi są teksty, które tradycyjnie nazywane są orędziem zbawienia<sup>7</sup>. Te właśnie teksty wybieramy jako przedmiot niniejszego studium.

W ostatnim stuleciu ukazało się wiele prac, w których omówiony został wybrany przez nas rodzaj literacki. Ramy i charakter niniejszego artykułu nie pozwalają na dokładne przedstawienie historii tych badań<sup>8</sup>. Streścimy tylko najważniejsze, naszym zdaniem, pozycje.

W r. 1914 analizy literackiej Księgi Pocieszenia dokonał M. Gressmann<sup>9</sup>. Autor pragnął wydzielić fragmenty tekstu, które stanowią pewną określoną całość. Szukał głównie formuł wprowadzających i kończących poszczególne fragmenty. Wśród wielu formuł wprowadzających egzegeta odkrył tę, która będzie nas szczególnie interesowała, jest to wyrażenie „nie lękaj się” (Iz 41, 10. 13. 14; 43, 1. 5; 44, 2. 8; 51, 12). H. Gressmann pytał także o pochodzenie formuły. Według niego jest rzeczą mało prawdopodobną, aby wyrażenie to zostało przyjęte ze starożytnej tradycji Izraela (Rdz 15, 1 E; 21, 17 E; 26, 24 R; 46, 3 E), pochodzi ono raczej z literatury babilońskiej. Znalezione w dziele M. Jastrowa<sup>10</sup> orakula pochodzące z czasu Asarhaddona i Asurbanipala wykazują wiele podobieństw z tekstami Księgi Pocieszenia<sup>11</sup>. Tu i tam przedstawia się bóstwo; jedne i drugie teksty mają podobną formę i cel.

Ważnym etapem w historii badań orędzia zbawienia był artykuł J. Begricha<sup>12</sup>. Autor ten odnalazł, opisał i nazwał orakula, które omawiamy.

<sup>7</sup> Bez wątplenia Pieśni o Słudze Jahwe należą do najciekawszych i najżywiej dyskutowanych tekstów Księgi Pocieszenia. Ponieważ jednak, poczynając od B. Duhma, *Das Buch Jesaja*, Gottingen<sup>2</sup> 1902, aż do dnia dzisiejszego pochodzenie tych tekstów od Deuteroizajasza jest żywo dyskutowane i często kontestowane, nie mogą być dla nas pewnym punktem wyjścia dla studium tekstów tego proroka.

<sup>8</sup> Zainteresowanych tą problematyką odsyłamy do artykułu C. Westermana, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas*, w: *Forschung am Alten Testament*, München 1964, 92—117, gdzie znaleźć mogą zwięzłą i dobrą syntezę historii badań Księgi Deuteroizajasza. Opracowanie poszczególnych rodzajów literackich Księgi Pocieszenia znajduje się także między innymi w książce A. Schoors, *I am God your Saviour. A Form-critical Study of the Main Genres in Is XL—LV* (Suppl, VT 24), Leiden 1973.

<sup>9</sup> *Die literalische Analyse Deuterojesajas*, ZAW 34 (1914) 254—297.

<sup>10</sup> *Die Religion Babylonien und Assyriens*, Giessen 1905, II, 155. 159. 160. 163.

<sup>11</sup> Egzegeci polscy proponują różne tłumaczenia słowa łacińskiego oraculum, np.: wyrocznia, przepowiednia, mowa, orędzie. Ponieważ żadne słowo polskie nie oddaje treści naszego wyrażenia, dlatego w tym artykule posługiwać się będziemy terminem łacińskim, gdy używać będziemy terminu jako rzeczownika pospolitego. Natomiast termin techniczny oraculum salutis (Heilsorakel) dla własnego użytku tłumaczyć będziemy: orędzie zbawienia.

<sup>12</sup> Wcześniej od J. Begricha tematem naszym zajmował się L. Kohler, *Deuterojesaja (Jesaja 40—55) stilkritisch untersucht* (BZAW 37), Giessen 1923. Ponieważ jednak studium to nie miało wpływu na dalsze badania, dlatego nie analizujemy szczegółowo jego wyników.

Drogę do osiągniętych rezultatów otworzyły J. Begrichowi badania H. Gunkela<sup>13</sup> nad formą literacką Psalmów. Zainteresował się głównie tym, co H. Gunkel powiedział na temat lamentacji jednostki. W niektórych Psalmach zauważamy nieoczekiwaną zmianę nastroju. W pewnym momencie smutny człowiek staje się wesoły i zadowolony, jak ten, kto nie potrzebuje już dalej prosić (Ps 3, 8; 35, 3; 60, 8—10). Wydaje się, że modlitwa jego została wysłuchana. Biorąc pod uwagę same teksty Psalmów trudno jest wytłumaczyć tę nieoczekiwaną zmianę nastroju. Gdy jednak zestawimy Psalm, zwłaszcza lamentację jednostki, z tekstami Deuteroizajasza, będziemy mogli hipotetycznie odtworzyć następstwo zdarzeń. Gdy uciśniony kończył modlitwę błagalną wychodził kapłan, który — może w kontekście składanej ofiary — zwracał się do niego i zapewniał w imieniu Boga, że jego modlitwa została wysłuchana. W tym momencie kapłan wygłaszał orakulum, które mogło rozpoczynać się formułą: „nie lękaj się”. Po wysłuchaniu tego zapewnienia uciśniony nie prosił dalej, lecz uwielbiał Boga za otrzymaną łaskę (czasownik występuje tu w formie perfectum). Deuteroizajasz, kontynuuje autor, znał te orakula kapłańskie i włączył je do swojego proroctwa.

Wyniki te wykorzystał J. Begrich i w ich świetle wyjaśniał tekst Księgi Pocieszenia<sup>14</sup>. Przekonany był bowiem, że Księga Pocieszenia zależy od Psalmów, a zwłaszcza te teksty, które rozpoczynają się od formuły „nie lękaj się”, czyli tzw. orędzie zbawienia<sup>15</sup>. Przeanalizował dokładnie te teksty i opisał ich formę. Orędzie przedstawione jest jako słowo Jahwe skierowane bezpośrednio do danej osoby. Na początku tekstu występuje wyrażenie „nie lękaj się”, potem opis osoby, do której orędzie jest skierowane, następuje motywacja i zapewnienie bliskości Jahwe. W tej części podmiotem jest Jahwe, a orzeczenie w formie perfectum. W niektórych wypadkach dołączone są jeszcze zdania, które rozwijają tekst poprzedni. Opisane są tu zdarzenia przyszłości — orzeczenie występuje w imperfectum.

Forma orędzia — stwierdza J. Begrich — odpowiada formie modlitwy. Zresztą nie tylko forma, bo także i treść orędzia zależy od lamentacji jednostki. W Psalmach autor znajduje teksty odpowiadające prawie wszystkim słowom orędzia zbawienia<sup>16</sup>. Oto kilka przykładów, które wskazują na dokładność analizy dokonanej przez autora: w lamentacjach jest okreś-

<sup>13</sup> *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933.

<sup>14</sup> *Das priesterliche Heilsorakel*, ZAW 52(1934) 81—92; przedrukowane w: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1964, 217—221.

<sup>15</sup> Autor zalicza do tego rodzaju następujące teksty: Iz 41, 8—13. 14—16; 43, 1—3a. 5; (44, 2—5); 48, 17—19; 49, 7. 14—15; 51, 7—8; 54, 4—8; także Jr 30, 10 = 46, 27; 30, 11 = 46, 28; Ps 35, 3 i Lm 3, 57.

<sup>16</sup> Dłatego C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1954, 47 pisze: „Das Ergebnis dieser Arbeit ist so klar und überzeugend, dass es im ganzen wohl allgemein angenommen worden ist”.

lenie „ja jestem twoim sługą”<sup>17</sup>, na co odpowiada Deuteroizajasz „A ty Izraelu, mój sługo”<sup>18</sup>; w Psalmie czytamy „Boże mój, Boże, czemu mnie opuścisz”<sup>19</sup>, prorok odpowiada „przez krótki czas cię opuściłem, a z wielką przyjemnością cię zgromadzę”<sup>20</sup>; psalmista woła „zbaw mnie”<sup>21</sup>, w orędziu odpowiada prorok „ja ciebie wspieram”<sup>22</sup>; w lamentacji czytamy „Ty jesteś moim Bogiem”<sup>23</sup>, odpowiada Deuteroizajasz „ja jestem twoim Bogiem”<sup>24</sup>.

Treść i forma naszych tekstów, twierdzi J. Begrich, wskazują na to, że orędzie jest odpowiedzią na lamentacje jednostki. Teksty te wygłaszał kapłan podczas czynności liturgicznej. Prorok znał tę formę orakulum i wykorzystał ją w swojej księdze<sup>25</sup>. Deuteroizajasz dlatego to uczynił, ponieważ sam był ściśle związany z kultem, a lamentacje jednostki i orakula kapłańskie były dobrze znane w środowisku, w którym działał<sup>26</sup>.

Kilka lat później J. Begrich wrócił do naszego tematu<sup>27</sup>. W nowym studium podkreślił, że orędzie zbawienia należy do najczęściej używanych przez Deuteroizajasza rodzajów literackich. Opisał jeszcze raz formę, nic jednak nie wnosząc nowego. Może tylko dziwić<sup>28</sup>, że wylicza wiele więcej niż poprzednio tekstów, które mają odpowiadać opisanej strukturze. Wcześniej wymieniał osiem fragmentów<sup>29</sup>, potem zaś aż dwadzieścia cztery<sup>30</sup>.

Studium J. Begricha można nazwać „wielką kartą” w historii badań orędzia zbawienia w Księdze Deuteroizajasza. Autor nie tylko zidentyfikował teksty, opisał ich formę, nadał przyjętą potem nazwę (*priesterliches Heilsorakel*), ale badał także stadium poprzedzające redakcję księgi i pochodzenie tych tekstów. Kto dzisiaj zajmuje się orędziem zbawie-

<sup>17</sup> Ps 142, 12; por. Ps 19, 12; 27, 9; 31, 17; 69, 18; 86, 2. 4. 16; 109, 28; 119, 17. 38.

<sup>18</sup> Iz 41, 8. 9; 44, 1.

<sup>19</sup> Ps 22, 2; 71, 11.

<sup>20</sup> Iz 54, 7.

<sup>21</sup> Ps 3, 8; 6, 5; 7, 2; 31, 17; 54, 3; 59, 3; 71, 2; 86, 2. 16; 109, 26; 119, 94. 149.

<sup>22</sup> Iz 41, 10. 14; 43, 3.

<sup>23</sup> Ps 22, 11; 25, 5; 31, 15; 43, 2; 140, 7.

<sup>24</sup> Iz 41, 10. 13; 43, 3.

<sup>25</sup> „Der Prophet hat die im Kultus heimische Gattung des priesterlichen Heilsorakels übernommen und zu einer Ausdrucksform seiner prophetischen Verkündigung gemacht” J. Begrich, jw., 91.

<sup>26</sup> Art. cyt., 92.

<sup>27</sup> *Studien zu Deuterojesaja* (BWANT 77) Stuttgart 1938. Nas interesują przede wszystkim strony 6—13 tej pracy, gdzie autor opisuje orędzie zbawienia.

<sup>28</sup> C. Westermann, *Sprache und Struktur*, 99 tak wyraża zdziwienie: „Es ist kaum möglich, dass die im Aufsatz von 1934 gefundenen Kriterien, nach denen ein Heilsorakel zu bestimmen ist, und die dort für 8 Texte zutreffen, ebenso für die 24 Texte zutreffen sollten, die in der Arbeit von 1938 als Heilsorakel bestimmt sind”.

<sup>29</sup> Iz 41, 8—13. 14—16; 43, 1—3a. 5; (44, 2—5); 48, 17—19; 49, 7. 14—15; 51, 7—8; 54, 4—8.

<sup>30</sup> Teraz autor cytuje następujące teksty: Iz 41, 8—13. 14—16. 17—20; 42, 14—17; 43, 1—7. 16—21; 44, 1—5; 45, 1—7. 14—17; 46, 3—4. 12—13; 48, 17—19; 49, 7. 9—12. 14—21. 22—23. 24—26; 51, 6—8. 12—16; 54, 4—6. 7—10. 11—13b. 4a+13a—17; 55, 8—13.

nia, ten może nie zgadzać się z jego opinią, ale nie może pominąć milczeniem tego, co autor powiedział.

Tematem naszym interesował się także H.E. von Waldow<sup>31</sup>. Nieco inaczej niż J. Begrich, opisał on strukturę orędzia i wymienił teksty, które należą do tego rodzaju literackiego<sup>32</sup>. Podobnie jak J. Begrich przyjmuje kult jako Sitz im Leben orędzia. W pewnym jednak momencie oddala się od swego poprzednika, kiedy przede wszystkim podkreśla znaczenie świąt narodowych w Izraelu. W momentach trudnych, np. w czasie wojny lub innych klęsk narodowych, lud zbierał się na modlitwie, wypowiadał lamentacje, a potem otrzymywał orakulum. Orakulum wypowiadał ten — twierdzi autor — kto był pośrednikiem objawienia, osoba natchniona, a więc prorok. Jako pośrednik między ludem i Bogiem z jednej strony reprezentował lud przed Jahwe, z drugiej zaś strzegł przykazań, przypominał i wyjaśniał obietnice dane Izraelowi. Zwłaszcza w trudnych okresach historii prorok musiał przypominać, aktualizować, konkretyzować ogólne i może już zapoznane obietnice. Autor uważa więc, że orakulum wypowiadane było przez proroka podczas święta ludu i kierowane do całego narodu<sup>33</sup>. Gdy lud skończył lamentację sam prorok Deuteroizajasz wypowiadał odpowiedź w imieniu Boga, a więc ten tekst, który obecnie znajdujemy w jego księdze<sup>34</sup>. Nic więc dziwnego, że autor zmienia nazwę naszego orędzia. Nie nazywa go już kapłańskim orędziem zbawienia, ale prorockim orędziem kultu (*prophetisches Kultorakel*)<sup>35</sup>.

Hipoteza ta nie miała wielu zwolenników. Później egzegeci wracać będą do teorii J. Begricha. Tak czyni np. C. Westermann<sup>36</sup>. Po dokonaniu krótkiej analizy historii badań dokładnie opisuje strukturę orędzia zbawienia<sup>37</sup>. Według niego orędzie to składa się z następujących części:

— zwrócenie się do słuchacza (*Anrede*). Jahwe zwraca się

<sup>31</sup> *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterojesaja*, Bonn 1953.

<sup>32</sup> Iz 41, 8—13. 14—16. 17—20; 42, 14—17; 43, 1—3a. 5+3b—7. 16—21; 44, 1—5; 46, 3—4. 12—13; 49, 8—10. 11—13. 14—21. 22—23. 24—26; 51, 7—8. 12—15. 17—23; 54, 4—6. 7—10. 11—17; 55, 3b—5. Według H. E. von Waldowa, dz. cyt. 58 ten rodzaj literacki najczęściej występuje w Księdze Pocieszenia i stanowi 28% tekstu.

<sup>33</sup> Dowodzą tego ogólne tematy Deuteroizajasza jak np. powrót do ojczyzny, odnowienie ludu, zniszczenie wrogów, temat wybrania Izraela. Jeżeli prorok mówi w księdze o całym narodzie, to taki sam charakter powinny mieć także teksty należące do orędzia zbawienia.

<sup>34</sup> Orędzie zbawienia nie jest więc, jak twierdził J. Begrich, przerobionym i dostosowanym orakulum kapłańskim, ale orakulum, które zostało wygłoszone przez Deuteroizajasza podczas święta narodowego.

<sup>35</sup> „Das Heilsorakel wird von einem Propheten erteilt. Es ist also ein prophetischer Dabar oder ein prophetisches Orakel. Und weil es von einem Kultpropheten im Rahmen einer Kulthandlung gesprochen wird, nennen wir es besser prophetisches Kultorakel” — H. E. von Waldow, dz. cyt. 89.

<sup>36</sup> *Das Heilswort bei Deuterojesaja*, EvTh 24 (1964) 355—373; *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas*, 117—120; *Das Buch Jesaja*. Kap. 40—66, Gottingen<sup>2</sup> 1970, 13—14. 57—58.

<sup>37</sup> *Das Heilswort bei Deuterojesaja*, 359—365; por. także *Sprache und Struktur*, 118—119.

do Izraela w sposób bezpośredni i osobowy; następuje opis słuchacza z podkreśleniem więzów jakie łączą Jahwe z Izraelem, np. „*ja ciebie wybrałem, ukształtowałem, stworzyłem*”;

- z a p o w i e d ź z b a w i e n i a (*Heilszuspruch*). Występuje tu formuła „*nie lękaj się*” jako odpowiedź na lamentację jednostki. To nie tylko słowa, ale — jak podkreśla autor — prawdziwe uwolnienie słuchacza od lęku i przerażenia;
- u z a s a d n i e n i e (*Begründung*). Prorok mówi tu o zbawczej interwencji Jahwe (orzeczenie w formie perfectum). Forma czasownika i wyrażenie „*nie lękaj się*” stanowią rdzeń orędzia;
- n a s t ę p s t w o (*Folge*). Przedstawione są tu rezultaty działania Boga. Zmienia się podmiot, orzeczenie występuje w formie imperfectum. Część ta nie ma stałej formy, uzależniona jest bowiem od okoliczności w jakich wypowiedane było orędzie. Obserwacja godna jest uwagi. Podczas gdy poprzednie części miały stałą formę i mogły być wypowiedane zawsze i w każdej okoliczności, ta zaś jest złączona z konkretną sytuacją, jest niejako aktualizacją utartej formy do potrzeb słuchaczy;
- c e l (*Ziel*). Część ta nie należy do integralnych składników orędzia i faktycznie niekiedy nie występuje.

Tak zbudowane są — według C. Westermanna — następujące fragmenty Księgi Deutezoizajasza 41, 8—13. 14—16; 43, 1—4. 5—7; 44, 1—5; (54, 4—6). Autor uważa, że teksty te są odpowiedzią kapłana na lamentację jednostki. Deuteroizajasz przejął ją, wykorzystał i dostosował do konkretnej sytuacji Izraela<sup>38</sup>.

Widząc tak dokładne opracowanie można by przypuszczać, że artykuł zamknie dyskusję na temat orędzia zbawienia. Tak jednak nie było. Głosy krytyki odezwały się szybko. Wspomnijmy tu przynajmniej jeden, naszym zdaniem bardzo ważny, artykuł R. Kiliana<sup>39</sup>. Autor poddaje w wątpliwość istnienie jakiegokolwiek orakulum kapłańskiego, co było punktem wyjścia poprzednich hipotez. R. Kilian przyznaje, że wprawdzie w niektórych Psalmach zauważyć można czasownik w perfectum i nagłą zmianę nastroju, ale nie wymaga to koniecznie istnienia orakulum kapłańskiego. Perfectum może być rozumiane jako tzw. perfectum propheticum, lub lepiej perfectum confidentiae<sup>40</sup>. Forma ta wyraża zaufanie Bogu, który

<sup>38</sup> „Sie beruht auf einem Deuterojesaja vorgegebenen gottesdienstlichen Heilsorakel, das auf die Klage des Einzelnen hin erteilt wurde. Deuterojesaja hat es umgestaltet zu einer Heilszusage an Israel in seiner jetzigen Lage” — *Das Heilswort bei Deuterojesaja*, 364.

<sup>39</sup> *Ps 22 und das priesterliche Heilsorakel*, BZ, NF 12 (1968) 172—185.

<sup>40</sup> „Üblicherweise bezeichnet man dieses „Perfekt” in der Grammatik als Perfectum propheticum, oder — in diesem Fall treffender — als Perfectum confidentiae”. Tu autor cytuje dwie grammatyki: W. Gesenius—E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Leipzig<sup>28</sup> 1909, 323 i O. Grether, *Hebräische Grammatik für akademischen Unterricht*, München<sup>2</sup> 1955, 209 — art. cyt., 176.

bez najmniejszej wątpliwości obroni swój naród. Zaufanie oparte jest na historii: Bóg tyle już razy objawił swą potęgę i dowiódł, iż jest wierny danym obietnicom.

Inaczej niż jego poprzednicy R. Kilian wyjaśnia nagłą zmianę nastroju w lamentacjach jednostki. Powołuje się tu na C. Westermanna<sup>41</sup>, który zauważył, iż w literaturze pozabiblijnej dwa rodzaje literackie, tj. lamentacja i pieśń dziękczynna, występują razem i wzajemnie się uzupełniają. Inny jest tylko porządek; najpierw hymn, a potem prośba. Hymn mógł być przygotowaniem do modlitwy — prośby. Jeżeli te dwa rodzaje ściśle się ze sobą łączą, nie ma więc miejsca na orakulum kapłańskie, które w tym wypadku niszczyłoby pierwotną jedność danego tekstu. Lamentacje jednostki i nagła zmiana w nich tonu nie dowodzą istnienia orakulum kapłańskiego.

Krytyka R. Kiliana nie miała wielkiego wpływu na dalszy kierunek badań. Egzegeci nawiązywać będą nadal do hipotezy J. Begricha i C. Westermanna. Wystarczy zacytować tu Ph.B. Harnera i C. Stuhlmüllera.

Omówimy teraz krótko artykuł Ph.B. Harnera<sup>42</sup>, gdzie w pierwszym zdaniu autor zaznacza, że będzie zajmował się orakulum, które pierwotnie wypowiedane było przez kapłana w kontekście kultu. Ph.B. Harner przyjął hipotezę J. Begricha, by uzupełnić ją tekstami paralelnymi z literatury Starożytnego Wschodu. Najpierw opisuje teksty literatury pozabiblijnej i porównuje z nimi orędzie zbawienia z Księgi Deuteroizajasza. Ph.B. Harner poddał analizie pięć tekstów z Arbela, z centrum kultu Istar w Asyrii<sup>43</sup>, które pochodzą z czasu Esarhaddona. Teksty te mają następującą budowę:

- bezpośrednie zwrócenie się bóstwa do tego, kto otrzymuje orakulum;
- zapewnienie „nie lękaj się”;
- formuła, w której bóstwo się przedstawia;
- posłannictwo zbawienia, czyli zapewnienie obrony i opieki.

Oprócz tych tekstów można tu wspomnieć mowy skierowane do syna Asarhaddona, Assurbanipala<sup>44</sup>, jak również orakulum, w napisie króla Zakira z Hamat<sup>45</sup>. Możliwe jest także, że forma ta — choć nieco zmieniona — występuje w programie Nowego Roku<sup>46</sup> i kilku jeszcze innych tekstach<sup>47</sup>. Cytowane przykłady świadczą o tym, że w Babilonii orakula miały stałą, opracowaną formę.

<sup>41</sup> *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1954.

<sup>42</sup> *The Salvation Oracle in Second Isaiah*, JBL 88 (1969) 418—434.

<sup>43</sup> H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Leipzig<sup>2</sup> 1926, 261—283; ANET, 449—50.

<sup>44</sup> Por H. Gressmann, dz. cyt., 266—267.

<sup>45</sup> Por. tamże, 443—444; ANET, 501—502.

<sup>46</sup> Por H. Gressmann, dz. cyt., 302 i nieco inne tłumaczenie ANET, 334.

<sup>47</sup> Por H. Gressmann, dz. cyt., 278 nn; ANET, 434 nn.

Autor zastanawia się również nad rozciągłością czasu, w którym powstały wymienione teksty. Nie możemy wprawdzie twierdzić, że czytał je Deuteroizajasz w Babilonii około r. 540, mógł jednak spotkać je w literaturze babilońskiej, lub też w tradycji liturgicznej Izraela. Zresztą jedna możliwość nie wyklucza drugiej<sup>48</sup>. Ph.B. Harner zauważył także, że teksty były kierowane do królów. Możliwe jest, iż orędzie zbawienia najpierw było głoszone do króla w Jerozolimie, potem — z odpowiednimi zmianami — mogło być powtarzane w różnych miejscach, zarówno w kontekście kultu, jak też poza jego ramami i to jako tekst historyczny lub poemat mądrościowy<sup>49</sup>.

Autor omówił też teksty Księgi Pocieszenia. Jako pierwszy wziął fragment Iz 41, 8—13. Dostrzega w nim taką samą strukturę, jaką widział w tekstach pozabiblijnych. Według tego wzoru — chociaż z małymi zmianami — zbudowane są także inne fragmenty Księgi Deuteroizajasza: 41, 14—16; 43, 1—3. 4—7; 44, 1—5. Można więc przypuszczać, że prorok znał utrwaloną formę orędzia zbawienia i wykorzystał ją w kompozycji tekstu.

Ph.B. Harner zwrócił także uwagę na kontekst orędzia zbawienia w Księdze Pocieszenia. Fragmenty Iz 43, 1—7 i 44, 1—5 rozpoczynają się wyrażeniem *we'attah* „a teraz”. Spójka ta z jednej strony wyraża kontrast tego, co następuje z tym, co poprzedza, a z drugiej łączność między dwoma tekstami. Wiersze poprzednie (Iz 42, 18—25) opisują sąd Jahwe nad Izraelem. Naród zgrzeszył, Bóg słusznie go ukarał. Jest to znana wcześniej forma tzw. *Scheltwort*. Deuteroizajasz jednak nie zatrzymał się na tym tekście. Do niego dołączył orędzie zbawienia (*Verheissung*). W ten sposób utworzył nowy schemat: sąd — zapowiedź zbawienia (*Scheltwort* — *Verheissung*).

Także treść poszczególnych tekstów, mówi autor, jest interesująca. W pierwszym prorok upomina Izraela „nie lękaj się”, w drugim obiecuje powrót do ojczyzny, w trzecim zapewnia opiekę Jahwe w czasie powrotu, w czwartym zaś oznajmia, iż powrót już się dokonał, w piątym wreszcie opisuje życie po powrocie z niewoli. Z jednej strony układ ten wskazuje na jedność literacką Księgi Pocieszenia, z drugiej zaś sugeruje, iż teksty miały już formę trwałą przed redakcją księgi<sup>50</sup>. Tekst został potem podzielony i włączony w obecny kontekst, gdzie tworzy schemat: *Scheltwort* — *Verheissung*. W tym układzie orakulum kapłańskie stało się formą prorocką<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Ph. B. Harner, jw., 421—422.

<sup>49</sup> Art. cyt., 423—424.

<sup>50</sup> Podsumowanie wyników badań zob. art. cyt., 430—434.

<sup>51</sup> Ten rodzaj literacki omówił także C. Stuhlmüller w pierwszej sekcji drugiego rozdziału książki: *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Rome 1970, 19—32. Ponieważ autor bezpośrednio nie interesuje się naszym tematem, nie też dziwnego, że nie podaje myśli oryginalnych i nowych. Nie będziemy więc szczegółowo

Wśród późniejszych artykułów na szczególną uwagę zasługuje opracowanie P. Merendino<sup>52</sup>. Wprawdzie analizuje tylko jeden tekst, tj. Iz 41, 8—16, samą metodę jednak i wyniki badań warto tu omówić. P. Merendino przeprowadza najpierw krytykę literacką tekstu. Obserwując styl, występujące słowa i zwroty, odnajduje tekst oryginalny (ww. 8aα. b. 10a. b. 11a. b. 12a(?). b. 13. 14. 15. 16) i zdania dołączone potem (ww. 8aβ. 9. 10b. 12a?). Następnie opisuje formę literacką tekstu pierwotnego, jego strukturę i akcenty. Potem pyta: czy prorok przejął i zastosował do swego posłannictwa orakulum kapłańskie? Jeżeli tak, to orędzie powinno być odpowiedzią Jahwe na modlitwę personifikowanego Izraela. Tekst nasz więc powinien być poprzedzony przez lamentację. Analiza fragmentu poprzedzającego jednak nie potwierdza tego przypuszczenia. Prorok opisuje tu raczej lud, który już nie wierzył Bogu, a wraz z wiarą utracił nadzieję. W takich okolicznościach zadaniem proroka było ukazanie potęgi i dobroci Boga. Następnie P. Merendino porównuje tekst analizowany z innymi fragmentami o podobnej strukturze: Iz 43, 1—7; 44, 2b-8. Zauważył, że w centrum tych tekstów znajduje się formuła „*ja jestem Jahwe, twój Bóg*”. Widać więc, że prorok pragnął podkreślić jej znaczenie. Nie jest dziełem przypadku, kontynuuje autor, połączenie naszych tekstów z fragmentami zwanymi *sądem Jahwe*<sup>53</sup>. Także w tych tekstach Jahwe jest przedstawiony jako pierwsza, jedyna i transcendentna przyczyna zdarzeń historycznych. Jahwe, Pan historii, zniszczy wrogów Izraela, lud swój zaś zbawi, gdyż jest jego Bogiem. Co więcej, w orędziu zbawienia połączone zostały dwie formuły: „*ja jestem Jahwe*” i „*nie lękaj się*”. Podobne połączenie znajdujemy w tekstach starszych od Księgi Deuteroizajasza, a mianowicie w kontekście ogłoszenia prawa<sup>54</sup>.

Prorok był przekonany, że przyszedł moment kiedy trzeba było przypomnieć Prawo Boże. W starej tradycji wojny Jahwe znalazł napomnienie „*nie lękaj się*” (Joz 8, 1; 10, 8; por. Pwt 3, 2. 22), wyrażenie „*ja jestem Jahwe*” (Wj 14; Pwt 1, 30; 3, 22; Joz 10, 14. 42; 23, 10; 2 Krn 20, 15—17)<sup>55</sup>

omawiali jego opracowania. Zaznaczmy tylko, że pragnie on nieco zmodyfikować hipotezę C. Westermanna w tym, co dotyczy budowy poszczególnych części, jak również więcej niż inni podkreśla łączność części ze sobą, zwłaszcza zapowiedzi zbawienia i celu. Według tego autora do orędzia zbawienia należą następujące teksty: Iz 41, 8—13. 14—16. 17—20; 43, 1—7. 16—21; 44, 1—5; 46, 9—13; 54, 4—10.

<sup>52</sup> *Literarkritisches, Gattungskritisches und Exegetisches zu Jes 41, 8—16*, Bo 53(1972) 1—42.

<sup>53</sup> Kontekst dla Iz 41, 8—16 stanowią teksty Iz 41, 1—4 i 41, 21—29; dla Iz 43, 1—7 zaś Iz 42, 18—26 i Iz 43, 8—15; wreszcie Iz 44, 1—5 poprzedzony jest przez Iz 43, 22—28.

<sup>54</sup> Na początku Dekalogu; zob. Kpł 18, 19. 22 i por. Wj 20.

<sup>55</sup> Nas interesuje przede wszystkim Joz 10, 8, gdyż jest on zbudowany podobnie jako orędzie zbawienia: „*Nie lękaj się* (znana nam formuła), albowiem oddałem ich w moc twoją (forma perfectum), żaden z nich nie oprze się tobie (forma w imperfectum).

i połączył je razem<sup>56</sup>. Jeżeli tak, to możemy powiedzieć, że Deuteroizajasz nie posłużył się tekstem liturgicznym, ale przejął starszą tradycję wojny Jahwe i ją wykorzystał w swoim posłannictwie prorockim.

Sens tekstu zrozumiemy lepiej, gdy przypomnimy sytuację historyczną, w jakiej żył prorok. Na arenie politycznej ukazał się Cyrus. Izrael przeraził się, bo nie wiedział co go czeka<sup>57</sup>. Nie ufał też Bogu — Jahwe. Wielu Izraelitów myśląc, że Jahwe nie zna już losu swojego ludu (Iz 40, 27) i zapomniał o Izraelu (Iz 49, 14), zwróciło się do bożków (Iz 48, 5). Prorok naucza więc, że Jahwe pragnie zbawienia swojego ludu. Jest „wojownikiem” (Iz 42, 13) i sam walczy w imieniu ludu, a przez to objawia się jako jedyny Bóg Izraela. Deuteroizajasz interpretując zdarzenia historyczne nadawał im sens teologiczny. Celem nauczania było przypomnienie pierwszego i najważniejszego przykazania: Jahwe jest jedynym Bogiem Izraela, a skoro tak, to Izrael powinien wrócić do Niego<sup>58</sup>.

Pobieżne spojrzenie na historię badań dowodzi, że autorzy interesują się przede wszystkim formą literacką orędzia, problemem pochodzenia tekstu i jego Sitz im Leben w stadium przed redakcją księgi. Propozycje i rozwiązania są różne, więcej i mniej prawdopodobne. Nie ma jednak takiej, która przyjęta by była przez wszystkich. Wydaje się więc, że można ponownie podjąć ten temat, tym bardziej, że nie znajdujemy go w literaturze polskiej.

Z metodologicznego punktu widzenia pozostawiamy na boku wszystkie hipotezy przed chwilą przypomniane. Wyjdziemy od tekstu i analizować będziemy słowo po słowie, aby przekonać się jak prorok używa poszczególnych terminów i różnych zwrotów<sup>59</sup>. Celem tego poszukiwania będzie ustalenie treści poszczególnych zwrotów i oddzielenie tekstu pierwotnego od późniejszych dodatków<sup>60</sup>. Po odnalezieniu tekstu pierwotnego opiszemy jego budowę. To pozwoli nam na dalsze badania. Znając budowę tekstu będziemy mogli opisać jego strukturę i rodzaj literacki. Następnie szukać będziemy tematu głównego interesujących nas tekstów, tj. Iz 41, 8—16;

<sup>56</sup> „Die Heilsusage stellt bei ihm ein späteres Stadium dieser Tradition dar, da beide Formeln — die Ermahnung zur Fruchtlosigkeit und die Selbstvorstellungs — bzw. Erkenntnisformel zusammentrafen” — P. Merendino, jw., 27.

<sup>57</sup> Warto tu zaznaczyć, że znane w literaturze babilońskiej orakula były wypowiedziane także w czasie wojny. Gdy zagrażał nieprzyjaciół objawiało się bóstwo i zapewniało pomoc i zwycięstwo.

<sup>58</sup> Zagadnienie orędzia zbawienia omawia także A. Schoors, *I am God Your Saviour*, Leiden 1973, 45—85.

<sup>59</sup> Korzystamy tu głównie ze wskazówek W. Richtera podanych w książce pt. *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971.

<sup>60</sup> Pragniemy uniknąć nieporozumienia i wyraźnie zaznaczamy, iż nie szukamy tekstu potem dołączonego, aby wykreslać go z Pism św. Nie będziemy wykreslać z Biblii ani jednego słowa, ani nawet jednej litery. Jesteśmy bowiem przekonani, że także tekst później włączony jest natchniony, jest Słowem Bożym. Ponieważ jednak interesuje nas bezpośrednio najstarsza warstwa tekstu, dlatego tylko nią się bliżej zajmiemy. Tego domaga się metoda przez nas wybrana.

43, 1—7; 44, 1—8. 21—22. Zapytamy wreszcie, czy temat odnaleziony występuje tylko w tych fragmentach, czy też można go spotkać w innych rodzajach Księgi Pocieszenia? Przekonamy się, że temat główny orędzia znajduje się niejako w sercu proroka. Deuteroizajasz wypowiada go w różny sposób w poszczególnych rodzajach literackich. Na końcu wrócimy raz jeszcze do tekstów, by próbować opisać etapy redakcji. Szukać będziemy odpowiedzi na następujące pytania: kto skomponował orędzie? jaki materiał wykorzystał autor? jak przedstawiały się te teksty przed włączeniem ich do obecnego kontekstu? kto wreszcie zredagował Księgę Pocieszenia?

## II. BUDOWA I TŁUMACZENIE TEKSTU PIERWOTNEGO

Punktem wyjścia i podstawą naszych rozważań jest analiza literacka tekstu. Celem jej, jak już wspomnieliśmy, jest ustalenie treści poszczególnych wyrażen i odnalezienie tekstu pierwotnego. Analiza tekstu jest trudną i bardzo drobiazgową, nie możemy więc przeprowadzić jej tu w takim wymiarze, w jakim zrobiliśmy to w pracy doktorskiej<sup>61</sup>. Podamy tylko jej wyniki.

### A. Izajasz 41, 8—16

Analiza literacka tego fragmentu wykazuje, że tekst pierwotny orędzia zbawienia zawarty jest w następujących wierszach: 8a $\alpha$  (bez imienia Izrael, a ze słowem Jakub) 8b. 10a $\alpha$ . 11b. 12b. 13 (bez wyrażenia „mówiąc ci”) 15b. 16. Odnaleziony tekst pierwotny orędzia jest zbudowany regularnie, składa się ze wstępu i dwóch zwrotek.

Pierwsza zwrotka (ww. 10a. 11b. 12b. 13a) rozpoczyna się bardzo charakterystyczną dla tego rodzaju formułą „nie lękaj się”, po niej jest zdanie nominalne „ponieważ Ja jestem z tobą”, potem następują dwa wiersze, w których prorok zapowiada zniszczenie i zniknięcie wrogów Izraela (orzeczenie w imperfectum), wreszcie motywacja „ponieważ Ja jestem Jahwe, twój Bóg”. Wiersz ten zamyka pierwszą zwrotkę.

Budowa drugiej zwrotki jest prawie identyczna. Na początku mamy wyrażenie „nie lękaj się”, potem zdanie czasownikowe (z orzeczeniem w perfectum), następnie dwa wiersze zapowiadające zdarzenia przyszłe (z orzeczeniem w imperfectum) i wreszcie zakończenie.

Tekst pierwotny orędzia ma także dobrze rozłożone akcenty. Oto schemat:

wstęp	w. 8a $\alpha$ .b.	3 + 3	
	w.10a $\alpha$	2	w.13b $\alpha$ + 13b $\beta$ 3
	w.11b $\alpha$ + 11b $\beta$	3 + 2	w.15b $\alpha$ + 15b $\beta$ 3 + 3

Analiza literacka tylko pierwszego tekstu zajęła 60 stron pracy doktorskiej.

1-sza	w.12b $\alpha$ + 12b $\beta$	3 + 2	2-ga	w.16a $\alpha$ + 16a $\beta$	3 + 3
zwrotka	w.13a $\alpha$ + 13a $\beta$	3 + 2	zwrotka	w.16b $\alpha$ + 16b $\beta$	3 + 3

W drugiej zwrotce zauważamy wzrost ilości akcentów. Być może, że w ten sposób prorok pragnął podkreślić znaczenie tekstu. Znajdujemy także części paralelne tekstu. Na początku zwrotek występuje formuła „*nie lękaj się*”, potem następuje zdanie nominalne lub czasownikowe (z orzeczeniem w perfectum), następnie zapowiedź zdarzeń przyszłych (orzeczenie w imperfectum) i wreszcie w pierwszej zwrotce motywacja, w drugiej zaś zakończenie. Ze względu na tak przemyślaną i zaplanowaną budowę nie możemy dzielić tekstu na dwie części. Uważamy więc, że Iz 41, 8—16 stanowi jeden fragment, jedno orędzie złożone z dwu zwrotek<sup>62</sup>. W środku tekstu znajduje się wiersz 13a: *Ponieważ Ja jestem Jahwe, twój Bóg, wzmacniający twoją prawicę*”. Wydaje się, że Deuteroizajasz dlatego umieścił wiersz ten w środku tekstu, gdyż pragnął podkreślić jego znaczenie i wyakcentować treść w nim zawartą.

Podajemy tłumaczenie tekstu oryginalnego orędzia:

w.8a A ty, sługo mój Jakubie, potomku Abrahama, mój umiłowany<sup>63</sup>

w.10a Nie lękaj się, bo Ja jestem z tobą.

w.11b Będą jak nicość i zginą twoi przeciwnicy<sup>64</sup>  
będą jak nicość i pustka ludzie, którzy z tobą walczą.

w.13a **PONIEWAŻ<sup>65</sup> JA JESTEM JAHWE, TWÓJ BÓG<sup>66</sup>**  
**WZMACNIAJĄCY<sup>67</sup> TWOJĄ PRAWICĘ.**

w.13b Nie lękaj się, bo Ja ciebie wspomagam<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> Stwierdzamy to przeciw ogólnemu przekonaniu autorów (z wyjątkiem P. Merendino), którzy wyraźnie dzielą nasz tekst na dwie części, na dwa orędzia zbawienia (Iz 41, 8—13 i 41, 14—16). Autorzy dodają także, że każda z tych części służyć może jako wzór orędzia zbawienia.

<sup>63</sup> Liczni egzegeci (np. P. Volz, C. Westermann, P.E. Bonnard, K. Elliger) uważają, że wyrażenie „mój umiłowany” odnosi się tylko do Abrahama. Wydaje się jednak, że formuła ta określa nie tyle Abrahama, ile lud, do którego prorok się zwraca. W takim ustawieniu będziemy mieli następujący sens wiersza: A ty, mój sługo Jakubie, ty, który jesteś potomkiem Abrahama, ty, który jesteś moim umiłowanym; por. P. Merendino, jw., 5—6.

<sup>64</sup> Prorok mówi tu o przeciwnikach przewodu sądowego.

<sup>65</sup> Podejmuje myśl wiersza 10.

<sup>66</sup> Z punktu widzenia gramatyki wyrażenie *'ānī yehwah 'elohekā* można tłumaczyć albo „Ja, Jahwe, jestem twoim Bogiem” lub też „Ja jestem Jahwe, twój Bóg”. Opowiadamy się za drugim tłumaczeniem. W Starym Testamencie bowiem występuje często krótsza formuła *'ānī yehwah*, którą egzegeci tłumaczą „Ja jestem Jahwe”. Do niej potem prorok dołączył *'elohekā*, co — jak sądzimy — nie wpłynęło na zmianę sensu i tłumaczenia tej krótkiej i znanej formuły; por. W. Zimmerli, *Ich bin Jahwe*, w: Gottes Offenbarung. Gesamte Aufsätze zum Alten Testament, München 1963, 11—40.

<sup>67</sup> Wielu autorów tłumaczy imiesłów w czasie przeszłym dokonany: „ująłem cię za prawicę”. My jednak unikamy takiego tłumaczenia, gdy ono sugerować może czynność dokonaną, a nie podkreśla dynamizmu aktywności Jahwe, który zawsze działa.

<sup>68</sup> Idąc za wielu autorami (P. Volz, D. Duhm, H.E. von Waldow, M.E. Simon, G. Fohrer, R. Kilian, H. Lubczyk, C. Stuhlmüller, P. Merendino, P.E. Bonnard, K. Elliger) tłumaczymy formę perfectum jako czynność teraźniejszą przekonani, że jest to perfectum confidentiae lub perfectum propheticum.

- w.15b Zdepczesz i skruszysz góry<sup>69</sup>  
 zmienisz w plewę pagórki  
 w.16a Przewiejesz je i wiatr je poniesie  
 rozniesie je trąba powietrzna.  
 w.16b LECZ TY ROZRADUJESZ SIĘ W PANU,  
 SZCZYCIC SIĘ BĘDZIESZ W ŚWIĘTYM IZRAELA.

B. Izajasz 43, 1—7

Tekst pierwotny orędzia zbawienia, jak wskazuje analiza literacka, znajduje się w następujących wierszach: 1a (bez imienia Jakub). 1b<sub>a</sub>. 2a. 2b. 3a. 5a. 5b. 6a. 7. Podobnie jak w poprzednim fragmencie tak i teraz znaleźliśmy tekst regularnie zbudowany. Także tu mamy wstęp i dwie zwrotki. We wstępie Jahwe przedstawia się jako ten, od którego pochodzi wszystko czym Izrael jest i co posiada. Na początku pierwszej zwrotki (2b—3a) dostrzegamy wyrażenie „nie lękaj się”, po nim zdanie „ponieważ cię wybawiam” (orzeczenie w perfectum), potem opis zdarzeń przyszłych (orzeczenie w imperfectum), wreszcie motywację „Ponieważ Ja jestem Jahwe, twój Bóg”. Budowa drugiej zwrotki (5a.6a.7) jest podobna do pierwszej. Na początku napomnienie „nie lękaj się”, po nim uzasadnienie „bo ja jestem z tobą”, następnie zapowiedź zdarzeń przyszłych (orzeczenie w imperfectum), wreszcie cel działalności Jahwe: objawienie Jego chwały.

Ilość akcentów poszczególnych wierszy jest godna uwagi:

wstęp	w.1a <sub>α</sub> + 1 <sup>a</sup> β	3 + 3			
	w.1b <sub>α</sub>	2			
	w.2a <sub>α</sub> + 2aβ	3 + 2	w.5a	2	
1-sza	w.2b <sub>α</sub> + 2bβ	3 + 3	w.5b <sub>α</sub> + 5bβ	3 + 2	
zwrotka	w.3a <sub>α</sub> + 3aβ	3 + 3	2-ga	w.6a <sub>α</sub> + 6aβ	3 + 2
			zwrotka	w.7a + 7b	3 + 2

Także tu występują zdania paralelne. Na początku formuła „nie lękaj się”, następuje zapewnienie (zdanie nominalne lub czasownikowe), po nim zapowiedź zdarzeń przyszłych (orzeczenie w imperfectum), pierwszą zwrotkę kończy motywacja, drugą zaś cel. Ilość akcentów wiersza centralnego (3 + 3) wskazuje, że prawdopodobnie tę część prorok chciał podkreślić.

Niektórzy egzegeci uważają, że jest tu jedno orędzie zbawienia<sup>70</sup>, inni utrzymują, iż jedno, ale złożone z dwu części<sup>73</sup>. Jesteśmy przekonani, że

<sup>69</sup> Wszystkie czasowniki występujące w czasie imperfectum tłumaczymy w czasie przyszłym, mimo że nie zawsze odpowiada to dokładnie tekstowi oryginału. Imperfectam hebrajskie bowiem wyraża także wolę, obowiązek, to co Izrael powinien uczynić. Por. P. Jouon, *Grammaire de l'hebreu biblique*, Romae 1947, 305—306.

<sup>70</sup> Por. C. Stuhlmueller, jw., 110—115.

<sup>71</sup> Por. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 95—98.

<sup>72</sup> P. Volz, jw., 36—37; H.E. von Waldow, *...denn ich erlöse dich. Eine Auslegung von Jesaja 43*. Neukirchen 1960, 10—13; Ph. B. Harner, jw. 427.

budowa fragmentu i zdania paralelne nie pozwalają na podział tego tekstu na dwie części. Uważamy, że Iz 43, 1—7 to jednolity, regularnie zbudowany tekst. Zamierzona i przemyślana budowa wskazuje na główną myśl tekstu, zbyt mało dotąd akcentowaną przez egzegetów: objawienie Jahwe jako transcendentnego, miłosiernego Boga, jedynego Pana historii.

Podajemy tłumaczenie oryginalnego tekstu tego orędzia:

- w.1a A teraz tak mówi Jahwe, twój Stwarzający i ciebie tworzący<sup>73</sup>, Izraelu  
 w.1b Nie lękaj się ponieważ<sup>74</sup> cię wybawiam<sup>75</sup>.  
 w.2a Gdy przechodzić będziesz przez wody, Ja jestem z tobą  
 gdy przekraczać będziesz rzeki, nie zatopią ciebie.  
 w.2b Gdy kroczyć będziesz wśród ognia, nie zostaniesz spalony  
 gdy przechodzić będziesz przez płomień, nie spali ciebie.  
 w.3a **PONIEWAŻ<sup>76</sup> JA JESTEM JAHWE, TWÓJ BÓG  
 ŚWIĘTY IZRAELA, TWÓJ ZBAWCA.**  
 w.5a Nie lękaj się, bo Ja jestem z tobą.  
 w.5b Ze wszystkich stron świata sprowadzę twoje pokolenie  
 ze wszystkich stron świata cię zgromadzę.  
 w.6a Północy powiem: oddaj  
 południowi: nie zatrzymuj.  
 w.7 **ZOSTAŁ WEZWANY (Cyrus) W IMIĘ MOJE,  
 DLA MOJEJ CHWAŁY STWORZYŁEM GO I UKSZTAŁTOWAŁEM.**

### C. Izajasz 44, 1—8. 21—22

Nie jest łatwo odnaleźć tekst pierwotny tego orędzia. Wydaje się jednak, że mamy go w następujących wierszach: 2a. 2ba. 3a. 3b. 6b. 21a $\beta$  (bez rzeczownika Izrael). 22a. 22b. W tym wypadku pierwsza część orędzia miała by formę dość regularną, to znaczy wstęp i pierwszą zwrotkę ze wszystkimi elementami, jakie widzieliśmy poprzednio. Faktycznie wstęp, pod względem formy, jest prawie taki sam jak poprzedni (Iz 43, 1).

Pierwsza zwrotka zawiera znaną nam już budowę. Na początku występuje formuła „nie lękaj się”, następują dwa wiersze omawiające zdarzenia przyszłości (orzeczenie w imperfectum), wreszcie zakończenie tej zwrotki: „Ja jestem Pierwszy i Ostatni i nie ma poza mną żadnego Boga” (6b).

Tu kończy się regularna budowa tekstu. Z poprzednich badań wiemy, że powinna być jeszcze druga zwrotka. Szukaliśmy jej śladów. Są liczne związki literackie między wierszami Iz 44, 1—6 i Iz 44, 21—22. Możliwe, że te ostatnie wiersze tworzyły kiedyś drugą zwrotkę orędzia. Tekst jednak nie zachował się dobrze i nie mogliśmy zrekonstruować drugiej części

<sup>73</sup> Imiesłowy wyrażają ustawiczne działanie Jahwe, który zawsze stwarza i kształtuje. Użycie imiesłowów i ich znaczenie w Księdze Pocieszenia szeroko omawia: C. Stuhlmueller, jw., 48—56.

<sup>74</sup> Spójka *kī* wprowadza tu motywację.

<sup>75</sup> Przed chwilą wyjaśniliśmy, dlaczego formę perfectum tłumaczymy jako czynność teraźniejszą (przyp. 68).

<sup>76</sup> Jest tu dalszy ciąg motywacji wiersza 1b: wybawiam cię, ponieważ Ja jestem Jahwe, twój Bóg.

orędzia. Analiza wskazuje, że część tekstu zawarta jest w wierszach Iz 44, 21a. 22. Oto schemat tekstu.

wstęp	w.2a $\alpha$ + 2a $\beta$	3 + 3			
	w.2b $\alpha$	3			
	w.3a $\alpha$ + 3a $\beta$	3 + 2		w.21a	2
1-sza	w.3b $\alpha$ + 3b $\beta$	3 + 2	2-ga	w.22a $\alpha$ + 22a $\beta$	3 + 2
zwrotka	w.6b $\alpha$ + 6b $\beta$	4 + 3	zwrotka	w.22b	3

Także tu poszczególne wiersze są paralelne do innych. Wiersz 2b odpowiada wierszowi 21a; 3a i 3b wierszowi 22a; wiersz 6b jest paralelny do 22b. W centrum fragmentu widzimy, jak poprzednio, motywację (w. 6b), gdzie Jahwe przedstawia się jako jedyny Bóg historii oprócz którego nie może istnieć inny bóg. W zakończeniu znajdujemy zachętę powrotu ludu do Jahwe; tematem głównym jest objawienie Jahwe, jedynego Boga, zawsze obecnego i działającego w historii. Celem zaś nauczania jest wezwanie do nawrócenia.

Podajemy tłumaczenie tekstu pierwotnego orędzia:

- w.2a Teraz tak mówi Jahwe, Twój Sprawca, twój Stworzyciel od narodzenia  
w.2b Nie lękaj się, mój sługo Jakubie  
w.3a Ponieważ wyleję wodę na spragnioną glebę  
i strumienie na suchą ziemię.  
w.3b Wyleję ducha mojego na twoje pokolenie  
i moje błogosławieństwo na twoich potomków.  
w.6b JA JESTEM PIERWSZY I OSTATNI  
I NIE MA POZA MNĄ ŻADNEGO BOGA  
w.21a (nie lękaj się) ponieważ ty jesteś moim sługą.  
w.22a Rozproszyłem jak chmurę twoje winy  
jak parę twoje grzechy.  
w.22b WROC DO MNIE, PONIEWAŻ CIĘ WYBAWIAM.

### III. STRUKTURA I TEMAT GŁÓWNY ORĘDZIA

Przeprowadziliśmy dokładną analizę tylko trzech fragmentów Księgi Pocieszenia<sup>77</sup>. Nie zatrzymujemy się dłużej nad innymi tekstami, które nie posiadają opisanej przez nas formy<sup>78</sup>. Mając prawie identyczną budo-

<sup>77</sup> W poprzednim rozdziale widzieliśmy, że ze względu na przemyślaną budowę nie możemy dzielić tekstów Iz 41, 8—16; 43, 1—7; 44, 1—8. 21—22. Dlatego mówimy o trzech tekstach, nie zaś o pięciu, jak to czyni wielu autorów.

<sup>78</sup> Teorie J. Begricha i H.E. von Waldowa są już nieaktualne. Nowsi egzegeci wyliczają mniej tekstów niż dawniejsi, więcej jednak od nas. C. Westermann, *Sprache und Struktur*, 118 cytuje wszystkie teksty wyżej wymienione dodając w nawiasie Iz 54, 4—6; C. Stuhlmueller, jw., 265 wymienia wszystkie teksty powszechnie uważane za orędzie zbawienia, obok nich także Iz 41, 17—20; 43, 16—21; 46, 9—13; 54, 4—10; Ph.B. Harner, jw., 430 mówi, że każdy z pięciu przykładów (Iz 41, 8—13. 14—16; 43, 1—4. 5—7; 44, 1—5) posiada strukturę orędzia zbawienia. Strukturę tę można zauważyć także w innych fragmentach, tj. Iz 44, 6—8; 51, 7—8. 12—16; 54, 4—8; P. Merendino, jw. 22 wylicza tylko te teksty, które omówiliśmy. W poprzednim rozdziale opisaliśmy strukturę orędzia zbawienia, która okazała się o wiele bardziej rozwinięta niż egzegeci poprzednio przypuszczali. Dlatego przeko-

wę trzech tekstów możemy zapytać jaka jest ich struktura i rodzaj literacki.

Od wielu już lat egzegeci, prawie jednomyślnie, nazywają te fragmenty orędziem zbawienia. Przekonani, iż jest to odpowiedź na lamentację jednostki, a ich myślą przewodnią jest zapowiedź zbawienia. Za część najważniejszą tekstu uważają napomnienie „*nie lękaj się*” i uzasadnienie, które występuje zaraz po tym wyrażeniu. Opisali już dokładnie, jak to widzieliśmy, rodzaj literacki tych tekstów. Przekonaliśmy się jednak, że twierdzenie to w poszczególnych wypadkach nie jest w pełni uzasadnione. Dlatego też pragniemy teraz opisać strukturę tekstu pierwotnego i wydobyć jego główną myśl.

#### A. Struktura orędzia zbawienia

We wszystkich trzech wypadkach na początku mamy zdanie wprowadzające (Iz 41, 8aα. b; 43, 1a; 44, 2a). W dwóch tekstach (Iz 43, 1a; 44, 2a) forma zdania wstępnego jest prawie identyczna. Najpierw występuje wyrażenie „*a teraz*”, potem formuła „*tak mówi Jahwe*”, później imiesłowiy z sufiksami drugiej osoby liczby pojedynczej, wreszcie rzeczownik zamykający tę część. Inaczej zbudowany jest wstęp do Iz 41, 8—16. Na początku występuje zaimek osobowy „*Ty*”, następnie formuła „*mój sługo Jakubie*” i wreszcie określenia „*nasienie Abrahama*” i „*mój umiłowany*”. W części tej wyrażona jest ścisła łączność między Bogiem Jahwe i Izraelem. Stanowi ona fundament tego, co zawierają dalsze wiersze tekstu. Nazywamy ją krótko — w s t ę p.

Dalsza część tekstu dzieli się wyraźnie na dwie zwrotki<sup>79</sup>. Każda z nich zbudowana jest regularnie. Na początku znajduje się charakterystyczna dla tego rodzaju formuła „*nie lękaj się*”. We wszystkich wypadkach wyrażenie to ma taką samą formę gramatyczną. Następuje zapewnienie, które normalnie (z wyjątkiem Iz 41, 13b; 44, 2b) wprowadza spójka *ki*. Zapewnienie wyrażone jest bądź to zdaniem nominalnym, np. „*ponieważ ja jestem z tobą*”, bądź też zdaniem czasownikowym. W tym ostatnim wypadku orzeczenie występuje zawsze w czasie perfectum a do formy czasownika dołączony jest sufiks drugiej osoby liczby pojedynczej (Iz 41, 13b; 43, 1b)<sup>80</sup>. Egzegeci wyraźnie rozdzielają te dwie formuły. Wyrażenie „*nie lękaj się*” nazywają napomnieniem lub pocieszeniem, drugą zaś —

nani jesteśmy, że do orędzia zbawienia nie można zaliczać żadnego innego tekstu Księgi Pocieszenia, ani Iz 41, 17—20, ani Iz 46, 9—13, ani też Iz 51, 7—8. 12—16, ani nawet najczęściej wymienianego przez autorów Iz 54, 4—10.

<sup>79</sup> Forma ta występuje wyraźnie w dwóch pierwszych tekstach. Nie widać jej w sposób oczywisty we fragmencie trzecim, ponieważ nie potrafiliśmy odtworzyć pełnego tekstu drugiej zwrotki.

<sup>80</sup> W pierwszej zwrotce Iz 44, 1—8. 21—22 brakuje zapewnienia, nie widać go także w drugiej, występuje jednak na końcu: „*Wróć do mnie, ponieważ cię wybawiam*”.

zdanie czasownikowe lub nominalne — motywacją. Wydaje się jednak, że obydwie formuły są ściśle ze sobą złączone i nie można ich rozdzielać. Nie będziemy więc wprowadzali sztucznego podziału, ale obydwie razem nazywamy: **z a p e w n i e n i e**.

Potem następuje obszerna część, nie mająca stałej i utrwalonej formy. Zmienia się tu temat mowy, podmiot zdania, czas i forma orzeczenia. W poprzednich częściach zawsze podmiotem był Jahwe, który zwracał się bezpośrednio do Izraela, teraz zaś są nim różne osoby i rzeczy. Przedtem orzeczenie występowało w pierwszej osobie czasu perfectum, teraz natomiast najczęściej występuje w imperfectum lub trybie życzącym. Trudno jest także odnaleźć zasadę, która regulowałaby układ słów w zdaniu. Jedno jest wspólne, że teksty tej części opisują przyszłe zdarzenia; więc możemy ją nazwać: **z a p o w i e d ź z d a r z e ń p r z y s z ł y c h**<sup>81</sup>.

Dotąd budowa obydwu zwrotek była jednakowa. Przy końcu jednak pierwszej i drugiej zwrotki zauważamy różnice. Musimy więc oddzielnie omówić zakończenie pierwszej, a potem drugiej zwrotki.

Zakończenie pierwszej zwrotki dwóch tekstów (Iz 41, 8—13a; 43, 1—3a) jest podobne. Na początku zdania występuje spójka *ki*, potem wyrażenie „*ja jestem Jahwe, twój Bóg*”, wreszcie wyjaśnienia „*wzmacniający twoją prawicę*” (Iz 41, 13a); „*Święty Izraela, twój Zbawca*” (Iz 43, 3a). W tekście trzecim mamy inne zakończenie pierwszej zwrotki. Tu Jahwe przedstawiony jest jako „*Pierwszy i Ostatni*” poza którym nie ma innego boga (Iz 44, 6b). Chociaż forma jest inna, treść jednak wszystkich wierszy kończących pierwszą zwrotkę jest podobna; znajduje się tu bowiem prawdziwe i głębokie uzasadnienie wyrażenia „*nie lękaj się*”. Część tę nazywamy więc **m o t y w a c j ą**.

Trzeba jeszcze omówić zakończenie drugiej zwrotki. Ponieważ trudno jest odnaleźć tu jednolitą formę, dlatego zwrócimy głównie uwagę na treść. W pierwszym tekście zawarta jest rada, aby Izrael złożył swoją ufność w Jahwe, Świętym Izraela (Iz 41, 16). Zakończenie drugiego tekstu mówi o tym, iż działalność Cyrusa objawia chwałę Boga Jahwe i Jego obecność w historii (Iz 43, 7). Zakończenie trzeciego fragmentu zawiera bardzo ważną naukę; jest to brzemienne w treść wezwanie „*wróć do mnie, ponieważ cię wybawiam*” (Iz 44, 22b). Wszystkie wspomniane wiersze mają charakter docelowy, są czymś, do czego zmierza prorok. Dlatego część tę nazywamy **c e l e m**.

Jeszcze raz pragniemy podkreślić, iż wszystkie omawiane teksty mają formę stałą i regularną. Składają się ze wstępu ogólnego i dwóch zwrotek. Pierwsza zwrotka zawiera zapewnienie, zapowiedź zdarzeń przyszłych

<sup>81</sup> Określenie to nie pasuje zwłaszcza do drugiej zwrotki tekstu Iz 44, 1—8. 21—22.

i motywację. Druga zbudowana paralelnie: zapewnienie, zapowiedź zdarzeń przyszłych i cel.

### B. Temat główny orędzia

Popatrzmy najpierw na treść poszczególnych części. Zwraca uwagę treść wiersza Iz 41, 8. Jahwe zwraca się do Izraela w formie osobowej „A ty, mój sługo, Jakubie”. Naród wybrany nazwany jest tu po imieniu, jak określone były główne postaci Izraela: Abraham, Izaak, Dawid, prorocy, a przede wszystkim Mojżesz. Potem następują dopowiedzenia, które jeszcze bliżej określają jego charakter: „potomku Abrahama”, „mój umiłowany”. Prorok przypomina, że Izrael jest umiłowany przez Boga, jest bowiem potomkiem Abrahama. Obietnice więc dane Abrahamowi, zwłaszcza obietnica ziemi, są nadal aktualne. Obecnie ich spadkobiercą jest przerażony i rozproszony w niewoli naród.

Dwa pozostałe wstępy zawierają także głębokie myśli teologiczne. Jahwe zwraca się do Izraela i mówi: „a teraz tak mówi Jahwe, twój Stwarzający i ciebie tworzący” (Iz 43, 1a), „twój Sprawca, twój Stworzyciel od urodzenia” (Iz 44, 2a). Jahwe jest Bogiem Stworzycielem, On powołał Izraela do istnienia, On ciągle się nim opiekuje, ustawicznie go stwarza i kształtuje. Od Niego pochodzi wszystko, czym Izrael jest i co posiada. W części tej wyakcentowana jest łączność między Izraelem i Jahwe, całkowita zależność narodu wybranego od Boga. Więzy te są gwarantem wszystkiego, co następuje.

Zapewnienie „nie lękaj się, ja jestem z tobą” (Iz 41, 10a; 43, 5a), „Ja ciebie wybawiam” (Iz 43, 1b), „Ja ciebie wspieram” (Iz 41, 13b) spotykamy na początku zwrotek. Jahwe był zawsze ze swoim ludem, już tyle razy w dziejach jego historii objawił swoją obecność i moc, jest obecny także teraz: wybawia, wspiera, prowadzi. Izrael więc nie powinien się lękać. Przypomina o tym prorok, kiedy w momencie niepewności i przerażenia stwierdzenie bliskości i wierności Boga jest mu potrzebne. Część następna nie ma ani stałej formy, ani ustalonego tematu. Mówi się tu o zniszczeniu przeciwników (Iz 41, 11b. 12b), o zniszczeniu przeszkód (Iz 41, 15b. 16a), o cudownym przejściu przez wody i ogień (Iz 43, 2), o zgromadzeniu całego pokolenia Abrahama (Iz 43, 5b. 6a), o wylaniu Ducha (Iz 44, 3) i o odpuszczeniu grzechów (Iz 44, 22a).

W środku tekstu widzimy motywację: „Ponieważ Ja jestem Jahwe, twój Bóg, Święty Izraela, twój Zbawca” (Iz 43, 3a). Prorok zapewnia, że Jahwe jest Bogiem jedynym, miłosiernym i transcendentnym. Co więcej, jest On Wybawicielem, Bogiem obecnym w historii i zbawiającym. „Ja jestem Pierwszy i Ostatni, nie ma poza mną żadnego Boga” (Iz 44, 6b), a więc Bogiem jedynym, jedynym Panem historii, oprócz którego nie mo-

że być innego boga. Głęboka jest wymowa części, którą nazwaliśmy motywacją.

Zamiar nauczania widać wyraźnie. Deuteroizajasz pragnie przypomnieć Izraelowi pierwsze i najważniejsze przykazanie: *Jahwe jest jedynym Bogiem*. Pragnie on wzbudzić wiarę w Jahwe i doprowadzić Izraela do Boga. Myśl ta jest ukrytą nicią łączącą orędzia zbawienia. Występuje ona jasno i wyraźnie na końcu ostatniego tekstu: „*Wróć do mnie, ponieważ cię wybawiam*” (44, 22b).

Po przypomnieniu treści poszczególnych części wróćmy do struktury omawianego rodzaju literackiego. Jeżeli prorok w taki właśnie sposób zbudował wszystkie teksty możemy przypuszczać, że zmierzał do określonego celu, pragnął podkreślić, wyakcentować, wydobyć pewną ideę swojego nauczania. Prawie identyczna budowa trzech tekstów nie może być dziełem przypadku. Ponieważ motywacja zawsze znajduje się w centrum, cel zaś zamyka poszczególne fragmenty, możemy przypuszczać, że Deuteroizajasz pragnął podkreślić myśli zawarte w tych wierszach. Tu właśnie, jak się zdaje, należy szukać głównego tematu jego posłannictwa. A jest nim objawienie Boga Jahwe, jedynego Pana historii.

Naukę proroka zrozumiemy lepiej, gdy przypomnimy sytuację historyczną, w jakiej przypadło mu żyć. Z powodu braku źródeł historycznych nie jesteśmy w stanie odtworzyć dokładnie tak samej sytuacji jak i nastroju narodu wybranego. Możemy tylko przypuszczać, co Izraelici myśleli i przeżywali w okresie niewoli babilońskiej. To prawda, że działalność Deuteroizajasza przypada na okres wojny Cyrusa z różnymi narodami. Izrael z przerażeniem obserwował nowe zdarzenia historyczne nie wiedząc, co one przyniosą. Nie można jednak zapominać o tragedii narodowej, jaką przeżył Izrael nieco wcześniej. Niewola babilońska była okresem próby wiary narodu wybranego. Jerozolima, ośrodek życia religijnego, leżała w gruzach. Kraj zdeptany nogami wrogów, ludność częściowo zdziesiątkowana walkami, częściowo uprowadzona do niewoli. Upadła dynastia królewska, naród przestał istnieć, a z nim ginęły nadzieje mesjańskie.

Trudy i niepokój wypełniały życie tych, którzy pozostali na terenach Palestyny. W niemniej trudnej sytuacji byli rozproszeni w obcym kraju, w „ziemi nieczystej”, daleko od Ojczyzny, od narodowych i religijnych tradycji. Nie mogli, jak dawniej, obchodzić uroczystości religijnych, gromadzić się w świątyni, składać ofiar. Po pewnym okresie wpływu ludów zwyciężskich Izraelici przyjmowali ich tradycje i wierzenia religijne. Wydawało się bowiem, że bóstwa babilońskie są mocniejsze od Boga Jahwe. Inni zapomnieli o Nim i Jego przykazaniach, jeszcze inni myśleli, że losy Izraela nie są Mu już znane (Iz 40, 27), że Jahwe opuścił Syjon i zapomniał o nim (Iz 49, 14), niektórzy nie chcieli o Nim słuchać. Często rodziło

się pytanie: co stanie się z narodem, dynastią i Przymierzem? Czy obietnice dane narodowi zostały raz na zawsze przekreślone? Wydawać się mogło, że niewola ta prowadzi do zaniku nie tylko Izraela, ale także religii jahwistycznej<sup>82</sup>.

I oto ukazał się Cyrus, a z nim nowa sytuacja polityczna. Te zdarzenia historyczne trzeba interpretować w świetle wiary i tradycji religijnej. Bez wyjaśnienia bowiem Izrael nie rozumiałby ich wymowy. W tym celu Jahwe posłał proroka. W jego interpretacji zdarzenia polityczne stały się historią świętą i prowadzą do poznania Jahwe. Deuteroizajasz przypominał, że Cyrus jest tylko narzędziem w ręku Boga, zaś losy historii są w ręku Jahwe; On ją rozwija i prowadzi, On jest główną przyczyną tego, co się dzieje. Bóg realizuje swój plan zbawienia i objawia się jako Bóg jedyny i jedyny Pan historii.

Egzegeci akcentują głównie wyrażenie „nie lękaj się” i wyjaśnienie „ja jestem z tobą, ja ciebie wybawiam”. Sądzą, że to jest główna myśl tekstu i dlatego nazywają te fragmenty orędziem zbawienia. Wydaje się jednak, że akcent trzeba przesunąć. Obserwując strukturę tekstów przekonać się można, że wielkie tematy Deuteroizajasza, jak stworzenie, wybawienie, nowe wyjście, napomnienie „nie lękaj się”, odpuszczenie grzechów nie stanowią zasadniczej myśli. Tymi tematami posłużył się prorok, aby podkreślić myśl główną: objawienie Jahwe jako jedynego Pana historii i jedynego Boga Zbawiciela. Ponieważ zbawienie nie jest główną myślą analizowanych tekstów, dlatego nie możemy bez zastrzeżeń posługiwać się nazwą orędzie zbawienia. Od tego momentu będziemy używali nazwy tej w cudzysłowie, aby przez to podkreślić, że jest ona nieadekwatna do treści<sup>83</sup>.

#### IV. „OĘDZIE ZBAWIENIA” W KONTEKŚCIE KSIĘGI DEUTEROIZAJASZA

W tej części artykułu pragniemy zapytać o łączność omawianych tekstów z innymi fragmentami Księgi Pocieszenia, by potem zastanowić się nad tym, czy temat główny przed chwilą podkreślony znajduje się także w innych tekstach naszego proroctwa.

Jak wynika z analizy literackiej, nie występują w innych tekstach Księgi Pocieszenia terminy spotkane w części zwanej „zapowiedź zdarzeń

<sup>82</sup> Por. J.L. Mihelic, *The Concept of God in Deutero-Isaiah*, BR 11(1966) 29—41; F. Festorazzi, *Introduzione alla Storia della Salvezza. Antico Testamento*, Torino 1974, 115 n; M. Peter, *W Kręgu Starego Przymierza*, Poznań 1975, 168.

<sup>83</sup> Zatytułowaliśmy pracę doktorską „I Cosiddetti Oracoli di Salvezza”, tj. Tak zwane orędzie zbawienia, aby podkreślić, że teksty te powszechnie są tak nazywane, ale określenie to faktycznie nie oddaje dobrze treści jaką zawierają.

przyszłych”<sup>84</sup>; nie znajdujemy także, co może dziwić, charakterystycznych dla naszych tekstów zwrotów, które umieszczone są w części zwanej „zapewnienie”<sup>85</sup>; dość często natomiast powtarzają się terminy występujące w trzech pozostałych częściach, tj. „wstępie”, „motywacji” i „celu”.

Z terminów pierwszego wstępu (Iz 41, 8) wymienić należy wyrażenie „mój sługa Jakub” (por. Iz 44, 2; 45, 4; 48, 20) i rzeczownik „pokolenie” (Iz 43, 5; 44, 3; 45, 19. 25; 48, 19). Wyrażenia dwóch pozostałych wstępnych wierszy powtarzają się w rozdziałach Iz 40—48 jeszcze częściej. Tak np. formuła „tak mówi Jahwe” (Iz 42, 5; 43, 14; 44, 2. 6. 24; 45, 1. 11; 48, 17; 51, 22); wyrażenie „od narodzenia” (Iz 44, 24; 48, 8; 49, 1. 5) oraz czasowniki: *bāra* „stworzyć” (Iz 40, 26. 28; 41, 20; 42, 5; 43, 1. 7. 15; 45, 7. 8. 12. 18; 48, 7; 54, 16), *yāsar* „ukształtować” (Iz 43, 1. 7. 21; 44, 2. 21. 24; 45, 7. 9. 11. 18; 46, 11; 49, 5) i *’āsaḥ* „uczynić” (Iz 40, 23; 41, 4. 20; 42, 16; 43, 7. 19; 44, 2. 23. 24; 45, 7. 9. 12. 18; 46, 4. 10. 11; 48, 3. 5. 11. 14; 54, 5; 55, 11).

W Księdze Pocieszenia wiele razy powtarzają się terminy części nazwanej przez nas „motywacją”. Na pierwszym miejscu możemy zacytować formułę, w której Jahwe się objawia „Ja jestem Jahwe” (Iz 41; 4. 13. 17; 42, 6. 8; 43, 3. 15; 45, 3. 5. 6. 7. 8. 18. 19. 21; 48, 17; 49, 23. 26), jak również dość charakterystyczne wyrażenie „Święty Izraela” (Iz 41, 14. 16. 20; 43, 3. 14; 45, 11; 47, 4; 48, 17; 49, 7; 54, 5; 55, 5), imiesłów czasownika „wybrać” (Iz 43, 11; 45, 15. 21; 47, 5; 49, 26), wyrażenie „Pierwszy i Ostatni” (Iz 44, 6; 48, 12; por. 41, 4) i wreszcie sformułowanie „oprócz mnie nie ma innego boga” (Iz 45, 6. 7. 21; por. 43, 11).

Także czasowniki występujące w zdaniu zakończeniowym, np. „stworzyć”, „ukształtować”, „uczynić” i wyrażenie „Święty Izraela” — jak widzimy wyżej — powtarzają się często w naszym proroctwie. Inne formuły tej części są mniej charakterystyczne. Popatrzmy na wyrażenie „wołać po imieniu” (Iz 41, 25; 43, 7; 45, 3. 4), rzeczownik „chwała” (Iz 40, 5; 42,

<sup>84</sup> Wśród terminów występujących w jedenastu wierszach tej części wiele nie powtarza się nigdzie w Księdze Pocieszenia, niektóre występują bardzo rzadko w całej Biblii, a tylko niektóre, bardzo znane, można niekiedy spotkać w rozdziałach Iz 40—55. Wymienimy te, które najczęściej się powtarzają: *’ain* „nic” (Iz 40, 17. 23; 41, 17. 24. 26; 44, 6; 45, 5; 47, 15; 48, 22; 51, 18), *bqš* „szukać” (Iz 40, 20; 41, 17; 45, 19; 51, 1), *’efes* „granica”, „określenie” (Iz 40, 17; 41, 12. 29; 45, 6. 14. 15. 22; 46, 9; 47, 8. 10; 52, 4. 10; 54, 15), *rūah* „wiatr”, „duch” (Iz 40, 7. 13; 41, 16. 29; 42, 1. 5; 44, 3; 48, 16; 54, 6), *bācar* „zapalić” (Iz 40, 16; 42, 25; 44, 15; 50, 11), *mimmisabāh* „ze wschodu” (Iz 41, 2. 25; 45, 6; 46, 11). Przykłady te, mimo że jest ich kilka, w porównaniu z ogromną ilością charakterystycznych słów, które bardzo często powtarzają się w Księdze Pocieszenia, nie mogą przeczyć naszemu przypuszczeniu.

<sup>85</sup> Charakterystyczna formuła „nie lękaj się” nie występuje w innych tekstach Deuterioizajasza. Jest tylko druga osoba liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego (Iz 40, 9; 54, 4. 11). W Księdze Pocieszenia nie występuje także, poza naszymi tekstami, bardzo znane i rozpowszechnione w Starym Testamencie wyrażenie „ponieważ ja jestem z tobą”.

8, 12; 43, 8; 48, 11), czasowniki „wysławiać” (Iz 41, 16; 49, 13) i „wychwalać” (Iz 41, 16; 45, 25).

Już to krótkie wyliczenie dowodzi, że pod względem słownictwa fragmenty nasze nie łączą się z drugą częścią Księgi Deuteroizajasza<sup>86</sup>. Prawie żadna formuła charakterystyczna dla naszych tekstów nie występuje w rozdziałach Iz 49—55<sup>87</sup>. W drugiej części znikają prawie całkowicie także czasowniki, które bardzo często pojawiały się w części pierwszej<sup>88</sup>. Uważamy więc, że druga część Księgi Deuteroizajasza nie ułatwi interpretacji analizowanych tekstów, dlatego nie będziemy zajmowali się omawianiem jej tekstów<sup>89</sup>. Nie wszystkie także rozdziały pierwszej części Proroctwa Deuteroizajasza w jednakowym stopniu łączą się z interesującymi nas fragmentami. Nie zauważyliśmy np. łączności literackiej między nimi a rozdziałami 46 i 47 Księgi Izajasza<sup>90</sup>. To samo możemy powiedzieć o fragmencie Iz 44, 9—20 i o pierwszym rozdziale Księgi Pocieszenia<sup>91</sup>. Pozostają więc niektóre rozdziały (41, 42, 43, 45, 48 i część rozdziału 44) Proroctwa Deuteroizajasza, które szczególnie nas zainteresują. Nie wszystkie

<sup>86</sup> Uwaga ta, w pewnym sensie, potwierdza hipotezę wielu autorów, którzy dzielą Księgę Pocieszenia na dwie części. Według nich rozdziały Iz 40—48 stanowią część pierwszą, która powstała wcześniej niż druga, tj. Iz 49—55. Oto niektóre nazwiska zwolenników tej hipotezy: F. Delitzsch, *Commentar über das Buch Jesaja*, Leipzig<sup>4</sup> 1889, 339; A. Dillmann, *Der Prophet Jesaja*, Leipzig<sup>5</sup> 1890, 363; E. Graf, *De l'unité des Chapitres XL—LXVI d'Isaïe*, Paris 1895, 66; B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, Göttingen<sup>2</sup> 1902, XII; R. Levy, *Deutero-Isaiah*, London 1925, 11; F. Feldmann, *Das Buch Isaias*, Münster 1926, II, 14; P. Volz, jw. XXXIII; R. Augé, *Isaias II*, Montserrat 1936, 24—25; J. McKenzie, *Second Isaiah*, New York 1968, XXXII; P. E. Bonnard, jw., 21—28; J. Fischer, *Das Buch Iesaja*, Bonn 1939, II, 6—7 rozszerza pierwszą część aż do wiersza Iz 49, 13, natomiast H. Lubczyk, *Das Buch Jesaja, Teil II*, Düsseldorf 1972, 27—28 dzieli Księgę Pocieszenia na trzy części: Iz 40—48; 49—52, 10; 52, 11—55, 5.

<sup>87</sup> W drugiej części księgi formuła samookreślenia, lub identyczności, występuje tylko dwa razy (Iz 49, 23, 26), wyrażenie „Święty Izraela” trzy razy (Iz 49, 7; 54, 5; 55, 5), „od narodzenia” dwa razy (Iz 49, 1, 5), a zwrot „tak mówi Jahwe” tylko jeden raz (Iz 51, 22).

<sup>88</sup> Nie często spotykamy czasowniki znane w pierwszej części: „stworzyć” tylko w Iz 54, 16; „uczynić” w Iz 54, 6; 55, 11; „ukształtować” Iz 49, 5 a imiesłów czasownika „wybawić” w Iz 49, 26.

<sup>89</sup> Terminologia wskazuje na związek naszych tekstów z dwoma fragmentami: Pieśnią o Słudze Jahwe (Iz 49, 1—6) i Iz 49, 21—26. W pierwszym tekście dwa razy występuje wyrażenie „od narodzenia” (ww. 1, 5) i czasownik „kształtować” (49, 5). W drugim zaś powtarza się dwa razy formuła samookreślenia (ww. 23, 26) i imiesłów czasownika „wybawić” (w. 26). Uważamy jednak, że związek literacki nie jest tak wyraźny, aby zmuszał nas do dokładnej analizy wymienionych tekstów.

<sup>90</sup> W rozdziałach tych nie znajdujemy formuły samookreślenia, czasownika „stwarzać”, wyrażenia „tak mówi Jahwe”, sformułowania „Pierwszy i Ostatni”. Tylko raz występuje czasownik „ukształtować” (46, 11), wyrażenie „Święty Izraela” (47, 4) i imiesłów czasownika „wybawić” (47, 5). Tylko czasownik „uczynić” powtarza się częściej (46, 4, 10, 11). Możemy więc powiedzieć, że nie ma łączności między tymi rozdziałami i „oredziem zbawienia”.

<sup>91</sup> Pierwsza część tego rozdziału (40, 1—11) nie jest złączona z naszymi tekstami, można natomiast zauważyć niektóre słowa w części drugiej, (40, 12—31), które wskazują na pewne połączenie. Znajdujemy tu np. czasownik „stworzyć” (w. 26, 28), „uczynić” (w. 23). Związki te są bardzo luźne, dlatego nie będziemy analizować dokładnie także tej części rozdziału.

jednak teksty są dla nas równie ważne, zatrzymamy się dłużej nad tymi, których styl i słownictwo podobne jest do naszych. Przypatrzymy się im dokładniej ukazując podobieństwa i zagadnienia nas interesujące. Także w tej części będziemy grupowali teksty według ich rodzaju literackiego<sup>92</sup>.

#### A. Sąd Jahwe nad Izraelem i narodami

Rozpoczynamy od tekstów powszechnie zwanych „mowy sądu” (Gerichtsrede). Fragmenty te bowiem występują dość często w pierwszej części Księgi Pocieszenia, są w pewien sposób literacko złączone z naszymi tekstami i spełniają dość ważną rolę w kontekście księgi. Interesujące nas teksty podzielimy na dwie grupy: do pierwszej zaliczymy te, w których Jahwe zapowiada sąd nad innymi narodami lub nad ich bóstwami (Iz 41, 1—4; 41, 21—29; 43, 8—15; 45, 20—25)<sup>93</sup>, do drugiej zaś włączymy te, w których przedstawiony jest sąd Jahwe nad Izraelem (Iz 42, 18—25; 43, 22—28)<sup>94</sup>.

##### 1. Sąd Jahwe nad narodami

Iz 41, 1—4<sup>95</sup>. Po zaproszeniu do udziału w rozprawie (w. 1) Jahwe zwraca się do zgromadzonych ludów i stawia im retoryczne pytanie: „Kto wzbudził ze Wschodu tego, którego sprawiedliwość przyzywa na każdym kroku?” (w. 2). Wprawdzie Prorok nie wymienia jeszcze imiennie Cyrusa, ale z kontekstu jasno wynika, że po raz pierwszy wspomniany jest tu król perski, który w Księdze Deuteroizajasza odgrywa ważną rolę<sup>96</sup>. Przyczyną

<sup>92</sup> Ilość miejsca, charakter tego artykułu, duża liczba tekstów, wszystko to nie pozwala nam na głębokie i wyczerpujące studium, zwłaszcza na przeprowadzenie analizy literackiej. Często zmuszeni będziemy do zacytowania opinii najbardziej znanych autorów i do wydobycia głównego tematu danego fragmentu.

<sup>93</sup> C. Westermann, *Sprache und Struktur*, 135 wylicza wśród tekstów należących do tego rodzaju literackiego także Iz 44, 6—8. My jednak, patrząc na analizę tekstu, nie możemy bez zastrzeżeń przyjąć tej hipotezy.

<sup>94</sup> Dokładny opis struktury Gerichtsrede znajduje się w cyt. artykule C. Westermann, 134—144.

<sup>95</sup> Biorąc pod uwagę tekst masorecki do mowy sądowej zaliczyć można wiersze 1—7. Krytyka literacka jednak wskazuje, że nie wszystkie te wiersze należą do tekstu pierwotnego. Wielu autorów uważa, że tylko fragment Iz 41, 1—5 jest jednolity, wiersze zaś Iz 41, 6—7 należały pierwotnie do innego kontekstu, np. P. Volz, jw., 14—17; A. Penna, *Isaia*, Torino 1964, 412; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 53—56; Inni uważają, że tekst pierwotny stanowią wiersze Iz 41, 1—4; potem ktoś włączył wiersze 6—7, a jeszcze później ktoś inny wiersz 5, aby połączyć te dwa rodzaje tekstu różnego pochodzenia: por. B. Duhm, jw., 269—270; K. Elliger, *Jeseja II*, Neukirchen 1970, 115—116; T.K. Cheyne, *Introduction to the Book of Isaiah*, London 1895, 229. Do argumentów krytyki literackiej dołączyć możemy uwagi dotyczące budowy tekstu. Po zaproszeniu do udziału w dyspucie widzimy pytanie retoryczne: „Kto wzbudził ze Wschodu tego...” (w. 2a), następuje opis faktów i wreszcie wraca pytanie: „Kto zdziałał to i uczynił?” (w. 4a). I zaraz odpowiedź: „Ja, Jahwe, jestem pierwszy, z ostatnimi również Ja będę” (w. 4b). Wydaje się, że odpowiedź ta zamyka nasz fragment. Dlatego uważamy, że tylko cztery pierwsze wiersze tego rozdziału należą do tekstu pierwotnego mowy sądowej i tylko te omówimy.

<sup>96</sup> Por. Iz 41, 21—29; 42, 5—9 (?); 44, 24—28; 45, 1—7. 9—13; 46, 9—11; 48, 12—15. Imię tego polityka występuje tylko w dwu wierszach naszego proroctwa, tj. Iz 44, 28 i 45, 1.

bliższą i widoczną jest Cyrus, ale ostatecznie zdarzenia te pochodzą od Jahwe. Następują dalsze pytania: „*Kto mu poddaje narody i upokarza królów?*” (w. 2b); „*Ściga je, przechodzi nietknięty, jakby stopami nie dotykał ścieżki?*” (w. 3). „*Kto zdziałał to i uczynił?*” (w. 4a). Ten, co z nicości wywołuje od początku pokolenia! A więc od Jahwe pochodzą nie tylko ostatecznie zdarzenia, ale cała historia znajduje się w Jego rękach. I jeszcze wyraźniej: „*Ja, Jahwe, jestem pierwszy, z ostatnimi również Ja będę?*” (w. 4b). Formuła ta, jak zauważają egzegeci<sup>97</sup>, nie tyle podkreśla wieczność Boga w sensie filozoficznym, ile raczej wyraża prawdę, iż jedynie Jahwe jest Panem historii. On istniał przed wszystkimi rzeczami i będzie na końcu wszystkiego. Ten sam Jahwe jest obecny także teraz, kiedy posyła Cyrusa, który realizuje Boży plan zbawienia i objawia Jego moc. Jahwe, nikt inny, jest Panem historii.

Iz 41, 21—29<sup>98</sup>. Jest to mowa przeciwko fałszywym bóstwom. Można ją podzielić na dwie zwrotki. W pierwszej, po charakterystycznym dla tego rodzaju literackiego wstępie (ww. 21. 22a), Jahwe zwraca się do bóstw i pyta o zdarzenia przeszłe i przyszłe: „*Oznajmijcie Nam przyszłe rzeczy, abyśmy poznali, czy jesteście bogami?*” (ww. 22b. 23a). Potem prosi: „*Zróbcie choć coś, czy dobrego, czy złego, żebyśmy to z podziwem wszyscy oglądali?*” (w. 23b). Bóstwa te nic nie mogą przewidzieć, nie mogą także niczego uczynić, są więc niczym: „*Otóż wy jesteście niczym i wasze dzieła są niczym; obrzydliwością jest ten, kto was wybiera?*” (w. 24).

Natomiast Jahwe, jak widzimy w drugiej zwrotce, przepowiada przyszłe zdarzenia historii: „*Kto objawił to z początku, żebyśmy wiedzieli?*” (w. 26a). On planuje i realizuje zapowiedzi: „*Wzbudziłem kogoś o północy i przyszedł, ze wschodu słońca wezwałem go po imieniu?*” (w. 25a). Wniosek jest jasny: „*Oto wszyscy oni są czczą uludą, dzieła ich nie istnieją, posągi ich to znikomość i pustka?*” (w. 29). Jak refren powtarza się na końcu każdej zwrotki stwierdzenie: inne bóstwa nie istnieją, są niczym, pustką. W tekście tym prorok w sposób negatywny dowodzi jedyności Jahwe i wyklucza możliwość istnienia innych bogów.

W innym tekście Deuteroizajasza w pozytywny sposób wykazuje, że istnieje tylko Jahwe (Iz 43, 9—13)<sup>99</sup>. Po zaproszeniu wszystkich narodów do udziału w zgromadzeniu (w. 9a) postawione zostaje pytanie: „*który z nich może to ogłosić i oznajmić nam minione rzeczy?*” (w. 9b). Ponieważ

<sup>97</sup> Np. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 56; K. Elliger, jw., 125—126.

<sup>98</sup> Egzegeci nie poddają w wątpliwość pochodzenie tego tekstu od Deuteroizajasza. Tylko niektórzy podważają pierwotny charakter wiersza Iz 41, 24b: por. np. B. Duhm, jw., 275; K. Marti, *Das Buch Jesaja*, Tübingen 1900, 283.

<sup>99</sup> Egzegeci różnie określają zakres tekstu tego fragmentu. Jedni uważają, że do mowy sądu należą wiersze Iz 43, 8—13; por. B. Duhm, jw., 289—291; K. Marti, jw., 295—297. Inni, np. P. Volz, jw., 38 i G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*. 3 Band. Kapitel 40—66, Zurich—Stuttgart 1964, 63 twierdzą, że wiersz Iz 43, 8 nie pasuje do obecnego kontekstu i powinien być złączony z Iz 42, 18—25. Są wreszcie i tacy, któ-

nikt tego uczynić nie może stąd wniosek: „*Boga utworzonego przede Mną nie było ani po Mnie nie będzie*” (w. 10b). Po czym następuje jeszcze mocniejsze stwierdzenie: „*Ja, Jahwe, tylko Ja istnieję i poza Mną nie ma żadnego zbawcy*” (w. 11). Podwójne użycie zaimka osobowego „JA” podkreśla myśl tu zawartą, podobnie jak umieszczanie tego wiersza w centrum fragmentu. Nie ma najmniejszej wątpliwości. Główną nauką tego tekstu jest wyakcentowana myśl: istnieje tylko Jahwe, On jest jedynym zbawicielem, inny bóg nie istnieje i istnieć nie może.

Popatrzmy jeszcze na niezwykle ważny tekst Księgi Deuteroizajasza<sup>100</sup>, tj. na fragment Iz 45, 20—25<sup>101</sup>. Po znanym nam już wstępie (ww. 20a. 21a) pada pytanie: „*Kto zapowiedział to już od dawna i od owej chwili objawił?*” (w. 21b). Po czym następuje stwierdzenie: „*Czyż nie ja jestem Jahwe a nie ma innego boga oprócz Mnie? Bóg sprawiedliwy i zbawiający nie istnieje poza Mną*” (w. 21c). Wreszcie spotykamy bardzo charakterystyczne zdanie: „*nawróćcie się do Mnie, by się zbawić, wszystkie krańce świata, bo Ja jestem Bogiem, i nikt inny!*” (w. 22). Także tu występuje bardzo wyraźnie wyżej wspomniana nauka: Jahwe jest jedynym Bogiem i jedynym Zbawicielem. Do niej dołącza prorok wezwanie skierowane do wszystkich ludzi, aby zwrócili się do Jahwe<sup>102</sup>.

---

rzy łączą wiersz ósmy z fragmentem poprzednim, tj. Iz 43, 1—7; por. A. Penna, jw., 443; P.B. Bonnard, jw., 138—141. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 102—103, chociaż nie bez wahania, jeszcze bardziej rozszerza zakres tej mowy. Autor uważa, że sięga ona od wiersza ósmego do piętnastego. Nie możemy wchodzić w szczegóły rozważania, robić dokładnej analizy literackiej. Bierzymy po prostu tekst najbardziej pewny, tj. Iz 43, 9—13 i szukamy w nim głównej myśli.

<sup>100</sup> P. Volz, jw., 74 nazywa ten fragment punktem szczytowym Starego Testamentu. A. Penna, jw., 469 powtarza za R. Levy, że Iz 45, 22 jest najważniejszym wierszem Księgi Pocieszenia. Dla P.E. Dion, *L'universalisme religieux dans les différentes couches rédactionnelles d'Isaïe*, 40—55, Bb 51 (1970) 161—182 mowa ta jest podstawowym tekstem w poszukiwaniu uniwersalistycznej idei proroctwa Deuteroizajasza.

<sup>101</sup> Trudno jest dokładnie określić zakres tego fragmentu. Niektórzy uważają, np. B. Duhm, jw., 311—314; K. Marti, jw., 312—313; S. Mowinckel, *Die Komposition des deuterojesajanischen Buches*, ZAW 49 (1931) 101; że należą do niego wiersze Iz 45, 17—25. T.K. Cheyne, jw., 421 zalicza do niego wiersze Iz 45, 18—24. Inni zaś wyłączają z niego dwa pierwsze wiersze; np. P. Volz, jw., 70—71; G. Fohrer, jw., 92—94. Wydaje się, że Iz 45, 20—25 stanowi mowę sądu. Pragniemy jednak zaznaczyć, za C. Westermannem i G. Fohrerem, iż wiersz 45, 20b może być dodatkiem późniejszym. Problem nie jest rozstrzygnięty, gdy chodzi o wiersze 45, 23—25, dlatego nie mogą być one pewną bazą dla wyciągania wniosków egzegetycznych.

<sup>102</sup> Na końcu „orzędzia zbawienia” znajduje się wezwanie: „*Wróć do mnie, ponieważ cię wybawiam*” (Iz 44, 22b). Także tu, na końcu mów sądu, występuje ta sama — chociaż wyrażona innym czasownikiem — myśl (Iz 45, 22). Wprawdzie czasownik jest inny, ale różnicę tę możemy zrozumieć i wytłumaczyć. W wierszu Iz 44, 22b występuje czasownik *šūb*, tu zaś *pānāh*. Być może, że prorok używając czasownika *šūb* pragnie wyrazić ideę powrotu Izraela do Jahwe, a więc tego ludu, który najpierw odwrócił się od Boga. Gdy zaś Deuteroizajasz zwraca się do ludów pogańskich, używa czasownika *pānāh* ponieważ nie ma tu mowy o powrocie, nawróceniu, lecz o pierwszym zwróceniu się do Jahwe.

Porównując omówione teksty z „orędziem zbawienia” zauważamy, że myśl główna obydwu rodzajów literackich jest taka sama: objawienie Jahwe, jedynego Boga i Pana historii; w obu grupach tekstów występuje także wezwanie do nawrócenia<sup>103</sup>.

## 2. Sąd Jahwe — Izrael

Do tego rodzaju literackiego egzegeci zaliczają trzy teksty Księgi Deuteroizajasza: 42, 18—25; 43, 22—28; 50, 1—3<sup>104</sup>. Ponieważ tekst trzeci znajduje się w drugiej części prorocstwa, która bezpośrednio nas nie interesuje, dlatego zajmiemy się dwoma pierwszymi.

Iz 42, 18—25 jest bardzo trudnym fragmentem. Nie widać w nim jasnej budowy, bez głębszej analizy literackiej nie możemy odpowiedzieć na wiele pytań, jakie powstają<sup>105</sup>. Ponieważ fragment nie jest tekstem podstawowym naszych badań, dlatego możemy pozostawić go i przejść do omówienia Iz 43, 22—28.

Budowa tego fragmentu jest stosunkowo prosta. Występują tu dwie zwrotki: Iz 43, 22—24a i 24b—28<sup>106</sup>. Prawdopodobnie prorok pragnął wyjaśnić przyczynę trudnej sytuacji, w jakiej znalazł się Izrael w czasie niewoli<sup>107</sup>. Może jest to odpowiedź na lamentację ludu, który myśląc o okresie poprzednim zaznacza: składaliśmy ofiary, daniny, kadzidło, a Ty nas nie ustrzegłeś od złego<sup>108</sup>. Na zarzuty te odpowiada Deuteroizajasz w pierwszej zwrotce: „nie wzywałeś Mnie, bo się Mną znudziliście, Izraelu” (w. 22); „Nie przyniosłeś Mi baranka na całopalenie ani Mnie nie uczciłeś krwawymi ofiarami” (w. 23a); „nie kupiłeś Mi wonnej trzciny za pieniądze, ani Mnie nie upoiłeś tłuszczem twoich ofiar” (w. 24a).

W drugiej zwrotce występuje jeszcze mocniejszy zarzut: „Raczej Mi przykrość zadałeś twoimi grzechami, występkami twoimi Mnie zameczasz”

<sup>103</sup> Być może, że rozrzucone w obecnym kontekście fragmenty tego samego rodzaju literackiego w stadium przedredakcyjnym stanowiły jeden tekst, na końcu którego znajdowało się wezwanie do nawrócenia.

<sup>104</sup> Por. C. Westermann, *Sprache und Struktur*, 141—144.

<sup>105</sup> Zacytujemy wypowiedzi tylko niektórych autorów. P.E. Bonnard, jw., 136—137; autor, który normalnie nie zwraca uwagi na trudności tekstu, w tym wypadku podaje dość interesujące uwagi: — zauważamy tu często zmianę osób; — w. 19b jest chyba powtórzeniem w. 19a; — w w. 20 jest użyty nietypowy czasownik *pqh*; — w w. 24 znajdujemy nieoczekiwane wyznaczenie „my zgrzeszyliśmy”. Inni egzegeci, poza licznymi poprawkami tekstu, kwestionują charakter pierwotny niektórych wierszy. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 90—94 uważa, że w. 21 i 24b zostały później dodane. G. Fohrer, jw., 57 umieszcza w nawiasie następujące wiersze: 10. 20. 21. 24 i 25.

<sup>106</sup> Niektórzy autorzy sądzą, że jeden z wierszy, tj. Iz 42, 25 lub Iz 42, 26 został później dodany; por. np. K. Marti, jw., 299; P. Volz, jw., 44; G. Fohrer, jw., 69; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 107—109.

<sup>107</sup> Por. K. Marti, jw., 298; P. Volz, jw., 44—46; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 107—108.

<sup>108</sup> Por. P.E. Bonnard, jw., 151.

(w. 24b)<sup>109</sup>. To jest sprawa nie tylko ostatnich dni, ale już pierwszy rodzic — prawdopodobnie mówi tu prorok o Jakubie — zgrzeszył: „Zgrzeszył twój pierwszy ojciec” (w. 27a). Grzeszyli także inni: „pośrednicy twoi wykroczyli przeciw Mnie” (w. 27b). Izrael zasłużył na karę: „Więc sporniewierałem książąt mego przybytku, obłożyłem klątwą Jakuba, Izraela [wydałem] na zniewagi” (w. 28). Prorok dowodzi, że Izrael zasłużył na karę i słusznie teraz cierpi. Bóg jednak nie jest mściwy, On przebacza: „Ja, właśnie Ja przekreślam twe przestępstwa i nie wspominam twych grzechów” (w. 25). Najpierw zapowiada odpuszczenie grzechów, a potem w „orędziu zbawienia” wyzwolenie z niewoli. Mimo grzechów Bóg miłuje swój naród, bo jest Bogiem wiernym obietnicom.

### B. Zapowiedź zbawienia

Przez długi okres czasu egzegeci zaliczali teksty te do „orędzia zbawienia”. Potem jednak dostrzeżono inną ich budowę, opisano ją i nadano im nazwę „zapowiedź zbawienia” (Heilsankündigung)<sup>110</sup>. Choć teksty należące do tego rodzaju literackiego rozrzucone są po całym Proroctwie Deuteroizajasza, my jednak zainteresujemy się tylko tymi, które znajdują się w pierwszej części, tj. Iz 41, 17—20; 42, 14—17; 43, 16—21; 45, 14—17.

Iz 41, 17—20. Forma pierwotna tekstu nie została zniekształcona, dlatego bez trudności możemy zauważyć wszystkie elementy tego rodzaju literackiego<sup>111</sup>. Po omówieniu trudnej sytuacji, w jakiej znajduje się Izrael (w. 17a) następuje zapewnienie: „Ja, Jahwe, wysłucham ich, nie opuszczę ich Ja, Bóg Izraela” (w. 17b). W następnych wierszach jest opis w jaki sposób Jahwe przygotuje drogę dla powracających Izraelitów; pustynia stanie się jakby pojezierzem, wyschnięta ziemia zamieniona na wodotryski (w. 18), obfitość wody wyda bujną roślinność (w. 19). Prorok zauważa, że zamiana ta będzie dziełem Jahwe: „ręka Jahwe to uczyniła” (w. 20b). Podkreśla także cel tej działalności: „ażeby widzieli i poznali, że Święty Izraela tego dokonał” (w. 20). Także w tym tekście spotykamy już tyle razy podkreślaną przez nas myśl: objawienie się Jahwe w historii.

<sup>109</sup> Iz 43, 24b jest trudny do zinterpretowania. Czy to jest możliwe, że Jahwe, Pan całego świata, w pewien sposób, został poddany grzechowi? C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 107—108, łączy ten wiersz z Pieśniami o Słudze Jahwe. Z połączenia tego wynika, że prorok mówi nie tylko o Bogu transcendentnym, ale także o Słudze Jahwe, który cierpi za grzechy innych.

<sup>110</sup> C. Westermann odkrył i opisał ten rodzaj literacki. Nazwał go Heilsankündigung w odróżnieniu od „orędzia zbawienia” (Heilsorakel). Opis struktury tych tekstów i różnice jakie istnieją między nimi i „orędziem zbawienia” podaje autor między innymi w artykule: *Sprache und Struktur*, 120—124.

<sup>111</sup> Nikt z egzegetów nie znalazł w tym fragmencie wierszy później dołączonych.

Podobną budowę ma fragment Iz 42, 14—17<sup>112</sup>. Na początku mamy opis trudnej sytuacji i przedłużającego się milczenia Jahwe (w. 14a). Taką sytuacją długo trwać nie będzie, Bóg energicznie wkroczy: „*teraz jakby rodząca zakrzyknę, dyszeć będę z gniewu, zabraknie mi tchu*” (w. 14b). Potem widzimy opis cudownej przemiany natury: „*przemienię rzeki na stawy, a jeziora osuszę*” (w. 15b); „*ciemności zamienię przed nimi w światło, a wyboiste miejsca w równinę*” (w. 16b). Na końcu prorok ukazuje cel tej działalności: „*Wstecz się obróca z wielkim zawstydzieniem ci, którzy w bożkach pokładają ufność, którzy mówią ulanym posągom: jesteście bogami naszymi*” (w. 17). Izrael więc powinien poznać, że tylko Jahwe jest wybawicielem, nie może podkładać ufności w bożkach, które nic uczynić nie potrafią.

Nie łatwo jest odkryć znaną nam już budowę w tekście Iz 43, 16—21<sup>113</sup>. Celem naszym nie jest rekonstrukcja tekstu, ale wydobyć jego treści. Na początku prorok przypomina ważną i wymowną w tym historycznym momencie tradycję: wyjście Izraela z Egiptu (ww. 16—17); podkreśla, że autorem tego wydarzenia był Jahwe. W obecnej sytuacji Bóg przygotowuje i stwarza rzeczy nowe: „*Oto Ja dokonuję rzeczy nowej: pojawia się właśnie*” (w. 19a). Potem podaje opis cudownej przemiany natury i cel działalności: „*aby napoić swój lud wybrany*” (w. 20b). Izrael powinien to odczytać i oddać chwałę Bogu: „*lud ten, który Sobie utworzyłem, opowiadać będzie moją chwałę*” (w. 21).

Do omówienia pozostał jeszcze tekst Iz 45, 14—17. Wydaje się, że jest to konglomerat wierszy różnego pochodzenia. Bez dokładnej analizy nie odpowiemy na wiele problemów, które dyskutowane są przez autorów, nie wydobędziemy także treści w nim zawartej<sup>114</sup>. Rezygnujemy więc z interpretacji tego tekstu.

W tekstach wyżej wymienionych Deuteroizajasz przedstawia Jahwe jako autora nowych zdarzeń, które już się ukazują. Bóg wyprowadzi na-

<sup>112</sup> Niektórzy autorzy włączają do tego fragmentu także poprzedzający go hymn eschatologiczny, tj. Iz 42, 10—13; por. np. S. Mowinckel, jw., 96; P. Volz, jw., 28—31; G. Fohrer, jw., 53—56. My jednak nie przyjmujemy tej hipotezy. Bardziej interesujące są uwagi C. Westermanna, *Das Buch Jesaja*, 87—89. Autor zaznacza, że wiersze Iz 42, 14—16 zawierają jeden temat: powrót Izraela do ojczyzny. Natomiast wiersz Iz 42, 17 podaje inną myśl. Także słownictwo ostatniego wiersza wskazuje, że pierwotnie należał on do innego kontekstu. Forma jego podobna jest do następujących fragmentów: Iz 40, 19—20; 41, 6—7; 44, 9—20; 45, 16—17. 20b; 46, 5—8.

<sup>113</sup> Nie znajdujemy tu opisu trudnej sytuacji Izraela. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 106 uważa, że wiersz Iz 43, 21 jest punktem szczytowym fragmentu. Natomiast B. Duhm, jw., 293, a za nim K. Marti, jw., 298 twierdzą, że Iz 43, 20b—21 jest późniejszym dodatkiem.

<sup>114</sup> Jako wprowadzenie do problematyki tego tekstu podam kilka spostrzeżeń C. Westermanna, które umieszcza na stronach 137—139 cytowanej książki. Ze względu na styl i słownictwo autor dzieli ten fragment na trzy części: Iz 45, 14; Iz 45, 15 i Iz 45, 16—17. Wiersz 14 nie pasuje do kontekstu Księgi Deuteroizajasza, natomiast łączy się z Iz 60, 3—14. Wiersz 15 zaś nie ma łączności z kontekstem bezpośrednim, ale jest związany w jakiś sposób z Iz 44, 24—45, 7. Natomiast wiersze 16

ród wybrany z niewoli i przeprowadzi go przez pustynię. W ten sposób objawi się jako jedyny Bóg i jedyny Zbawca Izraela.

### C. Inne teksty pierwszej części Księgi Deuteroizajasza

Zostały nieomówione jeszcze niektóre wiersze<sup>115</sup> pierwszej części Księgi Pocieszenia i kilka 'większych fragmentów tekstu<sup>116</sup>. Pierwszym z nich, biorąc pod uwagę tekst masoracki, jest Iz 42, 1—9, jeden z bardzo żywo dyskutowanych fragmentów prorocstwa<sup>117</sup>. Dyskusje dotyczą między innymi jednolitości tekstu. Egzegeci, prawie jednomyślnie, stwierdzają, że nie wszystkie wiersze należą do tego samego rodzaju literackiego. Rozwiązania jednak są bardzo różne. Wielu przyjmuje, iż Iz 42, 1—7 stanowi Pieśń o Słudze Jahwe, reszta zaś należy do innej grupy tekstów<sup>118</sup>. Więcej jednak autorów rozróżnia tu wyraźnie dwie warstwy tekstu, tj. Iz 42, 1—4 i Iz 42, 5—9; która część została napisana najpierw, zdania są podzielone<sup>119</sup>. Ponieważ chronologia tekstu nie interesuje nas bezpośrednio, dlatego zajmiemy się głównie drugą częścią (ww. 5—9), która pod względem treści i formy łączy się z „orędziem zbawienia”<sup>120</sup>.

Już na początku napotykamy trudność, kto został wezwany przez Jahwe i o kim mówi prorok w wierszu 6? Patrząc na obecny kontekst można przypuszczać, że mowa tu o Słudze Jahwe, lub o Izraelu, albo też o Cyrusie. Ponieważ obie części tekstu nie pochodzą od tego samego autora, musimy wykluczyć pierwszą możliwość<sup>121</sup>. Mogą być rozważane dwie po-

---

i 17 należy łączyć z tymi fragmentami, które uważane są powszechnie za późniejsze dodatki, tj. Iz 40, 19—20; 41, 6—7; 44, 9—20; 45, 16—17. 20b; 46, 5—8. Na podstawie tych uwag widać wyraźnie, iż fragment Iz 45, 14—17 nie może być uważany za zwartą jednostkę literacką; utopią było by dopatrywanie się tu jakiegoś rodzaju literackiego i poszukiwanie jego formy.

<sup>115</sup> Ponieważ hymny eschatologiczne składają się najczęściej z jednego lub dwu wierszy, nas zaś interesuje budowa i rodzaj literacki tekstów bardziej złożonych, dlatego nie zatrzymujemy się dłużej nad wspomnianymi hymnami, czyli nad tekstami: Iz 42, 10—13; 44, 23; 45, 8; 48, 20—21.

<sup>116</sup> Iz 42, 1—9; 44, 24—45, 13; rozdział 48.

<sup>117</sup> Część tego fragmentu wraz z Iz 49, 1—6. 7—12; 50, 4—9; 52, 13—53, 12 należy do Pieśni o Słudze Jahwe, to znaczy do tych tekstów, które są przedmiotem długich i jeszcze trwających dyskusji. Stan zagadnienia i obszerną, chociaż nie zawierającą nowych pozycji, bibliografię znaleźć można między innymi w dziele Ch. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study*, London 1948.

<sup>118</sup> Por. np. J. Fischer, *Das Duch Isaias*. II Teil: Kapitel 40—66, Bonn 1939, 8; J. Ziegler, *Isaias*, Würzburg 1948, 9; A. Penna, jw., 428—433; G. Fohrer, jw., 47—52; H. Lubczyk, jw., 63—65.

<sup>119</sup> K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja* (BWANT 63), Stuttgart 1933, 62 twierdzi, że wiersze 1—4 zostały włączone przez Tritoizajasza. P. E. Dion, *L'universalisme religieux*, 162—163 opowiada się za innym porządkiem. Według niego Iz 42, 1—4 należy do drugiej warstwy Księgi Pocieszenia, natomiast Iz 42, 5—9 do czwartej pochodzącej być może od tego autora, który zredagował rozdziały 60—62 Księgi Izajasza.

<sup>120</sup> Na początku jest formuła „tak mówi Jahwe”, po niej imiesłowcy, następnie wyrażenie samookreślenia Jahwe, potem orzeczenie w czasie perfectum, wreszcie czasowniki w imperfectum i na końcu cel do którego zmierza autor.

<sup>121</sup> Por. Ch. R. North, jw., 134.

zostałe: Izrael lub Cyrus. Obie hipotezy mają wielu zwolenników, po jednej i po drugiej stronie stoją znane nazwiska<sup>122</sup>. Kryteria zewnętrzne nie rozstrzygają problemu, będziemy szukali odpowiedzi w tekście.

Widać wyraźnie, że Iz 42, 8 ma charakter zakończeniowy, zaś Iz 42, 9 pod względem treści i formy przypomina teksty o sędzie Jahwe<sup>123</sup>. Głównie należy podkreślić terminologię tego wiersza<sup>124</sup>. Uważamy, że należy go łączyć z poprzednim fragmentem, tj. Iz 41, 21—29.

Jednostkę literacką tworzą wiersze Iz 42, 5—8<sup>125</sup>. W tekście tym widzimy wstęp (w. 5), część główną (ww. 6—7) i zakończenie (w. 8). We wstępie mamy wiele dobrze nam znanych słów, które często powtarzają się w Księdze Pocieszenia<sup>126</sup>. Oprócz tego dostrzegamy tu inne, charakterystyczne czasowniki, np. imiesłów czasownika *raqaʿ* „rozciągnąć” (Iz 44, 24) i imiesłów czasownika *uʿeʿeʿu* „rozszerzyć, rozprzestrzenić” (por. Iz 44, 24; 51, 13). Widać wyraźną łączność naszego wiersza z Iz 44, 24, który jest wstępem do tekstu mówiącego o Cyrusie. Dokładniejsza obserwacja dowodzi, że forma tych dwóch wstępów jest bardzo podobna: na początku występuje wyrażenie „tak mówi Jahwe”, potem imiesłowy czasowników mało używanych przez proroka „rozprzestrzenić” i „rozłożyć”. Podobieństwo to nie może być dziełem przypadku.

Nie wszystkie terminy części głównej są jednakowo dla nas ważne. Niektóre należą do słów często używanych przez Deuteroizajasza<sup>127</sup>. Są jednak takie, które naświetlają nasz tekst, np. *qara* „wołać”, „wzywać” występuje w tych tekstach, w których mowa o wezwaniu Cyrusa (Iz 41, 2. 25; 45. 3. 4; 46, 11; 48, 15). Formę hifil czasownika *hazaq* „wziąć” spotykamy drugi raz w Iz 45, 1, to znaczy w tekście, w którym Cyrus wymieniony jest

<sup>122</sup> Ch.R. North, jw., 133 wymienia autorów, którzy uważają, iż tekst odnosi się do Cyrusa. Są to Haller, Mowinckel, H. Schmidt i Barnes. Sam jednak autor opowiada się za innym rozwiązaniem; jest przekonany, że tekst mówi o Izraelu. Tę hipotezę przyjmują także: K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis*, 71; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 83; P.E. Dion, *Les chants du Serviteur de Yehweh et quelques passages apparentes d'Is 40—55*, Bib 51 (1970) 28—31.

<sup>123</sup> W wierszu Iz 42, 9 argumentacja opiera się na zdarzeniach historycznych, zresztą podobnie jak i we fragmencie Iz 41, 21—29 i 43, 9—13.

<sup>124</sup> Tu i tam powtarzają się często charakterystyczne czasowniki, np. forma hifil czasownika *ngd* „zwiastować” (Iz 41, 22. 23. 26a. b) i *šamac* „doprowadzić do poznania” (Iz 41, 22; 43, 9; 45, 21).

<sup>125</sup> Określamy tu tylko zakres tekstu pierwotnego. Nie wyklucza to możliwości późniejszego włączenia niektórych słów do tekstu wcześniej skomponowanego.

<sup>126</sup> Np. imiesłów czasownika „stworzyć”, formuła „tak mówi Jahwe”, rzeczowniki: „niebiosa” (Iz 40, 22; 44, 23; 45, 8. 12. 18; 48, 13), „ziemia” (Iz 40, 12. 21. 22. 23. 24. 28; 41, 5. 9; 42, 4. 10; 43, 6; 44, 24; 45, 8. 12. 18. 19. 22; 48, 13, 20), „naród” (Iz 40, 1. 7, 42, 6, 22; 43, 8. 20. 21; 44, 7; 49, 8).

<sup>127</sup> Np. rzeczowniki: *gôyim* „ludy” (Iz 40, 15; 41, 2; 42, 6; 45, 1), *sedeq* „Sprawiedliwość” (Iz 41, 2; 45, 9. 19; por. także Iz 41, 10; 42, 21; 45, 13), *kaḇôd* „chwała” (Iz 42, 12; por. Iz 40, 5; 42, 8; 43, 7; 48, 11). Natomiast rzeczownik *berit* „przymierze” występuje raczej w drugiej części Proroctwa Deuteroizajasza (Iz 54, 10; 55, 3; por. Iz 61, 8; ale także Iz 42, 6; 49, 8).

po imieniu. Dwa rzeczowniki 'ör „światło” i hōšek „ciemność” występują także we wspomnianym przed chwilą tekście (Iz 45, 3. 7)<sup>128</sup>.

Wezwany ma otworzyć oczy „ślepy” i wyzwolić z więzienia zatrzymanych (Iz 42, 7). Z innych tekstów proroctwa dowiadujemy się, że Deuteroizajasz ślepyimi nazywa właśnie Izraelitów (Iz 42, 16. 18. 19). Więc nie Izrael ma otwierać oczy innym, ale jego oczy powinny być otworzone. Uczyni to wezwany przez Jahwe Cyrus, król perski.

Przyjmujemy hipotezę, że Deuteroizajasz mówi w tym wierszu o Cyrusie. Jeżeli tak, to treść fragmentu będzie następująca: przeżywając klęskę narodową, po pewnym okresie wpływów kulturalno-religijnych Babilonii, Izrael częściowo zapomniał o Jahwe i składał ofiary bóstwom babilońskim. Gdy ukazał się Cyrus, sytuacja stała się jeszcze bardziej niebezpieczna. Jeżeli zwycięża król perski, jego bóstwa są mocniejsze, wydawać się mogło, że właśnie one są prawdziwe. Prawdopodobnie Deuteroizajasz chciał odpowiedzieć na te i podobne im pytania. We wstępie przedstawia Jahwe, Boga uniwersalnego, Pana historii, który stworzył absolutnie wszystko. Od Niego pochodzi wszechświat i to wszystko co go wypełnia, On jest jedynym sprawcą życia ludzi (w. 5). Jahwe, Pan całego wszechświata, wezwał Cyrusa, udzielił mu mocy i przez niego pragnie zawrzeć przymierze z ludem. Działalność Cyrusa ma otworzyć oczy Izraela. Naród wybrany powinien poznać, że to Jahwe wyprowadzi go z niewoli, z więzienia i ciemności (ww. 6—7). Na płaszczyźnie historycznej dokonuje tego Cyrus, jest on jednak tylko narzędziem w „rękach” Jahwe, Boga wszechświata. Imię prawdziwego Boga jest Jahwe, Jemu należy się chwała i cześć, której nie można oddawać innym bóstwom.

Także w tym tekście ukazany jest Jahwe jako jedyny Pan historii, oprócz którego nie ma i nie może być innych bogów. Jeszcze wyraźniej myśl ta występuje we fragmencie Iz 44, 24—45, 7. Bez większych zastrzeżeń przyjmuje się, że tekst ten omawia działalność Cyrusa<sup>129</sup>. Nie jest natomiast jasna budowa fragmentu i łączność obydwu części<sup>130</sup>. Nie będzie-

<sup>128</sup> Wyrażenie „ciemności” występuje także w Iz 47, 5, ale tu ma inną konstrukcję.

<sup>129</sup> Stwierdzenie to nie było przez wszystkich przyjmowane bez zastrzeżeń. Już św. Hieronim zaznacza, że wielu w starożytności czytało Iz 45, 1: „mówi Pan do mojego Pana”. W czasach nowożytnych niektórzy (np. Kaminka, Torrey, Kissane, Simon) nie przyjmują, iż tekst mówi o Cyrusie. Uważają bowiem, że imię Cyrus zostało później dodane. W ostatnich latach zauważa się tendencje zmierzające w przeciwnym kierunku. Nie tylko podkreśla się autentyczność imienia Cyrusa w tych wierszach, ale że coraz więcej tekstów odnosi się do tego wodza. Wprowadzenie w tę problematykę można znaleźć w komentarzu A. Penna, jw., 489—492.

<sup>130</sup> C. Westermann, *Sprache und Struktur*, 144 omawia opinie poszczególnych autorów. Jedni (Haller, Elliger) nie wypowiadają się jasno o jedności obydwu części; inni (Duhm, Volz) łączą obydwa fragmenty; niektórzy (Begrich, von Waldow, Jenni) wyraźnie dzielą tekst na dwie części: Iz 44, 24—28 i Iz 45, 1—7 i uważają, że pierwsza należy do tzw. dysput, druga zaś stanowi orakulum królewskie. Wspomniany autor przekonany jest, że Iz 45, 1—4 jest bardzo ważnym tekstem i dlatego ma uroczysty wstęp Iz 44, 24—28.

my wchodzić w szczegóły dyskusji, przyjmując, iż jest to jeden tekst złożony z dwóch rodzajów literackich: oprawę stanowi hymn (44, 24—28; 45, 5—7)<sup>131</sup>, wewnątrz zaś jest orakulum królewskie (45, 1—4)<sup>132</sup>. Pierwszą część hymnu uważamy za uroczysty wstęp (44, 24—28)<sup>133</sup>. Prorok przedstawia tu Jahwe, stwórcę wszystkiego, jako tego, który rozpościera niebo i ziemię (w. 24b), ukazuje głupotę wieszczów, a wiedzę mędrców czyni głupstwem (w. 25), spełnia radę swoich wysłanników (w. 26a) i zapowiada, iż Jeruzalem i świątynia zostaną odbudowane (ww. 26b. 28b). Wszystkie zamiary Boga spełnia Cyrus (w. 28a).

Po uroczystym wstępie następuje orakulum królewskie (45, 1—4). Jahwe zwraca się bezpośrednio do „pomazańca Cyrusa” i wyjaśnia skąd pochodzi jego moc<sup>134</sup>. To Jahwe ujął go za rękę, otwiera przed nim podwoje, poprzedza go i wygładza nierówności. Bóg skruszy miedziane podwoje i połamie żelazne zawory (ww. 1—2), pokaże mu ukryte skarby, bogactwa głęboko schowane (w. 3a). Cyrus powinien rozpoznać Jahwe: „*ażebyś wiedział, że Ja jestem Jahwe, który cię wołam po imieniu, Bóg Izraela*” (w. 3b). W drugiej części hymnu Jahwe wyjaśnia przyczynę powołania Cyrusa i jego działalności: „*z powodu sługi mego Jakuba... nazwałem ciebie twoim imieniem... chociaż mnie nie znałeś*” (w. 4). Po czym następuje mocne stwierdzenie: „*Ja jestem Jahwe i nie ma innego. Poza mną nie ma boga*” (w. 5a). Jahwe powinien być rozpoznany jako jedyny Pan całego świata: „*aby wiadano od wschodu słońca aż do zachodu, że beze Mnie nie ma niczego. Ja jestem Jahwe, i nie ma innego*” (w. 6). On jest jedyny i stwarza wszystko: „*Ja tworzę światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę. Ja Jahwe, czynię to wszystko*” (w. 7).

Jahwe jest prawdziwym Bogiem, prócz Niego nie ma boga, On jest jedynym Panem historii. Cyrus w Jego imieniu działa na korzyść narodu

<sup>131</sup> Hymny takie nie występują często w Biblii. Były jednak bardzo rozpowszechnione w kręgu kultury Starożytnego Wschodu. Wiele wiadomości o tym rodzaju literackim, o jego charakterystyce i ewentualnym wpływie na prorocstwo Deuteroizajasza zobacz artykuł H.M. Dion, *Le genre littéraire sumerien de l'„hymne a soi-meme” et quelques passages du Deutero-Isaïe*, RB 74 (1967) 215—234.

<sup>132</sup> Także ten rodzaj znany był na Starożytnym Wschodzie, ślady jego znajdujemy w Biblii (zob. zwłaszcza Ps 2 i 110). Chociaż egzegeci podkreślają podobieństwo naszego tekstu do znanego fragmentu, tzw. „Cylindra Cyrusa” (ANET, 315—316), równocześnie jednak nie przyjmują bezpośredniej zależności. „Cylinder Cyrusa”, według tych autorów, został napisany prawdopodobnie w r. 538, a więc później niż tekst Księgi Deuteroizajasza. Por. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 128—129; P.E. Bonnard, jw., 171 i K. Gallig, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen 1950, 70—72.

<sup>133</sup> Por. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 126.

<sup>134</sup> Ze względu na charakter tego artykułu nie możemy zatrzymać się dłużej nad dyskutowanymi przez autorów zagadnieniami związanymi z tym tekstem, jak np. nad wyrażeniem „Cyrus namaszczony przez Jahwe”, lub też nad problemem nawrócenia króla Persji (w. 3b).

wybranego<sup>135</sup>. Jahwe więc powinien być rozpoznany od wschodu słońca aż do zachodu, czyli na całym świecie. Treść tego fragmentu jak i jego słownictwo przypominają „orędzie zbawienia”<sup>136</sup>.

Pozostałe fragmenty pierwszej części Księgi Pocieszenia niewiele wnoszą do interpretacji „orędzie zbawienia” (np. Iz 45, 9—13)<sup>137</sup>, inne zaś są tak złożone, że bez uprzedniego rozwiązania wielu problemów, nie możemy wydobyć ich posłannictwa (np. Iz 48, 1—11)<sup>138</sup>. Krótko omówimy więc jeden fragment, którego treść nas interesuje, tj. Iz 48, 12—16<sup>139</sup>.

Wielu egzegetów uważa, że Iz 48, 12—16 tworzy jednolity tekst<sup>140</sup>. Po zaproszeniu do słuchania następuje stwierdzenie: „*Ja sam, Ja jestem pierwszy i Ja również ostatni*” (w. 12b), po czym podkreśla prorok moc stwórczą Jahwe: „*Moja to ręka założyła ziemię, i moja prawica rozciągnę-*

<sup>135</sup> Działalność Cyrusa omawia między innymi P. Auvray, *Cyrus instrument du Dieu unique. Isaïe 45, 1—8*, BVC 50 (1963) 17—23.

<sup>136</sup> Na początku jest formuła „tak mówi Jahwe”, potem dwa imiesłowy z sufiksami drugiej osoby liczby pojedynczej. Konstrukcja ta przypomina zdania wstępne do „orędzia zbawienia”; co więcej, jest to jakby powtórzenie wstępu Iz 44, 2. W środku tekstu, jak się zdaje, jest formuła samoobjawienia Jahwe, która także w tym tekście jest motywacją. Znajdujemy tu także znane nam wyrażenie „mój sługa Jakub” i „poza mną nie ma boga”. Powtarzają się często charakterystyczne czasowniki: „stworzyć”, „ukształtować”, „uczynić”, „wykupić”. Można także powiedzieć, że jego budowa podobna jest do tekstów przez nas opracowanych. Jahwe zwraca się bezpośrednio do Izraela (Iz 44, 24a), w drugiej części widzimy czasowniki w imperfectum (Iz 45, 2), po nich motywację „ażebyś wiedział, że Ja jestem Jahwe” (Iz 45, 3b), potem stwierdzenie uroczyste o istnieniu jedynego Boga (Iz 45, 5a), wreszcie cel: „Aby wiadano od wschodu słońca aż do zachodu, że beze Mnie nie ma niczego” (Iz 45, 6). Są także różnice, ale one mogą być wyjaśnione tym, że jest to inny rodzaj literacki, dlatego może mieć nieco inną formę tekstu i trochę zmienione słownictwo.

<sup>137</sup> Np. B. Duhm, jw., 308—310; K. Marti, jw., 310—311, uważają, że wiersze Iz 45, 10. 13b są późniejszymi dodatkami. K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis*, 179—183 uważa, że od Tritoizajasza pochodzą następujące wiersze: Iz 45, 9—10. 13b.

<sup>138</sup> Nie możemy przyjąć bez zastrzeżeń wypowiedzi P. E. Bonnarda, jw., 202, który tak komentuje nasz tekst: „Bref, il se peut que tel ou tel verset ait été surcharge, mais nous laisserons au Second Isaïe l'ensemble de ces oracles: même si leur présentation ressemble plus à une mosaïque qu'à une fresque d'une seule venue, il faut convenir que la mosaïque est bien faite, et que les différentes pièces en sont soigneusement agrafées”. Nie przekonuje nas także wypowiedź C. Westermanna, *Sprache und Struktur*, 151—156; por. także *Das Buch Jesaja*, 158—162. Autor ten uważa, że po wyeliminowaniu tekstu późniejszego (Iz 45, 5—8; 48, 4. 5b. 8b—10) trzy fragmenty Księgi Pocieszenia, tj. Iz 46; Iz 48, 1—11 i Iz 48, 12—16 będą miały taką samą budowę: — zaproszenie do słuchania (Iz 46, 3—4; Iz 48, 1—2; Iz 48, 12); — Jahwe zapowiada i wykonuje zdarzenia (Iz 46, 9—10; Iz 48, 3. 5a. 7; Iz 48, 12b—14a); — wezwanie Cyrusa (Iz 46, 11a; Iz 48, 6; Iz 48, 14 n); Wydaje się jednak, że podobieństwo nie jest przekonujące, a słownictwo dość zróżnicowane.

<sup>139</sup> Iz 48, 20—21 należy do hymnu, a więc do tego rodzaju tekstów, które nas tu bezpośrednio nie interesują. Wiersz Iz 48, 22 jest powtórzeniem Iz 57, 21 i nie pasuje do obecnego kontekstu. Pochodzenie zaś od Deuteroizajasza wierszy Iz 48, 17—19 nie jest oczywiste i pewne. Por. opinie takich autorów, jak np. B. Duhm, jw., 329—333; T.K. Cheyne, jw., 50; K. Marti, jw., 325; K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, 215. Jako tekst pewny pozostaje więc tylko fragment Iz 48, 12—16.

<sup>140</sup> Niektórzy egzegeci (np. B. Duhm, T.K. Cheyne, K. Elliger) uważają, że wiersz Iz 48, 16b jest późniejszym dodatkiem.

ła niebo” (w. 13a). Następne wiersze mają formę mowy sądowej. Po zaproszeniu do zgromadzenia wspomniany jest Cyrus, który realizuje plan Jahwe (w. 14b); do tego bowiem wezwał go Jahwe: „*To Ja, mówiłem i Ja go powołałem; przywiodłem go i poszczęściłem jego drodze*” (w. 15). Także tu Deuteroizajasz podkreśla, że autorem zdarzeń, które się obecnie stają, jest Jahwe, Stworzyciel wszystkiego. On zdarzenia te zapowiedział a teraz realizuje.

Z krótkiego omówienia fragmentów wynika, że „*orędzie zbawienia*” w pewnym stopniu powiązane jest literacko z rozdziałami 41—45 i 48 Księgi Izajasza. Temat główny „*orędzia*” znajduje się w centrum zainteresowania proroka. Deuteroizajasz wyraża go w różny sposób i w różnych rodzajach literackich. Występuje on w mowach sądu (Iz 41, 1—4; 41, 21—29; 43, 9—15; 45, 20—25), w zapowiedziach zbawienia (Iz 41, 17—20; 43, 16—21), a zwłaszcza w tekstach, gdzie mowa jest o działalności Cyrusa (Iz 42, 5—8; 44, 24; 45, 7). Wydaje się, że znaleźliśmy *Leitmotiv* najstarszej warstwy pierwszej części Księgi Pocieszenia. Temat ten jest jakby nicią łączącą wszystkie rodzaje literackie najstarszej warstwy Księgi Deuteroizajasza.

## V. ETAPY REDAKCJI TEKSTU

Porównanie „*orędzia zbawienia*” z innymi tekstami pierwszej części Księgi Pocieszenia wykazało, że najstarsza warstwa rozdziałów Iz 41—45. 48, do której należą także nasze teksty, pochodzi od jednego autora. Rodzi się jednak pytanie, czy Deuteroizajasz sam w całości napisał tekst „*orędzia*”, czy też może wykorzystał wcześniej istniejące zapiski, wzory lub ustną tradycję?

Po ukazaniu się wyżej omówionych artykułów R. Kiliana i P. Merendino nie możemy przyjąć hipotezy J. Begricha bez zastrzeżeń. Autor ten na końcu artykułu zaznacza, że Deuteroizajasz przejął model „*orędzia*” z kultu, gdyż pobożność jego była ściśle złączona z Psalmami i kultem. Pytamy więc, czy analiza tekstów Iz 41—45. 48 potwierdza to przypuszczenie? Faktycznie znajdujemy tu fragmenty, zwane przez C. Westermanna Hymnami eschatologicznymi (Iz 40, 9—11; 42, 10—13; 44, 23; 45, 8; 48, 20—21), których forma i treść przypominają pewne fragmenty Psalmów. Przypatrując się jednak bliżej terminologii tych wierszy dochodzimy do przekonania, że nie mogą być wzięte jako teksty reprezentacyjne dla stylu naszego proroka. Najprawdopodobniej fragmenty te nie pochodzą od Deuteroizajasza, lecz zostały włączone do zredagowanego tekstu później. Dodać także trzeba i to, że Psalmi cytowane przez J. Begricha zostały skomponowane najprawdopodobniej po niewoli babilońskiej, a więc nie mogły

być natchnieniem dla naszego proroka. Nie możemy więc przyjąć opinii J. Begricha; odpowiedzi na postawione pytanie musimy szukać gdzie indziej.

Deuteroizajasz często podkreśla działanie Jahwe w historii. Zdarzenia historii prorok interpretuje jako działanie Boga. Największym wydarzeniem jest ukazanie się Cyrusa. Prorok pyta: „*Kto wzbudził ze Wschodu tego... kto mu poddaje narody*” (Iz 41, 2). Nieco niżej powtarza pytanie: „*Kto zdziałał to i uczynił?*” (Iz 41, 4a). I odpowiada: „*Ja, Jahwe, jestem pierwszy, z ostatnimi również Ja będę*” (Iz 41, 4b). W tekstach, w których mówi o Cyrusie, kilka razy podkreśla, że ukazanie się króla Persji jest dziełem Jahwe, który wezwał tego wodza i udzielił mu mocy do działania (Iz 41, 2. 25; 42, 6; 45, 3. 4; 46, 11; 48, 15). Deuteroizajasz przypomina, że Bóg nadal istnieje i działa. Prorok podkreśla także związek teraźniejszości z przeszłością. W tym celu między innymi używa tradycyjnych i znanych w historii Izraela formuł. Wystarczy zacytować tylko niektóre wyrażenia „*orędzia*”.

Już we wstępie do pierwszego tekstu znajdujemy charakterystyczne i interesujące wyrażenie „*mój sługa*” i „*potomek Abrahama*”. Rzeczownik ebebd „*sługa, pracownik, administrator*” pochodzi od czasownika ebad „*służyć*”, „*pracować*”. Rzeczownik ten określa osobę, która przedłuża działalność pana, posiada ten sam autorytet i poważanie, jest jego reprezentantem (Rdz 24, 34. 52. 59). W Biblii wszystkie znane postacie jak Abraham, Izaak, Jakub, Dawid, królowie, prorocy a zwłaszcza Mojżesz, nazywane są sługami<sup>141</sup>. Teraz imieniem tym określony jest rozproszony w niewoli lud Izraela.

Izrael nazwany jest „*potomkiem Abrahama*”. Rzeczownik zerae „*pokolenie*”, „*nasienie*” występuje często w Biblii. Wspomnijmy tylko dwa teksty. Jahwe objawia się Abrahamowi i mówi: „*Twojemu potomstwu daję tę własne ziemię*” (Rdz 12, 6). A tak zwraca się do Izaaka: „*Ja jestem Bogiem twego Ojca, Abrahama. Nie lękaj się, bo Ja będę z sobą. I będę ci błogosławił, rozmnażając twoje potomstwo przez wzgląd na Abrahama, który Mi służył*” (Rdz 26, 24). Tekst ten jest bardzo podobny do „*orędzia zbawienia*”. Występuje tu formuła „*nie lękaj się*” i wyrażenie „*ja jestem z tobą*”. Treść jego jest wymowna, a przypomnienie w tym okresie pouczające. Ze względu na Abrahama już tyle razy Bóg błogosławił Izraelowi, błogosławi także teraz, bo Izrael jest potomstwem Patriarchy. Obietnice dane Patriarchom są nadal aktualne.

Popatrzmy na inną formułę, tj.: „*Ja jestem z tobą*”. Ponieważ często

<sup>141</sup> Por. W. Zimmerli *Pais theou TWNT*, V, 654—677; H.M. Orliński, *The So-called „Servant of the Lord” and „Suffering Servant” in Second Isaiah* (Suppl. VT 14) Leiden 1967, 3—133.

pojawia się ona w Biblii, została już omówiona przez licznych autorów<sup>142</sup> Jak widać z ich opracowań, wspomniane wyrażenie często występuje w księgach historycznych (Rdz, Joz, Sam, Krn) i w Księdze Jeremiasza. Natomiast nie spotykamy go w literaturze mądrościowej. W Księdze Rodzaju nie znajdujemy go w jedenastu pierwszych rozdziałach, ale występuje już w tradycji Patriarchów i w opowiadaniu o Józefie. W tradycji Patriarchów znajduje się głównie w błogosławieństwach i obietnicach<sup>143</sup> Po przeanalizowaniu wszystkich tekstów egzegeci wyciągają następujące wnioski:

- w najstarszych tekstach Bóg kieruje to oświadczenie do jednostek i to w kontekście pielgrzymowania. W źródłach J i E jest to konkretna obietnica Boga, który zapewnia swoją pomoc i opiekę podczas drogi. Takie jest pierwotne znaczenie formuły;
- wyrażenie to występuje także w tekstach wojny Jahwe i zapewnia pomoc Boga w czasie walki. Także w tych momentach Jahwe jest z Izraelem i walczy za swój lud.

Prorok nawiązuje do starej tradycji, do zamierzchłej przeszłości i w ten sposób dowodzi, że Jahwe jest Bogiem wiernym. Jak był z Jakubem, Izaakiem, Gedeonem, Mojżeszem, tak jest obecny w tym trudnym momencie historii Izraela. Zaznaczyć trzeba, że formuła ta w licznych tekstach złączona jest, podobnie jak w „*orędziu zbawienia*”, z wyrażeniem „*nie lękaj się*”<sup>144</sup>. Można więc przypuszczać, że Deuteroizajasz znał i wykorzystał tradycję biblijną, gdy komponował „*orędzie zbawienia*”.

Godne uwagi jest użycie formuły „*ja jestem Jahwe*”, tzw. formuły samookreślenia Jahwe. Spotykana często w Biblii jest bogata w treść i została już dokładnie opracowana<sup>145</sup>. Jak wynika z tych opracowań w źródle J formuła ta występuje w dwu kontekstach. Najpierw w wierszach, w których Bóg objawia się w zdarzeniach historycznych. Zacytujemy przynajmniej dwa: „*Tak teraz poleciał Jahwe, abys poznał, że Ja jestem Jahwe. Oto uderzę laską, którą mam w ręce, wody Nilu, a zamienią się w krew*” (Wj 7, 17); „*I abys opowiadał dzieciom twoim i wnukom, co działałem w Egipcie. A znaki moje czynilem między nimi, aby wiedzieli, że Ja je-*

<sup>142</sup> Por. np. W. Grundmann *syn-metá mit Genitiv*, TWNT, VII, 774—775; L. Ruppert, *Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen*, München 1956, 44—51; H.D. Preuss, *...ich will mit dir sein!*, ZAW 80 (1968) 139—173.

<sup>143</sup> Np. w tekstach mówiących o obietnicach danych: Izaakowi (Rdz 26, 3. 24), Jakubowi (Rdz 28, 15; 31, 3), Mojżeszowi (Wj 3, 12), Jozuemu (Pwt 31, 23; Joz 1, 9; 3, 7; 7, 12), Gedeonowi (Sdz 6, 12. 16) i Jeremiaszowi (Jr 1, 8).

<sup>144</sup> Rdz 26, 24; Pwt 20, 1; 31, 8; Jr 1, 8n; 30, 10n; 42, 11; 1 Krn 28, 20; 2 Krn 20, 17; 32, 8.

<sup>145</sup> Np. W. Zimmerli, *Ich bin Jahwe*, w: *Geschichte und Altes Testament*, Tübingen 1953, 179—209; przedrukowane w: *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, München 1963, 11—40; K. Elliger, *Ich bin der Herr. — euer Gott*, w: *Theologie als Glaubenswagnis*, Hamburg 1954, 9—34.

stem Jahwe" (Wj 10, 2). Z tekstów tych wynika, że Jahwe działał dlatego, aby został rozpoznany jako Bóg. Zdobyte zaś poznanie powinno być przekazywane z pokolenia na pokolenie.

Formuła ta występuje również w tekstach opisujących teofanie. Tak Bóg objawił się Abrahamowi: „*Ja jestem Jahwe, którym cię wywiódł z Ur chaldejskiego, aby ci dać ten oto kraj na własność*” (Rdz 15, 7), kiedy indziej Izaakowi: „*Ja jestem Bogiem twego ojca Abrahama. Nie lękaj się, bo Ja będę z Tobą*” (Rdz 26, 24) i wreszcie Jakubowi: „*Ja jestem Jahwe, Bóg Abrahama i Bóg Izaaka. Ziemię, na której leżysz, oddaję tobie i twe-  
mu potomstwu*” (Rdz 28, 13).

Wyrażenie to spotykamy także w źródle P. Zacytujemy tu tylko jeden ważny tekst: „*Przeto powiedz synom izraelskim: Ja jestem Jahwe; Uwolnię was od jarzma egipskiego i wybawię was z niewoli... Potem wprowadzę was do ziemi, którą z ręką podniesioną przysiągłem dać Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi. Dam ją wam na własność. Zaiste, Ja jestem Jahwe*” (Wj 6, 6—8). Mamy tu streszczenie całej historii świętej: przeszłość, terażniejszość i przyszłość.

Formuła ta występuje również w innych kontekstach: zamyka grupę praw rytualnych (Wj 29, 46b), w kontekście liturgicznym (Ps 50 i 8L), bardzo często powtarza się w kodeksie świętości (Kpł 17—26). Występując w różnych tekstach, podkreśla, że Jahwe jest źródłem historii i prawa. Deuteroizajasz mógł przejąć ją z tradycji biblijnej i zastosować do swego posłannictwa.

Często w Biblii, bo aż 74 razy, pojawia się formuła 'al-tira' „*nie lękaj się*”. Egzegeci już dawno dostrzegli jej doniosłość i dokładnie ją opracowali<sup>146</sup>. Ma ona różne znaczenia, niekiedy występuje w kontekście codziennego opowiadania bez głębszego znaczenia, kiedy indziej posiada głęboki sens teologiczny<sup>147</sup>. Na uwagę zasługują teksty mówiące o wojnie Jahwe (Pwt 1, 21. 29; 3, 2; 7, 18; 20, 1. 3; 31, 6. 8; Joz 8, 1; 10, 8; 10, 25; 11, 6; Iz 7, 4; Wj 14, 13 J lub S; Lb 14, 9 J lub S; 21, 34)<sup>148</sup>. W momentach trudnych, gdy przerażony lud lękał się wrogów, objawiał się Jahwe i zapewniał swoją pomoc i zwycięstwo.

<sup>146</sup> L. Köhler, *Die Offenbarungsformel „Fürchte dich nicht“ im Alten Testament*, STZ 36 (1919) 33—39; W. Pesch, *Zur Formgeschichte und Exegese von Lk 12, 32, Bib 41 (1960) 25—40*; S. Plath, *Furcht Gottes. Der Begriff yr' im Alten Testament*, Stuttgart 1963; H.M. Dion, *The Patriarchal Traditions and the Literary Form of the „Oracle of Salvation“*, CBQ 29 (1967) 198—206; L. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament*, Rom 1965; L. Derousseaux, *La Crainte de Dieu dans l'Ancien Testament. Royauté, Alliance, Sagesse dans les royaumes d'Israël et de Juda. Recherches d'exégèse et d'histoire sur la racine yârê* Paris 1970.

<sup>147</sup> S. Plath, jw., 15; uważa, że takie znaczenie czasownik posiada w 59 miejscach; najczęściej u Izajasza (13 razy), potem u Jeremiasza (7 razy), następnie w Księdze Jozuego (4 razy), Powtórzonego Prawa (6 razy), Rodzaju (5 razy), raz lub dwa razy w pozostałych księgach.

<sup>148</sup> Por. L. Derousseaux, jw., 93.

Druga grupa tekstów to te, w których przemawia Jahwe lub Jego anioł do jednostek: Abrahama (Rdz 15, 1), Hagar (Rdz 21, 17), Izaaka (Rdz 26, 24), Jakuba (Rdz 28, 13) oraz ludu (Iz 41, 10. 14; 43, 1. 5; 44, 2). Kontekst wskazuje, iż formuła ta nie była używana w tym celu, aby uspokoić lęk wywołany przez objawienie się najświętszego Boga, *mysterium tremendum et fascinans*, lecz ma na celu pocieszenie (Rdz 26, 24; por. Rdz 15, 1), zapewnienie dobra (Rdz 28, 15) i zdobycie ziemi (Wj 33, 14 n; Lb 14, 9). Wśród wielu tekstów egzegeci zwracają uwagę na Rdz 15, 1; 21, 17; 26, 24; 28, 13 (LXX); 46, 3. Jedni podkreślają podobieństwa do naszych tekstów i dopatrują się ich wpływu na prorocstwo Deuteroizajasza, inni zaś akcentują ich starożytność (należą do J lub E) i nie widzą możliwości w jaki sposób prorok mógł je poznać i przejąć.

Można jednak zmniejszyć okres czasu dzielący te teksty. Jako przykład posłuży nam rozdział 15 Księgi Rodzaju. Dawniej egzegeci szczegółowo dzielili ten rozdział na poszczególne źródła J i E<sup>149</sup>. Potem zmienił się częściowo kierunek poszukiwań. Kilku nowszych autorów podkreśla jedność tego rozdziału i zmienia datę jego redakcji<sup>150</sup>. Według nich tekst ten zredagował autor wtedy, gdy istnienie ludu było zagrożone. Redaktor chciał podkreślić Przymierze z Abrahamem, które miało być gwarantem bezpieczeństwa. Miało to miejsce bezpośrednio przed, lub w czasie niewoli. To prawda, że redaktor posłużył się formułami starożytnymi, kompozycja jednak pochodzi od niego<sup>151</sup>. Można więc przypuszczać, że Rdz 15 znane było bezpośrednio przed niewolą lub w czasie jej trwania. Tak zbliżyliśmy się do okresu działalności Deuteroizajasza. Prorok mógł więc poznać i wykorzystać tradycyjną formułę biblijną.

Ciągle powtarzamy, że prorok mógł znać i wykorzystać. Nie możemy bowiem wykluczyć wpływu, przynajmniej pośredniego, literatury babilońskiej na powstanie tekstów Deuteroizajasza. Warto tu jeszcze przypomnieć, że słownictwo naszego „orędzia” nie jest jednolite. Występują w nim formuły znane we wcześniejszej literaturze biblijnej; inne tworzy

<sup>149</sup> Różnorodność rozwiązań ukazał O. Kaiser, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15*, ZAW 70 (1958), 108, zbierając opinie poszczególnych autorów, którzy tak dzielą ten rozdział: Wellhausen ww. 1—6 źródło E, reszta J; Gunkel: ww. 1aB. 2a. 3b. 4. 6. 9. 10. 12aA. 12b — J; ww. 1a. A. 3a. 5. 11. 12aB. 13—16 — E; reszta zaś to tekst redakcyjny. Eichrodt: ww. 2. 7. 18 — J; ww. 1. 3—6 — E; Eissfeldt: ww. 1bB. 2a. 7—12. 17—18 źródło J; ww. 1a. bB. 3—6. 12b. 13a. 14a. 16 — E; Procksch: ww. 1a. bA. 3. 4. 8—12a. 17—18a — J; ww. 1bB. 2. 3. 6. 12b. 13a. 14a. 16 — E; Noth: ww. 1a. bB. 2a. 3b. 4. 6—12. 17—18 (19. 21) — J; ww. 1bA. 3a. 5. 13a (13b). 14a. bA (14bB). 15n — E.

<sup>150</sup> L.A. Snijders, *Genesis XV. The Covenant with Abram*, OUS 12 (1958) 261—279; J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzvater*, Leiden 1956; O. Kaiser, *iw.*, 107—125.

<sup>151</sup> Jak to wykazał H. Cazelles, *Connexions et structure de Gen. XV*, RB 69 (1962) 321—349.

prorok. Przykładem tego może być czasownik *barā'* „stworzyć”<sup>152</sup>. Są wreszcie i takie terminy, które tylko kilka razy powtarzają się w Piśmie Świętym<sup>153</sup>. Problem jest więc złożony i zbyt mało posiadamy danych, by wyjaśnić go do końca. Zresztą odpowiedzi nie może dać nam analiza tylko jednej czy kilku formuł. Musimy wziąć pod uwagę budowę całego tekstu, jego słownictwo i tematykę. Z analizy wynika, że Deuteroizajasz używał często znanych formuł i niektórych wyrażenń nowych. Jedne z nich powtarzał dość często, inne rzadziej. Dodajmy także, że treść „orędzia” i główny temat są typowe dla naszego proroka. To prowadzi do stwierdzenia, że Deuteroizajasz, posługując się znanymi formułami i być może powszechnie znanym na Wschodzie modelem orędzia, skomponował te teksty. Nie jest najważniejsze, czy prorok przejął formuły z tradycji Izraela czy z literatury babilońskiej, nie jest ważne, czy znał model tego gatunku używany w Babilonii. Ważne jest natomiast stwierdzenie, że prorok przeprowadza refleksję nad historią świętą i, nawiązując do przeszłości, zapewnia, iż Jahwe także teraz jest obecny i zbawia naród wybrany. W ten sposób Deuteroizajasz ukazuje wartość teologiczną i zbawczą zdarzeń politycznych, które rozgrywały się na jego oczach.

Powstają jednak dalsze pytania, na które szukać będziemy odpowiedzi. Najpierw pytamy, czy omawiane przez nas teksty, przed włączeniem do obecnego kontekstu, tworzyły jeden fragment? Pytanie to jest uzasadnione. Wstęp do pierwszego „orędzia” (Iz 41, 8) może być równie dobrze wprowadzeniem do większego fragmentu. Wewnątrz tekstów można także dostrzec pewien postęp myśli. Wreszcie w ostatnim fragmencie brakuje motywacji w miejscu, gdzie można było się jej spodziewać. Znajdujemy ją jednak na końcu (Iz 44, 22b). Ze względu na treść, wiersz ten może być pięknym zakończeniem dla wszystkich omawianych tekstów. Uwagi te z jednej strony usprawiedliwiają postawione przez nas pytanie, z drugiej zaś zachęcają do poszukiwania odpowiedzi.

We wstępie pierwszego „orędzia” autor zaznacza, że Izrael jest potomkiem Abrahama. W źródle J Patriarchowie i obietnice im dane, zwłaszcza obietnica ziemi, mają bardzo duże znaczenie<sup>154</sup>. W momencie, gdy istnieje

<sup>152</sup> Nie wiemy dokładnie, czy czasownik ten występuje w literaturze, która powstała przed niewolą. Dość często natomiast używany jest w Księdze Pocieszenia. Nagłą zmianę w użyciu tego czasownika określa w następujący sposób. P. Humbert, *Emploi et portée du verbe bārā' (créer) dans AT*, TZBas 3 (1947) 405: „soudain le verbe *bārā'* brille comme un météore au ciel de l'exil, dans les prophéties du Second Isaïe”. Podczas gdy w całej Biblii spotkać go można 44 razy, to w naszym pro-codwie powtarza się aż 16 razy.

<sup>153</sup> Wystarczy zacytować tu kilka terminów z części zwanej przez nas „zapowiedź zdarzeń przyszłych”, które bardzo rzadko występują w Biblii. Do nich należy *dūš* „deptać” (Iz 41, 15), *dqq* „zgnieść”, „zemleć zębami” (Iz 41, 15), *mos* „plewa” (Iz 41, 15), *kwh* „zapalić” (Iz 43, 2), *tēmān* „okolice południowe” (Iz 43, 6), *kl'* „zatrzymać” (Iz 43, 6), *yasaq* „wylać” (Iz 44, 3), *nzl* „płynąć” (Iz 44, 3), *yabbāšāh* „sucha ziemia” (Iz 44, 3), *se'ēsā'im* „pokolenie” (Iz 44, 3).

<sup>154</sup> Por. H. C a z e l l e s, *Pentateuque*, DBS, VII, col. 792—796.

nie ludu zostało zagrożone przypomniano Przymierze Boga z Abrahamem (Rdz 15). Obecnie prorok nawiązuje do tej tradycji, podkreśla, że wszystkie obietnice dane Patriarchom są nadal aktualne, teraz spadkobiercą ich jest rozproszony, przerażony Izrael. Bogaty w treść teologiczną wiersz mógł być wstępem do wszystkich trzech tekstów. Ph. B. Harner<sup>155</sup> zauważył postęp myśli wewnątrz tekstu, zwłaszcza gdy chodzi o część nazwaną przez nas „zapowiedzią zdarzeń przyszłych”. Część ta godna jest uwagi, gdyż nie ma formy stałej, lecz zależy od sytuacji, w jakiej rozbrzmiewał głos proroka. Chociaż nie zgadzamy się w szczegółach z proponowaną przez autora interpretacją, sama myśl interesuje nas. W pierwszej części Iz 41, 8—16 Deuteroizajasz zapowiada zniszczenie wszystkich nieprzyjaciół narodu wybranego. W drugiej zwrotce mowa jest o działalności Izraela, który powinien zniszczyć, zdeptać, zetrzeć w proch kult pogański. Możemy powiedzieć, że opisane są tu zdarzenia, które dokonane zostaną jeszcze w krainie wygnania.

W drugim „orędziu” prorok zapewnia Izraela, że w momencie gdy postępował będzie wśród wrogich elementów świata (wody, ognia, rzek i płomieni), nic złego mu się nie stanie. Możemy dopatrzeć się tu aluzji do pierwszego i drugiego wyjścia. Prorok pragnie powiedzieć: jak wtedy, tak i teraz, wyprowadzę was do Ojczyzny i przygotuję wam drogę do waszej ziemi. Ale idea nie jest jeszcze ukazana wyraźnie. Część paralelna drugiej zwrotki precyzuje tę myśl: „ze wszystkich części świata zgromadzę cię”. Najprawdopodobniej jest to opis drugiego wyjścia.

Działalność Jahwe przedstawiona jest także w trzecim tekście. On wyleje wody na ziemię spragnioną, na ziemię suchą i nieuprawną, aby zmieścić ją w kraj żyzny. Jahwe wyleje ducha na pokolenie Izraela, aby dodać mu siły. On pobłogosławi także następne pokolenia. Błogosławieństwo w Piśmie Świętym to obdarzenie siłą rozrodczości zarówno ludzi jak i zwierząt i roślin<sup>156</sup>. Ono zapewnia Izraelowi liczne potomstwo. Także tu dostrzec można postęp myśli. Prawdopodobnie prorok opisuje sytuację Izraela po powrocie do Palestyny. W tym okresie żyzna ziemia przynosić będzie dojrzałe owoce, naród rozmnoży się i rozrośnie. Tak to znaleźliśmy trzy stopnie zdarzeń przyszłych: pierwszy tekst omawia sytuację w niewoli, drugi opisuje wyjście, trzeci zaś opiekę Jahwe po powrocie do Palestyny.

Przypatrzmy się teraz motywacji. W pierwszym tekście prorok mówi: „nie lękaj się... ponieważ ja jestem Jahwe, twój Bóg, wzmacniający twoją prawicę” (akcenty 3 + 2). Druga motywacja jest jeszcze bogatsza w treść: „nie lękaj się... ponieważ Ja jestem Jahwe, twój Bóg, Święty Izraela, twój Zbawiciel” (akcenty 3 + 3). Jahwe jest Bogiem jedynym, nieporównywal-

<sup>155</sup> Por. *The Salvation Oracle in Second Isaiah*, 433.

<sup>156</sup> Por. C. Stuhlmueller, jw., 127—128.

nym, miłosiernym i transcendentnym, jest także Zbawicielem Izraela. Myśl ta rozwinięta jest jeszcze bardziej w trzecim tekście: „*Ja jestem Pierwszy i Ja jestem Ostatni, a oprócz mnie nie ma żadnego boga*” (akcenty 4 + 3). Jahwe jest absolutnie jedynym Panem historii, oprócz Niego nie ma i być nie może innego boga. Także i tu można dopatrzeć się rozwoju myśli. Najpierw spotykamy zapowiedź, że Jahwe udzieli mocy Izraelowi, potem stwierdzenie, że On jest jedynym Bogiem i Zbawicielem, wreszcie zdecydowane zaprzeczenie możliwości istnienia innych bogów. Wzrasta także ilość akcentów (3 + 2; 3 + 3; 4 + 3).

Popatrzmy jeszcze na zakończenie trzeciego „orędzia”: „*wróć do mnie, ponieważ cię wybawiam*” (Iz 44, 22b). Myśl, która były przewodnią i ukrytą nicią łączącą wszystkie teksty, teraz wypowiedziana została w sposób wyraźny i uroczysty. Wydaje się, że całe nauczanie proroka zmierza do tego krótkiego, zwięzłego ale ważnego wiersza, który zawiera wezwanie do nawrócenia. Można więc przypuszczać, że w stadium przedredakcyjnym analizowane teksty tworzyły jeden fragment. Potem zaś ktoś go podzielił na części i włączył do obecnego kontekstu. Kto tego dokonał? Zagadnienie to musi być rozważane w kontekście szerszym, gdyż łączy się z redakcją pierwszej części Księgi Pocieszenia. W niej bowiem, jak widzieliśmy, następują jeden po drugim teksty należące do różnych rodzajów literackich. Zresztą trudno jest znaleźć regułę porządkującą ich układ i następstwo.

Egzegeci różnie rozwiązują problem redakcji Księgi Deuteroizajasza. Chociaż opinie różnią się w szczegółach, można jednak ułożyć je w dwie zasadnicze grupy. Jedni twierdzą, że Księga Pocieszenia została zredagowana przez samego Deuteroizajasza, inni natomiast uważają, iż dokonał tego jego uczeń.

C. Westermann<sup>157</sup>, przedstawiciel pierwszej grupy, twierdzi, że rozdziały 40—55 Księgi Izajasza są dziełem Deuteroizajasza. Od niego pochodzi tak posłannictwo, jak również przemyślany i zamierzony układ<sup>158</sup>. Tylko niektóre wiersze, mówi egzegeta, zostały dołączone później do dzieła już zredagowanego (np. Iz 46, 5—8; 48, 17—19. 22; część Iz 48, 1—11).

K. Elliger<sup>159</sup>, przedstawiciel drugiej grupy, uważa, iż Księga Pocieszenia nie jest zbiorem przypadkowo ułożonych powiedzeń Deuteroizajasza, ale świadomie zaplanowaną całością. Sądzi także, że poszczególne mowy pochodzą od Deuteroizajasza. Prorok mógł je pozostawić na luźnie zapisanych kartkach. Zbiór ten jednak nie może być identyfikowany

<sup>157</sup> *Das Buch Jesaja*, 25—28.

<sup>158</sup> Autor uważa, że hymny eschatologiczne (Iz 44, 23; 48, 20—21; 52, 7—10) dzieła prorocznego na poszczególne części: pierwszą (Iz 40, 44), drugą (Iz 45, 48) i trzecią (Iz 49, 53), po czym następuje zapowiedź nowego czasu zbawienia (Iz 54—55). W centrum księgi — mówi autor — znajduje się orakulum królewskie (Iz 44, 24—45, 7); por. *Sprache und Struktur*, 164—165.

<sup>159</sup> *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, 219—272.

z księgą, którą dzisiaj mamy w ręku. Redakcja księgi, podkreśla autor, nie pochodzi od kogo innego, jak tylko od Tritozajasza<sup>160</sup>. On to zebrał mowy mistrza, ułożył w porządku świadomie wybranym, uzupełniając je także własnym tekstem<sup>161</sup>. W ten sposób Tritozajasz przerobił, ułożył i zachował od zapomnienia cenne słowa swojego mistrza.

Przypomnienie tych dwóch opinii niech wystarczy jako wprowadzenie do problematyki. Zapytajmy teraz: jakie wnioski dotyczące redakcji Księgi Pocieszenia można wysunąć z naszej analizy? Musimy przyznać, że skromne rezultaty analizy tak małej ilości tekstów nie dostarczają tylu danych, abyśmy mogli zdecydowanie opowiedzieć się za jedną z postawionych hipotez lub podać własne rozwiązanie. Zrobiona analiza pozwala nam tylko stwierdzić, że „*orędzie zbawienia*” ma budowę stałą i regularną, pochodzi od tego samego autora, który skomponował najstarszą warstwę tekstu pierwszej części. W stadium przedredakcyjnym tekst ten mógł tworzyć jeden fragment, potem został włączony do obecnego kontekstu. Ktoś inny dołączył potem pewne wiersze lub słowa do dzieła już skomponowanego. Nie znaleźliśmy przekonujących dowodów wskazujących na redaktora dzieła. Nie możemy twierdzić, że zrobił to Tritozajasz, nie możemy także — biorąc pod uwagę skromne rezultaty — temu przeczyć. Jeżeli chcielibyśmy odpowiedzieć na to pytanie, musielibyśmy dokonać analizy wielu innych, możliwie wszystkich, tekstów tego proroctwa. To jednak przekracza ramy niniejszego artykułu.

## ZAKOŃCZENIE

W pierwszym rozdziale przedstawiliśmy problematykę Księgi Pocieszenia, a w szczególności stan badań nad „*orędziem zbawienia*”. Poszukiwania nasze, ograniczone do analizy trzech tekstów, i rzut oka na niektóre fragmenty pierwszej części proroctwa, nie mogą dać odpowiedzi na wszystkie pytania. Pozwalają jednak na wyciągnięcie kilku wniosków, które tu pragniemy zebrać.

a) Odnaleźliśmy i opisali strukturę literacką tekstu pierwotnego „*orędzia zbawienia*”. W tym wypadku nasza propozycja różni się od wszystkich innych, które przed nami zostały podane.

b) Dzięki odkrytej strukturze mogliśmy wydobyć temat główny, dotąd mało podkreślany przez egzegetów: objawienie Jahwe, jako jedyne Boga, jedyne Pana historii i jedyne Zbawiciela. Istnieje tylko On, oprócz Niego nie ma i być nie może innego boga.

<sup>160</sup> „Dies Ergebnis gestattet nun weiter wichtigen Schluss, dass nämlich der Sammler und erste Redaktor von Jes 40—55 niemand anders als Tritjes. ist”, dz. cyt., 220.

<sup>161</sup> Por. dz. cyt., 269.

c) Rzut oka na inne teksty pierwszej części proroctwa wykazał, że temat ten znajduje się w sercu Deuteroizajasza. Prorok wypowiada go w różnych rodzajach literackich. Wspomniany temat także nie został do-  
tąd dostatecznie wyakcentowany.

Nadto wypada wspomnieć pewne spostrzeżenia, jakie, choć nie można ich zaliczyć do nowych odkryć, przemawiają na korzyść wcześniej poda-  
nych hipotez. Uwagi te odnoszą się do całej Księgi Deuteroizajasza:

- 1) Słownictwo i styl pierwszej części Księgi Pocieszenia różni się od słownictwa i stylu części drugiej;
- 2) Pierwsza część Księgi Deuteroizajasza składa się z różnych rodzajów literackich, które już przed włączeniem do obecnego kontekstu mogły mieć stałą i określoną strukturę;
- 3) W pierwszej części księgi nie wszystkie rozdziały mają taki sam styl, budowę i słownictwo;
- 4) Najstarsza warstwa tekstu pierwszej części została zredagowana przez tego samego autora, tradycyjnie zwanego Deuteroizajaszem;
- 5) Do zredagowanego już dzieła ktoś włączył później pewne wiersze lub słowa, które zniszczyły pierwotną jedność i formę tekstu;
- 6) Nie zawsze wstawki włączano w sposób odpowiedni. Niekiedy forma słowa nie odpowiada kontekstowi. Można powiedzieć, że ktoś włączał utarte formuły, nie patrząc czy pasują do kontekstu;
- 7) Po odnalezieniu i wyłączeniu późniejszych dodatków można znaleźć jednostki tekstu o dość znacznych wymiarach i pięknej budowie.

Jeżeli inasze uwagi mogą zostać przyjęte, zastosowana metoda pozwala poznać historię Słowa Bożego, dostrzec właściwe proporcje tekstu i wydobyć podkreślone przez autora tematy.

## SOMMARIO

Nella prima parte abbiamo rilevato alcuni interrogativi che presenta lo studio del Libro della Consolazione. La nostra modesta ricerca, limitata soltanto all'analisi dei tre testi e all'esame breve di alcuni capitoli della prima parte della profezia, non può risolvere molti problemi. Nonostante questo, l'analisi letteraria ci da qualche, sebbene poco notevole, contributo, che qui alla fine possiamo così sintetizzare:

a) Prima di tutto abbiamo scoperto e descritto la struttura letteraria del testo primitivo degli oracoli esaminati. In questo caso la nostra proposta è diversa da tutte le ipotesi finora fatte;

b) Basandoci sulla scoperta struttura, abbiamo trovato il tema centrale, finora non rilevato, dei brani esaminati: la manifestazione di Jahwe quale Dio unico;

c) L'esame degli altri generi letterari della prima parte della profezia dimostra che questo tema sta molto a cuore al Deuteroisaia ed egli lo esprime in vari modi ed in differenti generi letterari. Anche questo fatto fino ad oggi non è stato sottolineato sufficientemente.

Queste proposte provengono direttamente dal tema scelto e si riferiscono all'

esaminato genere letterario. Inoltre potremmo anche ricordare le indicazioni che, sebbene non delle novità assolute, possono costituire una certa prova alle ipotesi già formulate. Esse si riferiscono alla ricerca di tutto il Libro della Consolazione:

1) Il vocabolario della prima parte del Libro del Deuteroisaia è ben distinto da quello della seconda;

2) Nella prima parte non tutti i capitoli hanno la stessa costruzione, lo stesso vocabolario e lo stesso contenuto;

3) La prima parte del Libro della Consolazione si compone di vari generi letterari che prima del contesto odierno potevano avere una forma fissa;

4) La gran parte del testo della prima parte è stata composta dallo stesso autore, chiamato il Deuteroisaia;

5) Noi non abbiamo potuto provare chi abbia inserito queste unità letterarie nel contesto odierno;

6) Nel genere letterario, ben composto da molti punti di vista, qualcuno, più tardi, avrà inserito qualche versetto e qualche parola, che interrompe la forma primitiva del testo;

7) L'inserzione delle aggiunte non è perfetta. La forma del verbo aggiunto talvolta non corrisponde al contesto. Si può dire che qualcuno avrà inserito la forma già fissa della parola, non preoccupandosi se essa stesse bene o no nel contesto;

8) Eliminando le aggiunte posteriori, che interrompono la forma primitiva dei generi letterari, si possono trovare nella profezia del Deuteroisaia i brani primitivi in misura abbastanza rilevante.

Se le nostre osservazioni saranno valide, almeno in parte, possiamo concludere che il metodo usato serve a scoprire la ricchezza di contenuto della Bibbia ed a tracciare la storia del testo della Sacra Scrittura.