

JÓZEF HOMERSKI

## PIEŚNI IZAJASZA O EMMANUELU

Treść: I. Autentyczność i tło historyczne; II. Treść teologiczna; III. Współczesne formy interpretacji.

Jedność obydwóch Testamentów jako zasada hermeneutyczna jest bodźcem do prowadzenia badań, których celem jest ukazywanie, w jakim stopniu pewne idee lub prawdy Boże zawarte w tekstach ST znajdują swe odbicie, kontynuację czy pogłębienie w NT. Pod tym kątem widzenia analizuje się w pierwszym rzędzie starotestamentalne teksty mesjańskie, a wśród nich prorocstwa, mieszczące się w tzw. Księdze (cyklu) Emmanuela, mianowicie Iz 7,10—17; 8,23b—9,6 i 11,1—10.

### I. AUTENTYCZNOŚĆ I TŁO HISTORYCZNE

Perykopy Iz 7,10—17; 8,23b—9,6 oraz 11,1—10 przypisuje się Izajaszowi. Pochodził on z Jeruzolimy, został powołany na proroka ok. r. 740 przed Chr. (por. Iz 6,1), a działał prawie do końca rządów króla judzkiego Ezechiasza (728—699). Jest rzeczą pewną, że tekst tych wyroczeni zawiera pewne późniejsze adaptacje redakcyjne. Rozbieżność jednak opinii wśród krytyków, co przypisać Redaktorowi, co zaś samemu Izajaszowi, jest tak wielka, iż utwierdza raczej w przekonaniu, że w zasadzie mamy do czynienia z tekstem autentycznym.<sup>1</sup>

Prawie wszyscy egzegeci są przekonani, że pierwsze dwie pieśni pochodzą z czasów wojny syro-efraimskiej, tj. z lat

<sup>1</sup> Por. H. Wildberger, *Jesaja* (BKAT 10.1), Neukirchen 1972 s. 269. 368 nn. 442—445.

734—733. Co do trzeciej, zdania są podzielone. Ogólnie mówi się, iż powstała ona w czasach kampanii asyryjskich przeciw Palestynie. Ale jedni sądzą, iż bardziej prawdopodobna jest data: 711—710, inni znów uważają, że rok 701. Ta stosunkowo duża zbieżność poglądów na czas powstania interesujących nas tekstów bardzo ułatwia ustalenie wydarzeń, jakie mogły być ewentualnie okazją do wygłoszenia obietnic o Dziecięciu-Emmanuelu. Wprawdzie okoliczności, w których Prorok wypowiedział słowo Jahwe, niekoniecznie decydują o sensie tegoż słowa, tym niemniej rzucają wiele światła na jego poprawne rozumienie.

Wyrocznia Iz 7,10—17, mówiąca o przyjściu Emmanuela, została wypowiedziana niemal że w przededniu inwazji na Jerozolimę sprzymierzonych władców: Pekacha, króla Izraela, i Resina, która Aramu. Achaz, król Judy (735/34—728), dopiero co objął tron Dawidowy po swym ojcu Jotamie i zamierzał kontynuować jego politykę nieangażowania się w koalicję antyasyryjską, kierowaną przez króla Damaszku. Nacisk dyplomatyczny na niego, aby przystąpił do koalicji, był bardzo silny, a kiedy przerodził się w akcję zbrojną, przerażony i nieodświadczony władca Jerozolimy nie tylko nie wierzył, że Juda potrafi się przeciwstawić agresji, ale nie zdobył się też na ufność w opatrzność Jahwe. W głębokiej tajemnicy podjął tragiczną w skutkach decyzję: wysłał poselstwo do króla asyryjskiego, Tiglat Pilesera III (745—727), prosząc go o pomoc. Właśnie w tych okolicznościach zjawił się u Achaza prorok Izajasz z zapewnieniem Bożej pomocy. Wyrocznia Iz 7,10—17 należy do tych niezbyt licznych wyroczni prorockich ST, których tło historyczne jest wystarczająco dobrze udokumentowane (por. Iz, 7,1—17; 2 Krl 16,1—9).<sup>2</sup>

Perykopa Iz 8,23b—9,6 suponuje wydarzenia związane z na-

<sup>2</sup> Por. A. Alt, *Tiglathpilesers III. erster Feldzug nach Palästina*. W: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, t. 2, München 1954 s. 150—162; E. Vogt, *Jesaja und die drohende Eroberung Palästinas durch Tiglathpileser*. W: *Forschungen zur Bibel* 2, Würzburg 1972 s. 249—255.

jazdem Tiglat Pilesera III na Palestynę. Poselstwo Achaza uzależniło królestwo Judy od Asyrii („Ja jestem twoim sługą i twoim synem” — 2 Krl 16,7). Równocześnie dało podstawę do interwencji asyryjskiej w sprawie palestyńskiej. Tiglat Pileser III podjął trzy wyprawy na południowy zachód i na południe w latach 734—732.<sup>3</sup> Pod koniec pierwszej kampanii ze zdobytych w Palestynie obszarów nadmorskich Sarony, położonej na południe od pasma gór Karmelu oraz dalszych, aż po Gazę, utworzył asyryjską prowincję Duru (Dor). Pod koniec drugiej kampanii w r. 733 pokonał Resina, króla Aramu, i rozpoczął oblężenie Damaszku. W międzyczasie zajął miasta izraelskie należące do pokoleń Zabulona i Neftalego w Galilei (por. 2 Krl 15,29; ANET 283), tworząc z nich drugą asyryjską prowincję w Palestynie Magidu (Megiddo). Następnie obszary należące do tegoż królestwa w Zajordanii włączył do asyryjskiej prowincji Galazu (Gilead).<sup>4</sup> W ten sposób w jego rękę znalazły się dwa znane w starożytności szlaki handlowe i militarne: tzw. „droga morska”, szlak łączący Damaszek z Egiptem<sup>5</sup> i drugi, który łączył Zajordanię z Galileą i Morzem Śródziemnym. Pieśń Iz 8,23b—9,6 suponuje te właśnie fakty historyczne. Dały one Izajaszowi okazję do wyśpiewania proocreczej pieśni dziękczynnej, że uciemienieni mieszkańcy Galilei pogan, terenów zajętych przez Asyryjczyków, w przyszłości na pewno zostaną wybawieni przez Dziecię-Mesjasza.

O ile Izajaszowe autorstwo wyroczni Iz 11,1—10 (przynajmniej gdy chodzi o pierwsze pięć wierszy) jest bezsporne, o tyle jej tło historyczne jest bardzo dyskutowane. Ponieważ z punktu widzenia gatunku literackiego i treści jest to obiet-

<sup>3</sup> Przebieg tych wypraw daje się odtworzyć na podstawie nowoznalezionych tekstów w pałacu w Nimrud (Kalchu, Kalah). Por. ANET s. 283b—284a; E. Vogt, *Die Texte Tiglat-Pileser's III. über Eroberung Palästinas*, Bb 45 (1964) s. 348—354.

<sup>4</sup> Por. C. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments*, t. 4, Innsbruck—Wien—München 1962 s. 222—227.

<sup>5</sup> Z. Meshel, *Was there a „via maris”?* IsrEJ 23 (1973) s. 162—166, uważa to określenie za niehistoryczne. Jego zdaniem, zwrot *de-erek hajjam* oznacza: kierunek zachodni, okolica lub droga położona na zachodzie.

nica i nie ma ona nic wspólnego z kontekstem gróźb kierowanych pod adresem Asyrii (por. 10,5—15. 27—34), jej tło historyczne próbuje się ustalić w oparciu o inne kryterium. Kryterium tym jest podobieństwo lub niezgodność między ideą przewodnią wyroczni Iz 11,1—10 a realizacją posłannictwa religijno-politycznego przez władców linii Dawidowej (Achaza i Ezechiasza). Wyrocznia 11,1—10, zapowiadając nadejście idealnego monarchy, nie wiąże jego przyścia z linią królewską Dawida, ale z rodem, z którego wyszedł Dawid („pień Jessego”). Egzegeci są przekonani, że tego rodzaju treść wyroczni ma swoje źródło w negatywnej ocenie rządów aktualnie panujących potomków Dawida przez Izajasza. Ich polityczne decyzje sprzeciwiały się — zdaniem proroka — posłannictwu, któremu pomazańcy Jahwe winni byli służyć. O jakie decyzje chodzi? W tym względzie rozbieżność zdań wśród egzegetów jest dość znaczna. Jedni sądzą, że takim momentem są czasy wojny syro-efraimskiej, w której Achaz dał wyraz swojemu całkowitemu niedowiarstwu. Inni uważają, że chodzi tu raczej o fakt angażowania się króla Ezechiasza w koalicje antyasyryjskie, które Judzie przyniosły olbrzymie szkody: jedną zorganizował Azuri, władca Aszdodu, za czasów Sargona II (721—705) w latach 715—711 (por. Iz 20,1—6; 2 Krl 18,13—16),<sup>6</sup> drugą zaś sam Ezechiasz; smutnym epilogiem tej ostatniej była inwazja Sennacheryba (705—681) ok. roku 701 (por. ANET 288a).<sup>7</sup> Każda z tych hipotez jako ewentualne tło wyroczni Iz 11,1—10 ma swoje za i przeciw. Najwięcej zwolenników posiada obecnie hipoteza najazdu Sennacheryba, gdyż przebogata w swej treści trzecia pieśń o Emmanuelu mogła pochodzić tylko od człowieka, który z perspektywy całego życia widział, iż nawet głęboko wierzący, oddany jahwizmowi, mający tyle dobrej woli pomazaniec Jahwe, jakim był Ezechiasz, również zawiódł i nie poprowadził ludu Bożego po linii zbawczych planów Jahwe.

<sup>6</sup> Por. H. Tadmor, *The Campaigns of Sargon II of Assur*, JCS 12 (1958) s. 79 n.

<sup>7</sup> Por. C. S. Schedl, dz. cyt., s. 257—267.

Przyjmując, że obietnica Iz 11,1—10 powstała pod koniec działalności Izajasza w związku z wydarzeniami roku 701, egzegeci bynajmniej nie chcą przez to powiedzieć, iż tej miary wyrocznie uważają jedynie za „śpiew łabędzi” starca zmęczonego życiem i doświadczonego przelicznymi rozczarowaniami. Podobnie za nieprawdopodobne uważają sugestie, iż powstanie tej wyroczni łączy się albo z uroczystością narodzin, albo też objęciem tronu przez króla Ezechiasza.<sup>8</sup>

## II. TREŚĆ TEOLOGICZNA

Pieśni o Emmanuelu należą do tych tekstów Pisma św. ST, które wciąż się komentuje, a to zarówno ze względu na ich bogatą problematykę, jak też dlatego, że są one wyjątkowo ważne dla depozytu objawienia.

### 1. Wyrocznia Iz 7,10—17<sup>9</sup>

10 Jahwe znowu przemówił do Achaza tymi słowami:

11 Proś Jahwe, twego Boga, o znak dla ciebie,

czy to (z) głębin szeolu,<sup>10</sup> czy też (z) wysoka w górze.

12 Achaz odpowiedział:

<sup>8</sup> Szczegóły wraz z dokumentacją bibliograficzną zob. H. Wildberger, dz. cyt., s. 436—446.

<sup>9</sup> Bibliografię podaje w swym art. E. Zawiszewski, *Alma i Jej Dziecię*. W: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, Lublin 1974 s. 72—94. Z nowszych pozycji należy wymienić: J. Lust, *The Immanuel Figure: A Charismatic Judge-Leader. A suggestion towards the Understanding of Is 7,10—17* (8,23—9,6; 11,1—9), *ETL* 47 (1971) s. 464—740; G. del Olmo Lete, *La profecia del Emmanuel (Is 7,10—17). Estado actual de la interpretacion*, *EphMar* 22(1972) s. 357—386; H. M. Wolf, *A solution to the Immanuel Prophecy in Isaiah 7,14—8,22*, *JBL* 91 (1972) s. 449—456; O. H. Steck, *Beiträge zum Verständnis von Jesaja 7,10—17 und 8,1—4*, *TZ* 29 (1973) s. 161—178; H. P. Müller, *Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas. Kapitel VI 1—VIII 8*. W: *Studies on Prophecy* (SVT 26), Leiden 1974 s. 25—54; J. J. Stamm, *Die Immanuel-Perikope. Eine Nachlese*, *TZ* 30 (1974) s. 11—22.

<sup>10</sup> Hebr. wyraz *szealah* (proś) należy za przekładami LXX, Vg, Akw, Sym i Teod czytać *szeolah* (w szeolu). Domaga się tego paralelizm z antytezą: *lemaelah* (w górze). Błąd ten może mieć źródło w racjach dogmatycznych kopisty. Zwrot „czy to z głębin szeolu, czy też z wysoka w górze” oznacza: jakikolwiek, gdziekolwiek (znak) i podkreśla wielkoduszność Boga.

Nie będę prosił i nie będę wystawiał Jahwe na próbę.

13 Wtedy rzekł (Izajasz):

Słuchajcież, domu Dawidowy,  
czyż mało wam być przykrymi dla ludzi,  
że chcecie być przykrymi także mojemu Bogu?

14 Dlatego Pan sam da wam znak:

Oto Panna brzemienna porodzi syna  
i nazwie<sup>11</sup> Go imieniem Emmanuel.

15 Masło<sup>12</sup> i miód będzie pożywał,  
aby umiał<sup>13</sup> odrzucać zło, a wybierać dobro.

16 Bo zanim (ten) chłopiec będzie umiał odrzucać zło  
a wybierać dobro, zostanie opuszczona ziemia,  
której dwóch królów ty się lękasz.

17 Jahwe sprowadzi na ciebie, na twój lud  
i na dom twego ojca czasy, jakich nie było  
od chwili odpanięcia Efraima od Judy (...).<sup>14</sup>

Perykopa Iz 7,1—9. stanowiła jakby pierwszy akt dramatu. Występowały w niej postacie: król Achaz i prorok Izajasz ze swym małym synkiem o symbolicznym imieniu Szear Jaszub (= reszta powróci, nawróci się?). Jej treść daje się krótko ująć w ten sposób: w obliczu zagrożenia ze strony sprzymierzonych ze sobą królów Izraela i Aramu Bóg za pośrednictwem Proroka dał zatrwożonemu królowi dwie obietnice. Jedną absolutną, że dynastia Dawidowa nie utraci swego tronu (w. 7) i drugą warunkową, iż ocalenie Achaza, jego rodu i dalsza opieka Boża są uzależnione od jego wiary w opatrność Jahwe

<sup>11</sup> Hebr. słowo *wegarat* (nazwie) można uważać za zarameizowaną 3 os. l. p. rodz. żeńskiego (*qareah*).

<sup>12</sup> Hebr. wyraz *hemeah* ma następujące znaczenia: zsiadłe mleko, śmietana, świeże, niewyroblone masło.

<sup>13</sup> *Ledaeto*. Partykuła *le* z bezokolicznikiem ma zwykle znaczenie czasowe: kiedy, od czasu gdy, aż. Ale może też służyć na oznaczenie celu: aby. W obecnym kontekście sens celowy najlepiej odpowiada tekstowi. Zob. P. G. Duncker, „*Ut sciat reprobare malum et eligere bonum*” *Is., VII, 15b*. W: *Sacra Pagina*, t. 1. Gembloux-Paris 1959 s. 408—412.

<sup>14</sup> Opuszczone słowa „króla Asyrii” nie łączą się z kontekstem i powszechnie uchodzą za głosę wyjaśniającą. Należy jednak zauważyć, że z punktu zasad krytyki tekstu autentyczność tych słów nie podlega dyskusji.

(w. 9b). Interesujące nas wiersze Iz 7,10—17 stanowią jakby akt drugi.

10—12. Akcja o tyle posuwa się dalej, że prorok Izajasz w imieniu wielkodusznego Jahwe nie tylko ponawia królowi obietnicę ocalenia, w zamian za pełną wiary ufność położoną wyłącznie w Jahwe, ale w Jego imieniu składa ofertę znaku, jakiegokolwiek i gdziekolwiek król zażąda, na dowód, że Bóg obietnicy dotrzyma. Król, nie umiejąc czy nie chcąc polegać wyłącznie na Bogu, odmówił przyjęcia znaku od Jahwe, tłumacząc się racjami religijnymi (por. Wj 17,2; Pwt 6,16; Mt 16,4 itd.).

13. W odpowiedzi Boga kryje się gorzka aluzja do klęsk, nieszcześć i niesprawiedliwości, jakie na naród wybrany sprowadził Achaz i jego poprzednicy na tronie. W oparciu o w. 17 można sądzić, iż wyrzut ten ma na uwadze błędy popełnione przez całą dynastię. Druga część pytania retorycznego, którym jest w. 13, sugeruje, że odmowa znaku przez Achaza boleśnie dotknęła Boga.

14—17. Od w. 14 rozpoczyna się właściwa wyrocznia (słowo) Proroka. Jak często bywa w tego rodzaju wypowiedziach prorocznych, perspektywa przyszłości jest dwupłaszczyznowa. Wiersze 14—15 dotyczą zbawczej przyszłości eschatologicznej w sensie ogólnym i stanowią wyrocznię pomyślną (*Heilswort*). Z punktu widzenia gatunku literackiego mają znamiona wyroczni zwiastowania.<sup>15</sup> Natomiast wiersze 16—17 zapowiadają karę, jaka spadnie na ród królewski Achaza i jego poddanych. Ogłoszony przez Izajasza w w. 14 znak nie jest znakiem dla Achaza. Achaz znaku nie chciał i Prorok go królowi nie daje. Za wzgardę Bożej oferty otrzymuje zapowiedź kary. Tę wyrocznię niepomyślną (*Unheilswort*) sygnalizują: partykuły „dlatego” (*laken* — w. 14) i „bo” (*ki* — w. 16) oraz 2 os. l. poj. „ty” (w. 16), „ciebie”, „twój”, „twego” (w. 17). Czas nadejścia kary Bożej na bezbożnego króla jest określony dość

<sup>15</sup> Por. R. Neff, *The Announcement in Old Testament Birth Stories*, Yale 1969; H. Wildberger, dz. cyt., s. 288 n.

ogólnikowo. Owym „chłopcem” (*hannaar*), z uwagi na przedimek, jest najprawdopodobniej Szear Jaszub, syn Izajasza. Prorok mówi, że zanim on dojdzie do takiego wieku, iż będzie umiał widzieć różnicę między złym a dobrym (u dziecka pojawia się to między 5 a 7 rokiem życia), już ci, których się Achaz lęka, nie będą istnieć. Ich „ziemia” (por. to samo wyrażenie *haadamah* w w. 6,11 i 12) „będzie opuszczona” (hebr. słowo *azab* — został bez opieki). Można tu widzieć zapowiedź wielkich rzezi i deportacji ludności, jakie zaczęły się w r. 733 i trwały w królestwie Aramu do upadku Damaszku w r. 721. Wiersz 17 zapowiada klęski dla królestwa Judy i tragedie jego władców. Ze względu na całkowitą uległość Achaza wobec Asyrii zapowiedź ta zaczęła się spełniać w całości dopiero za jego następcy. Nieszczęścia osiągnęły swój punkt szczytowy prawie półtora wieku później, w r. 586, kiedy to królestwo Judy zostało na zawsze skreślone z mapy świata.

Zanim jednak Izajasz wypowiedział ową groźbę, w pierw wygłosił słowo krzepiące. Dla Achaza, który z braku wiary znakiem wzgardził, treść obietnicy 7,14—15 była złowróżbna. Radosny znak nadejścia Emmanuela był dla niego dowodem, że Jahwe go odrzucił jak niegdyś Saula (por. 1 Sm 15,22—24), że Bóg na swój sposób pokieruje losami Judy i tronem Dawida, nie oglądając się na jego rządy i politykę. Dla rodu jednak Dawidowego („słuchajcież, domu Dawidowy” — w. 13) i dla całego ludu Bożego, któremu z woli Jahwe ród ów miał wiecznie przewodzić (por. 2 Sm 7,10—16) wyrocznia Iz 7,14—15 była zapowiedzią radosną. W imieniu Jahwe prorok dał znak: „Oto Panna brzemienna porodzi syna i nazwie Go imieniem Emmanuel” (w. 14). Zasadniczy problem tej wyroczni leży w pytaniu, kto jest znakiem: „Panna (*haalmah*) brzemienna” czy jej dziecię „Emmanuel”? Nie ulega wątpliwości, iż znakiem jest Dziecię. Jego bowiem istnienie i symboliczne imię jest zapowiedzią idealnej rzeczywistości streszczającej się w słowach: „Bóg z nami” (*immanu el*). Dowodzi tego najpierw kontekst historyczny perykopy, a następnie jej treść. Śmiertelne zagrożenie z zewnątrz (perspektywa oblężenia Jerozoli-

my i utraty niepodległości, realne niebezpieczeństwo objęcia tronu Dawidowego przez obcego człowieka Tabeela<sup>16</sup>) oraz zagrożenie od wewnątrz (kompletny brak wiary u pomazańca Jahwe z rodu Dawida, który w Jego imieniu rządził narodem wybranym) budziły poważne wątpliwości, czy Jahwe w ogóle pamięta o swym narodzie. Przy tym wszystkim wyrocznie mejsjańskie główną uwagę kierują zawsze na osobę rodzaju męskiego, która w zbawczym dziele Boga ma odegrać zasadniczą rolę (por. np. Rdz 3,15; Mi 5,1; Iz 9,5; 11,1 itd.).

Wyjątkowość postaci Emmanuela, jako znaku, polega na tym, iż jego matką będzie Dziewica. Prorok określa ją wyrazem *haalmah*. Przedimek zwraca uwagę, że chodzi tu o postać bardzo konkretną i znaną, jeżeli nie prorokowi, to w każdym razie Bogu, który obrał ją sobie za narzędzie swych zbawczych planów. Jest rzeczą charakterystyczną, że w całej tej wyroczni nie ma żadnej aluzji do ojca Dziecięcia, Emmanuela. Dobór zaś terminu na określenie Jego matki jest co najmniej zaskakujący, gdyż matki nigdy tym terminem nie określano.<sup>17</sup> Sens wyroczni wskazuje, że imiesłowy: *harah* (poczynająca być matką, będąca brzemienną) oraz *joledet* (rodząca) należy rozumieć — zwłaszcza ten pierwszy — w sensie czynności, która się dokonuje. Prorok, chce bowiem powiedzieć, że

<sup>16</sup> Imię to według TM brzmi *tabeel* (dosł. dobry do niczego). Powszechnie uważa się, że jest to celowo przez Masoretów zdeformowany wyraz *tabeel* (Bóg jest dobry) pochodzenia aramejskiego. A. Vanel, *Tabeel en Is VII 6 et le roi Tubail de Tyr. W: Studies on Prophecy* (SVT 26), Leiden 1974 s. 17—24 uważa, że chodzi tu o Tabeela, syna Tubaila, władcy Tyru. Natomiast W. F. Albright, *The Son of Tabeel* (*Isaiah 7:6*), BASOR 140 (1955) s. 34 n. sądzi, iż wyraz ten służył na określenie osobistości nieznanego bliżej rodu, pochodzącej z Bet Tabeel. krainy położonej na północ od Gileadu.

<sup>17</sup> Wyraz *almah* (młoda, fizycznie dojrzała, zdolna do małżeństwa dziewczyna) sam przez się nie akcentuje dziewictwa, ale go też nie wyklucza. Tłumaczenia starożytne oddawały go terminami takimi jak: *parthenos* (LXX), *betulah* (Pesz), *virgo* (Vg), które dziewictwo wyraźniej podkreślają. Teksty ST słowem *almah* określają córki niezamężne, które z uwagi na ówczesne surowe obyczaje można uważać za dziewice (por. Rdz 24,43; Wj 2,8; Ps 68,26; Pp 1,3 itd.). Wyjątek stanowi tylko Prz 30,19. Co do wyrazu *betulah*, G. J. Wenham, *Betullah, a Girl of Marriageable Age*, VT 22 (1972) s. 326—348, uważa, iż od czasów chrześcijaństwa stał się on terminem technicznym na określenie dzie-

w myśli Bożej zapowiadany znak jest w trakcie realizacji. Innym godnym podkreślenia szczegółem jest fakt, iż Matka „nada imię” Emmanuelowi. Jest bowiem rzeczą znaną w dziejach ST, że matka nadawała swemu dziecku imię wówczas, gdy w jakiś wyjątkowy sposób przeżywała poród dziecięcia lub gdy w jego poczęciu i narodzeniu widziała dowód wyjątkowej dobroci i opieki Bożej (por. Rdz 4,25; 35,18; Sdz 13,24; 1 Sm 1,20; 4,21 itd.).

Wiersz 15 ze względu na swą oryginalną i trudną treść, na pierwszy rzut oka wcale nie harmonizującą z kontekstem, jest przez wielu krytyków uważany za nieautentyczny. Jednak z punktu widzenia zasad zewnętrznej krytyki tekstu jego autentyczności nie da się podważyć. Nie ma też jednomyślności wśród egzegetów, gdy chodzi o jego interpretację. Mając na uwadze dotychczasowe wypowiedzi można stwierdzić, że jeżeli zdanie: „masło i miód będzie pożywał” jest wyrazem dobrobytu i radości czasów mesjańskich (por. zwrot: „ziemia mlekiem i miodem płynąca” — Wj 13,5; Pwt 6,3 itd.), wówczas Prorok w w. 15 chciał powiedzieć, że Emmanuel jest zwiastunem tych szczęśliwych czasów, kiedy wśród ludzi będzie pełne rozeznanie dobra i zła. Wróci więc harmonia między Bogiem i człowiekiem, a wskutek tego i ziemia zacznie dawać człowiekowi dobre plony, bo z rozkazu Stwórcy miała jemu służyć. Postępowanie zaś, jakiego przykład dał król Achaz, stanie się w tych czasach nie do pomyślenia. Emmanuel będzie znakiem pokoju i znajomości Boga (por. Oz 6,6; Mi 6,8). Jeżeli zaś powyższe zdanie oznacza ubóstwo i bardzo ograniczone środki utrzymania (por. np. 2 Sm 17,29; Syr 39,26 itd.), wtedy w. 15 zwraca uwagę, że Emmanuel pojawi się w czasach trudnych i ciężkich. Sam na sobie doświadczy, co niesie dla ludzi błogosławieństwo Boże, a co Jego gniew.

Wnioski z powyższej analizy egzegetycznej są następujące. Perykopa Iz 7,10—17 akcentuje problem wiary. Wiara ta wiąże się ściśle z obietnicami jako wyrazem wierności i wielkoduszności Boga Jahwe. Bóg, w zamian za okazywaną Mu cześć oraz ufność w Nim pokładaną, zapewnia człowieka

o swojej opiece. Istotne zatem w tej perykopie są wiersze 14—15. Znak Emmanuela jest w nich ukazany jako wyraz specjalnej obecności Boga-Zbawcy, który jest nie tylko wier-ny w swoich obietnicach, ale prowadzi swój lud do urzeczy-wistnienia planów Królestwa Bożego. Zapowiedź, iż matką Emmanuela będzie *haalmah*, włącza jej Dziecię w grono tych postaci z historii zbawienia, które narodziły się z niewiast dzięki specjalnej interwencji Bożej (Ismael — Rdz 16,11—16; Izaak — Rdz 17,15—22; Samson — Sdz 13,3—5; Samuel — 1 Sm 1,1—28; Jan Chrzciciel — Łk 1,11—20 itd.). Nie cudowność więc poczęcia Emmanuela jest akcentowana w wyroczni, ale fakt, że Jego przyjście będzie wyrazem interwencji Jahwe w dzieje ludzkie.

Obietnicy nadejścia Emmanuela nie należy uważać za znak dany Achazowi wbrew czy na przekór jego odmowie. Wyrocznia o Emmanuelu jest obietnicą złożoną ludowi Bożemu i rodowi Dawida w momencie, który w dziejach Judy był wyjątkowo niebezpieczny. Znak Emmanuela był zapewnieniem, że Jahwe nie przestał się opiekować swym narodem i danych mu obietnic nie cofnął.

Wyrocznia Iz 7,14—15 ma charakter obietnicy zbawczej o perspektywach wybiegających w przyszłość eschatologiczną. Chociaż jest tajemnicza i bardzo ogólna w swej treści, mogła jednak być i rzeczywiście była uznana za wypowiedziane na czasie słowo pociechy. Świadczy o tym możliwość skojarzenia imienia Emmanuela z faktami zbawczej interwencji Bożej w historii ludu Bożego oraz dość wyraźna aluzja do niej notowana u proroka Micheasza (5,2). Toteż zakatalogowanie tej wyroczni do gróźb i określenie zapowiedzi Emmanuela jako znaku, że Jahwe już nie jest z narodem i Judą, wydaje się niezgodne z myślą Proroka.<sup>18</sup> Wyroczni tej bowiem nie można tłumaczyć w oderwaniu od zapowiedzi Izajasza zawartych

<sup>18</sup> Tak wyrocznię Iz 7,14 rozumie R. Kilian, *Die Verheissung Immanuels Jes 7,14* (SBS 35). Stuttgart 1968 s. 118—124; tenże, *Prolegomena zur Auslegung der Immanuelsverheissung*. W: *Forschungen zur Bibel* 2, Würzburg 1972 s. 207—215.

w innych wyroczniach Księgi Emmanuela, a zwłaszcza 9,5—6 i 11,1—5. Wysiłki zaś, żeby koniecznie ustalić, kim była *haal-mah* i z kim należy identyfikować jej Dziecię-Emmanuela, mają swoje źródło w przekonaniu, że wydarzenia historyczne oraz okoliczności czasu i miejsca absolutnie determinowały treść wyroczni prorockich. Egzegeci opierający się na tej zasadzie uważają, iż nie należy w interpretacji tego rodzaju „słów Jahwe” przekraczać owej bariery historycznych uwarunkowań. Tymczasem prorok właśnie z racji swego posłannictwa mógł i często wychodził poza rzeczywistość swego czasu, aby przekazać posłannictwo Boże o charakterze nadprzyrodzonym i to w sensie wyrazowym.<sup>19</sup>

## 2. Wyrocznia Iz 8,23b—9,6<sup>20</sup>

8,23b Gdy czas wcześniejszy przyniósł upokorzenie  
krajnie Zabulona i krajnie Neftalego,  
to późniejszy chwałą okryje drogę morską,  
(krajnę) za Jordanem i Galileę narodów.

9,1 Naród chodzący w ciemności ujrzał światłość wielką,  
nad mieszkańcami krainy mroku światło zabłyśło.

2 Pomnożyłeś radość,<sup>21</sup> zwiększyłeś wesele.  
Cieszą się przed Tobą jak się radują we żniwa,  
jak się weselą przy podziale łupu.

3 Bo złamałeś jego ciężkie jarzmo  
i drążek<sup>22</sup> na jego ramieniu,  
bat jego ciemnięcy, jak w dniu (porażki) Madianitów.

<sup>19</sup> Por. F. L. Moriarty, *The Emmanuel Prophecies*, CBQ 19 (1957) s. 232.

<sup>20</sup> Do bogatej bibliografii dotyczącej tej perykopy a zamieszczonej u H. Wildbergera, dz. cyt., s. 362 n. należy dodać następujące nowsze pozycje: H. Graf Reventlow, *A Syncretistic Enthronement-Hymn in Is 9,1—6*, Ugarit-Forschungen 3 (1971) s. 321—326; E. Lipiński, *Etudes sur des textes „messianiques” de l’Ancien Testament*, Sem 20 (1970) s. 41—57; J. Vollmer, *Jesajanische Begrifflichkeit*, ZAW 83 (1971) s. 389 n.; W. Zimmerli, *Vier oder fünf Thronnamen des messianischen Herrschers von Jes. IX 5b.6*, VT 22 (1972) s. 249—252.

<sup>21</sup> Proponuje się czytać *haggilah* zamiast TM: *haggoj lo* (naród nie), gdyż tekst masorecki nie sensowny.

<sup>22</sup> Z racji paralelizmu z wyrazem *ol* (jarzmo) proponuje się czytać *motah* (drążek do noszenia ciężarów) zamiast: *matteh* (laska).

- 4 Bo każdy but pieszego żołnierza,  
każdy płaszcz zbroczony krwią  
pójdą na spalenie, na pastwę ognia.
- 5 Albowiem Dziecię nam się narodziło,  
Syn został nam dany.  
Na Jego barkach spoczęła władza.  
Nazwano go imieniem: Przedziwny doradca,<sup>23</sup>  
Bóg mocny, Odwieczny ojciec, Księżę pokoju.
- 6 Wielkie będzie Jego<sup>24</sup> panowanie  
i pokój bez końca  
nad tronem Dawida i nad Jego królestwem,  
które On utwierdzi i umocni<sup>25</sup> prawem i sprawiedliwością  
odtąd aż na wieki.  
Zazdrosna miłość Jahwe Zastępów tego dokona.

Do ważniejszych, diskutowanych do niedawna problemów właściwych powyższej perykopie należało zagadnienie, czy wiersz 8,23b odnosi się do wyroczni 9,1—6. Dziś na to pytanie odpowiada się przeważnie twierdząco. Również gdy chodzi o gatunek literacki, prawie wszyscy egzegeci uważają, iż wiersze Iz 8, 23b—9,6 są obietnicą o charakterze pieśni dziękczynnej opartej na głębokiej wierze w zbawczą opatrzność Jahwe.

<sup>23</sup> Tytuły *pele joes* (przedziwny doradca) oraz *el gibbor* (Bóg mocny) są to zespoły wyrazów bez *stat. constr.* Nie można ich więc tłumaczyć ani jako zdań podmiotowych, ani też jako połączenia zależnego (*stat. constr.*). *Pele* i *el* kwalifikują myśl główną (*nomen rectum*), zaś *joes* i *gibbor* myśl główną wyrażają (*nomen regens*). Por. Iz 23,29; 29,14. Warto zwrócić uwagę, że egzegeza judaistyczna usiłowała łączyć tytułów występującą w tym wierszu ograniczyć do dwóch ostatnich. Wrazem tego jest *makef* dany przez Masoretów ostatnim dwóm zespołom wyrazów *abi* — *ad* oraz *sar-szalom*. Grecki przekład LXX oraz Targum Jonatana mają tylko jeden tytuł. A. Alt, a za nim H. Wildberger sądzą, że pierwotny tekst miał pięć tytułów, podobnie jak to było na dworze faraonów w Egipcie. Stąd za piąty tytuł uważają pierwsze dwa wyrazy w w. 6: *mrbh mshh*. Zob. H. Wildberger, dz. cyt., s. 381—385; J. Coppens, *Le roi idéal d'Is.*, IX, 5—6 et XI, 1—5 *est-il une figure messianique?* W: *A la rencontre de Dieu. Memorial Albert Gelin*, Le Puy 1961 s. 96 nn.

<sup>24</sup> Lekcja proponowana *lo rabbah* zamiast TM: *lemarbbeh* (dla rozszerzenia), która nie tworzy sensownego zdania.

<sup>25</sup> *Lehakim...* *ulesaadah*. Partykuła *le* przed obydwojma bezokolicznikami nie ma ani znaczenia celowego, ani skutkowego, lecz wyjaśnia i precyzuje akcję (okoliczność) poprzednio wyrażoną. Zob. P. Joüon, *Grammaire de l'hebreu biblique*, Rome 1947, § 124 o.

Treść i forma literacka pieśni pozwalają wyróżnić w niej następujące części. 8,23b—9,2 zawiera uroczystą zapowiedź chwały, światła i radości dla uciemionych. Czas dokonany czasowników tu występujących wyraża przekonanie, że zapowiedź na pewno się urzeczywistni (*perfectum propheticum*). 9,3—5 podaje trzy coraz to głębsze motywacje radosnej zapowiedzi. Zwraca na nie uwagę w tekście oryginalnym trzy razy użyty hebr. łącznik: *ki* (bo, albowiem). 9,6 stanowi krótka charakterystykę rządów cudownego Dziecięcia oraz wymienia przyczynę będącą ostatecznym źródłem zapowiedzianej radosnej obietnicy.

8,23 b. Prorok nawiązuje do smutnych wydarzeń historycznych. Pokolenia Zabulona i Neftalego w Galilei utraciły swe ziemie i swoją niepodległość. We wspaniałych dwóch paralelnych antytezach przeciwstawia tej upokarzającej rzeczywistości (czas wcześniejszy) jasną przyszłość (czas późniejszy) jako czas chwały. Na jego określenie używa czasownika, którego źródłosłów (*kabed* — dosł. był ciężki) kojarzy się z głębokim w swej treści terminem biblijnym ST: *kabod* (chwała), przywołującym na pamięć te wydarzenia z historii Izraela, jakie były widomym znakiem obecności, mocy i majestatu Boga Jahwe.

9,1. Następnym paralelizm synomiczny przez przeciwieństwa: ciemność — światło jeszcze bardziej intensyfikuje rozpoczętą w poprzednim wierszu myśl, zmierzając w kierunku nie wymienionego jeszcze wyraźnie, ważnego wydarzenia zbawczego. Wyraz bowiem „światło” (or) jest symbolem zbawczej obecności Boga (por. Iz 10,17; Ps 27,1; 36,10 itd.). „Ciemność” zaś (*hoszek, salmawet*) oznacza śmierć, podziemie, czas ucisku i niewoli (por. Ps 18,8—12. 28—29 itd.).

9,2. Wydarzenie, które ma nadejść, przyniesie wszystkim wielką radość. Jak widać z porównań, radość ta będzie wynikiem czegoś tak konkretnego, jak konkretny jest owoc zniw (por. Ps 65,14; 126,6 itd.) czy łup wojenny (por. Ps 119,126; 1 Sm 30,16 itd.). Sprawcą radości jest Bóg Jahwe (2 os. 1. poj.).

9,3. Wolność i niezależność ludu Bożego będzie wynikiem działania Bożego na miarę ingerencji Jahwe z okresu Sędziów (zwycięstwo Gedeona nad Madianitami — por. Sdz 7,9—25). Prorok wyraża to w sposób obrazowy mówiąc, że Jahwe zła-  
mie *ol* (jarzmo), *motah* (drażek do noszenia ciężarów) oraz *szebet hannoges* (bat jakiego używali poganiacze zwierząt po-  
ciągowych). Treść tego wiersza pozostaje w ścisłej, paralelnej  
zależności od tego, co prorok mówił w wierszu 8,23 b (upoko-  
rzenie — chwała).

9,4. Radość wiąże się również ze skutkami działania Bożego  
wewnątrz człowieka. Ludzie zniszczą znamiona przemocy  
i znaki świadczące o agresywnych zamiarach (but żołnierski,  
płaszcz zboczony krwią), symbole owej ciemności, o której  
mówił Prorok w w. 9,1. Jest rzeczą godną uwagi, że Izajasz  
użył na określenie buta żołnierskiego terminu *seon*, który  
swym brzmieniem (akad. *szenu*) przypominał asyryjskie na-  
jazdy. Wybawienie i pokój stanowią owoce interwencji Ja-  
hwe.

9,5. Ostatnim motywem radości, a zarazem najgłębszą jej  
racją są narodziny Dziecięcia-Króla. Czasownikowe formy  
bierne *jullad* (dosł. jest narodził) i *nittan* (jest dany) wska-  
zują, że tym, który to sprawił, jest Bóg. Działanie Jahwe jest  
podane w formie dokonanej (perfectum), aby wyrazić pew-  
ność, że zapowiedź się urzeczywistni. Bóg ma przy tym na  
urwadze dobro wszystkich ludzi. Zaimiek 1 os. l. mn. *lanu* (nam)  
wskazuje, że chodzi nie tylko o ludzi uciśnionych w Galilei  
narodów (por. Iz 8,23b), ale również o zaniepokojonych o swo-  
ją przyszłość mieszkańców Judei. Do grona tych, którym in-  
terwencja Boża przyniesie to nadzwyczajne dobro, Prorok za-  
licza również siebie. Nikt zatem nie będzie pozbawiony jej  
dobroczynnego owocu. Skutkiem zaś cudownej interwencji  
Jahwe będzie Dziecię (*jeled*), chłopiec (*ben*). Prorok, który  
zapowiadał Jego narodzenie (7,14), wita nadejście Dziecięcia  
jako fakt dokonany. Hebrajskie wyrazy: *jeled* (dziecię), *jullad*  
(jest narodził) i *ben* (syn) kierują uwagę na wypowiedzianą

już wcześniej obietnicę: „Panna brzemienna porodzi (*joledet*) syna (*ben*)” i dają pełną podstawę do identyfikacji narodzonego Dziecięcia (9,5) z zapowiadającym Emmanuelem. Identyfikacja ta ma swoją rację jeszcze w tym, że pojawienie się Dziecięcia dla naszego dobra (*lanu*) jako wyraz działania Bożego stanowi znak, że Bóg jest z nami (*immanu el*). Izajasz daje krótką, ale bardzo zasadniczą charakterystykę Dziecięcia-Emmanuela. Będzie to rzeczywisty król, władca. Prorok mówi obrazowo, że gdy na barkach (ramionach) ludu były znamiona niewoli i poddaństwa, na Jego (Dziecięcia) barkach spocznie taka władza (*hammisrah*), która okryje chwałą (8, 23b), światłością (9,1) i radością (9,2) wszystkich ludzi. On bowiem będzie zwierzchnikiem (*sar*) królestwa Bożego na ziemi. Izajasz wymienia dalej imiona Dziecięcia, które niewątpliwie określają charakter Jego funkcji.

„Przedziwny doradca” (*pele joes*). Wyraz *pele* (cud) oznacza wielkie czyny dziejów zbawienia (por. Wj 15,11; Ps 78,12 itd.), wyratowanie z nieszczęścia, w jakie wpadł proszący o pomoc (por. Ps 4,4; 17,7 itd.). Słowo *joes* (dający radę) w odniesieniu do władcy podkreśla, że planuje on sprawy godne podziwu (por. Mi 4,9) i jest w stanie je zrealizować; jest przewidującym i zręcznym dyplomatą. Zwrot zatem „przedziwny doradca” nie oznacza kogoś, kto będzie udzielał wspańiałych rad, lecz osobistość, po której należy się spodziewać realizacji nadzwyczajnych czynów zbawczych. Dziecię będzie królem-dyplomatą idealnego królestwa.

„Bóg mocny” (*el gibbor*). Tytuł ten mówi, że czyny Dziecięcia będą tego rodzaju, iż łatwo da się w nich zauważyć moc Bożą. Biorąc pod uwagę takie teksty biblijne jak Ez 31,11 i 32, 21, w których wyraz *gibbor* oznacza herosów czasów dawnych, można tytuł ten również oddać słowami: „Boski mocarz” Sugerowałby on, że Dziecię będzie doskonałym (bliskim przywiłeu boskości?) wodzem. Taki przekład zdają się potwierdzać te teksty ST, które mocarzem nazywają Boga (np. Ps 24,8; Iz 33,13; 63,15 itd.) i Mesjasza (np. Ps 45,4; 89,20 itd.).

„Odwieczny ojciec” (*abi-ad*). W ST tytuł ojca przysługiwał

Bogu, królowi zaś tytuł syna (por. 2 Sm 7,14).<sup>26</sup> Według tekstu Iz 22,21, ojcem nazywano też marszałka dworu, z czego wynikałoby, że tym bardziej króla darzono tym mianem. Wraz *ad* oznacza „zdobycz, łup”, ale również „wieczność” (por. Hab 3,6; Iz 45,17; 47,7 itd.). *Abi-ad* może zatem określać ojca łupu, czyli takiego człowieka, który prowadzi zawsze do zwycięstwa, albo też tego, który jest przyczyną wiecznego trwania. Biorąc pod uwagę wiersz następny (9,6), tytuł powyższy zapowiadałby, iż Dziecię będzie założycielem lub tym, który utrwali dynastię królewską na wieki. W każdym razie aluzja do obietnicy, jaką prorok Natan dał Dawidowi, jest dość widoczna (2 Sm 7,10—16).

„Książę pokoju” (*sar szalom*). W tytule tym zawiera się nie tylko idea przeciwnika wojen, ale przede wszystkim myśl, że Dziecię będzie szermierzem i gwarantem pokoju, obrońcą wolności, stróżem przed obcą przemocą. Fakt, że w tekstach ST tak tytuł „ojciec” (*ab*) jak i „książę” (*sar*) przysługiwały funkcjonariuszom królewskim (por. 2 Sm 24,2; 1 Krl 15,20; Pwt 20,9 itd.), skłania wielu egzegetów do hipotezy, iż Izajasz nie nazwał Dziecięcia królem (*melek*) najprawdopodobniej dlatego, żeby zaakcentować Jego zależność od Jahwe, który sam był jedynym gwarantem wieczności tronu Dawidowego i pokoju wśród ludzi (por. Ps 72,3,7; Sdz 6,24 itd.). Wniosek ten jest o tyle niestuszny, że tytuły *ab* i *sar* przysługiwały również samemu królowi. Tak czy inaczej, wszystkie te tytuły określają ideał władcy, którego rządy pozostają w doskonałej harmonii z absolutnym zwierzchnictwem Jahwe.

9,6. Wiersz ten jest komentarzem wiersza poprzedniego. Dziecię stanie się idealnym władcą. Jego władanie będzie mieć wszystkie cechy królowania Bożego. Trwałość owego idealnego królowania jest podkreślona trzy razy: „Odwieczny (*ad*) ojciec”, „pokój bez końca (*en qes*)”, królestwo „odtąd aż na wieki (*meattah weadolam*)” Będzie to królestwo wiecznego

<sup>26</sup> Por. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, Paris 1958 s. 169. 171 nn.

pokoju, oparte na fundamencie prawa (*miszpat* oznacza też sąd) i sprawiedliwości (*sedaqah*), takimi zaś przymiotami teksty Pisma św. określają królowanie Boga (por. Ps 89,15: 97,2; Prz 16,12; 20,18 itd.). Dziecię będzie potomkiem Dawida, albowiem zasiądzie na jego tronie; utwierdzi ten tron i umocni, opierając go na trwałych podstawach Bożego prawa i sprawiedliwości. W ten sposób Prorok zapowiedział, że Dziecię zasiądzie jako niezwykły król na tronie Dawidowym, gdyż zrealizuje wszystkie oczekiwania eschatologiczne.

„Zazdrosna miłość (*qineat*) Jahwe tego dokona” Wyraz *qineat* (zazdrość) w odniesieniu do Jahwe w takich tekstach biblijnych, jak: Wj 20,5; 34,14; Joz 24,19 itd. ma sens negatywny. Mówi bowiem, że Jahwe występuje przeciw Izraelowi w chwilach jego niewierności. Ale termin ten posiada również znaczenie pozytywne, gdy wspomina o objawach miłości i wierności Jahwe wobec narodu wybranego (por. 2 Krl 19,31; Iz 26,11; Za 1,14; 8,2 itd.). To właśnie zaangażowanie się Boga po stronie swojego ludu teksty biblijne określają emocjonalnym antropomorfizmem „zazdrosna miłość” (*qineat*). Ona więc w przekonaniu Izajasza jest najlepszym gwarantem obietnicy zesłania niezwykłego władcy w osobie Dziecięcia-Emmanuela jako daru Jahwe dla ludzi.

Treść drugiej pieśni o Emmanuelu można podsumować następująco. Prorok Izajasz zapowiedział w niej Dziecię, które będzie idealnym władcą czasów mesjańskich, a równocześnie realizatorem wielkich obietnic Bożych: wieczności tronu Dawidowego i zapowiedzianego królestwa Bożego na ziemi. Fakt, że zapowiedziane Dziecię jest wyrazem zbawczej interwencji Boga Jahwe miłującego swój naród, pozwala Je identyfikować z Emmanuelem. Druga pieśń zatem stanowi nie tylko dalszy ciąg obietnicy nadejścia Emmanuela, ale także jej autentyczny komentarz.

3. Wyrocznia Iz 11,1—10<sup>27</sup>

- 11,1 Gałązka wyrośnie z pnia Jessego,  
odrośl się puści<sup>28</sup> z jego korzenia.
- 2 I spocznie na Nim Duch Jahwe,  
Duch mądrości i rozumu,  
Duch rady i męstwa,  
Duch wiedzy i bojaźni Jahwe.
- 3 I upodoba sobie w bojaźni Jahwe.  
Nie będzie sądził z pozorów,  
ni wyrokował według pogłosek.
- 4 Lecz rozsądzi biednych sprawiedliwie  
i ubogim<sup>29</sup> kraju wyda słuszny wyrok.  
Różgą ust swoich uderzy gwałtownika,<sup>30</sup>  
tchnieniem warg swoich uśmierci krzywdziela.
- 5 Sprawiedliwość będzie Mu pasem na biodrach,  
a wierność przepasaniem łądzwi.
- 6 Wtedy wilk zamieszka z barankiem,  
lampart z kozłębem razem leżeć będą,  
cielę i lew paść się będą<sup>31</sup> spolem  
i mały chłopiec będzie je poganiał.
- 7 Krowa i niedźwiedzica żyć będą przyjaźnie,  
młode ich będą razem legały,  
a lew jak wół będzie jadał słomę.
- 8 Nad norą kobry będzie się bawić niemowlę,  
po młoda<sup>32</sup> zmiję dziecko wyciągnie swą rękę.
- 9 Zła czynić nie będą, ani zgubnie działać  
na całej mojej świętej górze.

<sup>27</sup> Najważniejszą bibliografię do tej perykopy podaje H. Wildberger, dz. cyt., s. 436 n. Nadto zob. D. N. Freedman, *Is Justice Blind?* (Is 11,3f), Bb 52 (1971) s. 536.

<sup>28</sup> Za starożytnymi przekładami LXX, Pesz, Vg i Targ przyjęto *jifrah* (*farah* — puścić pęd, wyrósć) zamiast TM: *jifreh* (*farah* — wydać owoc).

<sup>29</sup> *Laanije* (*ani* — ubogi) zamiast TM: *leanewe* (*anaw* — pokorny). Proponowana lekcja jest trudniejsza.

<sup>30</sup> Zamiast TM: *eres* (ziemia) przyjmuje się *aris* (tyran, gwałtownik) dla zbudowania jaśniejszego zdania.

<sup>31</sup> Proponuje się czytać *jimreu* (dosł. będą tłuste) zamiast TM: *meri* (tłusty byk).

<sup>32</sup> Wyraz *meurah* występuje tylko raz w całym ST. Zwykle tłumaczy się go: otwór wpuszczający światło (od rzeczownika: *or* — światło). Wielu jednak sądzi, że wyrazowi temu należy przypisać takie znaczenie, jakie ma akkad. wyraz *muru* = młody. Zob. H. Wildberger, dz. cyt., s. 438.

Bo kraj się napełni znajomością Jahwe  
jak wodami wypełnione morze.

10 Owego dnia to się stanie.

Korzeń Jessego służyć będzie za sztandar dla narodów.  
Jego radzić się będą narody.

Chwała będzie miejscem Jego spoczynku.

Perykopę Iz 11,1—10 określa się mianem perły poezji hebrajskiej. Zapowiada ona nadejście idealnego władcy z rodu, z którego pochodził Dawid. Wyjątkowa jej treść sprawia, że dyskutowano wiele na temat, czy wiersze 10,27—34 trzeba uznać za odrębną perykopę, czy też łączyć je z wyrocznią 11,1—10 oraz czy w. 11,10 stanowi jej część integralną, czy wiąże się z następną perykopą 11,11—16. Dyskusje te, o charakterze akademickim, oparte są raczej na z góry powziętych założeniach niż na obiektywnych racjach wynikających z analizy tekstu. Wyrocznię 11,1—10 można uważać za dzieło tematycznie zwarte i jednolite, które należy przypisać Izajaszowi. Niektórzy jednak krytycy z racji czysto wewnętrznych stanowczo przeczą autentyczności w. 10, mówiąc o jego późniejszym pochodzeniu, wiersze zaś 6—9 uważają za odrębną wypowiedź złączoną z wyrocznią 11,1—5 jako jej późniejszy komentarz.

Z uwagi na treść pieśń 11,1—10 daje się podzielić na następujące części: w. 1 — wprowadzenie, które mówi o pochodzeniu idealnego władcy; w. 2—5 — określenie jego przymiotów osobistych (temat królewski); w. 6—9 — szczęśliwość czasów jego panowania (temat rajski); w. 10 — epilog, mówiący o godności idealnego władcy.

11,1. Wiersz ten dwoma synonimicznymi symbolami: *hotev* (nowy pęd) i *neser* (odrośl) określa osobę tego, który ma nadejść. Będzie nim potomek rodu Jessego. Izajasz określa Jessego przenośnymi terminami: *geza* (pień ściętego drzewa, który posiada zdrowe korzenie i jest zdolny wypuścić nowe pędy) i *szoresz* (korzeń puszczający pęd). Ta znamienna symbolika każe przypuszczać, że prorok miał na uwadze obietnicę daną Dawidowi przez proroka Natana (2 Sm 7,10—16), ale nie wią-

zał jej z królewską linią jerozolimską, lecz ze zdrowym pniem, z którego wyszedł ów słynny założyciel dynastii królewskiej w Jerozolimie (por. Mi 5,1). Przez bardzo subtelną aluzję do cudu żywotności w naturze zwraca on uwagę, że nadejście potomka Jessego będzie w rzeczywistości dziełem stwórczej mocy Jahwe (por. Iz 6,13; 28,29; 29,14 itd.). Podobnie jak w pierwszej pieśni o Emmanuelu (Iz 7,14), czas pojawienia się owej latorośli Jessego jest podany bardzo ogólnie.

2—3 a. Poczynając od w. 2 prorok mówi najpierw o darach, które ubogacą osobowość potomka Jessego. Czasownik *nuah* (spoczął, zamieszkał) nasuwa myśl, że nie chodzi tu o jakąś czasową doskonałość, ale o przymioty stałe. Uprzywilejowany potomek będzie charyzmatykiem, przewyższającym dawnych mężów Bożych bogactwem swych darów (por. Lb 11,17.25; 1 Sm 16,13; 2 Krl 2,9 itp.), pozostając w stałym kontakcie z Bogiem.

„Duch mądrości i rozumu” — *hokmah* (mądrość) jest przymiotem potrzebnym do tego, żeby sobie móc dać radę z problemami życia codziennego. W odniesieniu do króla jest to dar niezbędny dla dobrych rządów krajem (por. Prz 8,15—16), ułatwiający zwłaszcza wybór stosownych środków do osiągnięcia celu. *Binah* (rozum) to dar o charakterze bardziej spekulatywnym; określa zdolności intelektualne, dzięki którym władca umie rozpoznać i przewidzieć sytuacje życiowe, wyciągnąć z nich konieczne wnioski oraz powziąć odpowiednie decyzje na przyszłość. J. C o p p e n s<sup>33</sup> omawiając te dary mówi, iż prorok zapowiedział w nich postać na miarę nowego Salomona (por. 1 Krl 3,12) i nowego Józefa egipskiego (por. Rdz 41,33—39).

„Duch rady i męstwa” Te dwa dary stoją w ścisłej łączności z tytułami Emmanuela: „Przedziwny doradca” i „Bóg mocny”. *Esah* (rada) jest to umiejętność planowania odpowiedniej taktyki, *geburah* (męstwo) zaś to przymiot monarchy (i każdego człowieka), któremu drogie są prawo i sprawiedliwość.

<sup>33</sup> J. C o p p e n s, dz. cyt., s. 90.

„Duch rady i męstwa” oznacza zatem dary i zalety wodza, stawiającego czoło nieprzyjacielowi, i władcy, który miłuje pokój (por. tytuł Emmanuela: „Książę pokoju”). Obdarzony tymi darami potomek Jessego będzie umiał obrać odpowiednią taktykę w walce ze złem i będzie się złu mężnie przeciwstawił. Prorok widzi w nim monarchę — zdolnego dyplomata, który umiejętnie prowadzi sprawy swojego królestwa, słowem — nowego Dawida (por. 2 Sm 7,8—9; Syr 47,5—7).

„Duch wiedzy i bojaźni Jahwe” Dary te każą widzieć w zapowiedzianym potomku Jessego wzór życia religijnego, jakby nowego Mojżesza. *Daat Jhwh* (wiedza o Jahwe; *jada* — wiedział, poznał) nie jest znajomością prawd teoretycznych o Bogu, ale wiedzą życia opartą na poznaniu, że Bóg wierny Przymierzu objawia swą miłość do narodu słowem i czynem.<sup>34</sup> Wiedza taka jest darem, który rzuca człowieka w objęcia Boga, jeżeli człowiek świadom swoich obowiązków wynikających z Przymierza z Bogiem stara się miłością na miłość odpowiedzieć (por. Oz 6,6; Mi 6,8). Charyzmatyczny potomek Jessego jako reprezentant narodu oprze swe rządy na zasadach wynikających z Przymierza. *Jireat Jhwh* (bojaźń Jahwe) to dar pozostający w łączności z darem wiedzy o Jahwe. Termin ten nie oznacza trwogi przed Bogiem. Jest to bowiem dar Ducha Bożego, dzięki któremu człowiek znając wolę Bożą, spełnia ją ze względu na szacunek dla świętości Bożej. Uznanie woli Bożej to nie tylko uległa postawa stworzenia względem swego Stwórcy w sensie greckiej *eusebeia*, ale równocześnie realizowanie w życiu Bożej sprawiedliwości (por. 2 Sm 23,3). Zapowiadany zatem potomek Jessego, jako król, będzie uosobieniem ideału mędrca i charyzmatycznym stróżem sprawiedliwości.

„I upodoba sobie w bojaźni Jahwe” Jakiegokolwiek znaczenie przypisze się hebr. czasownikowi *wahariho* (forma przyczynowa *hifil odnuah* — upodobał sobie, natchnął, przeduchowił,

<sup>34</sup> Por. G. Fohrer, *Das Alte Testament*, cz. 2 i 3, Gütersloh 1970 s. 202.

uduchowił itd.), treść w 3a nie wnosi nic nowego do zespołu sześciu wymienionych wyżej darów. Z tego względu wielu egzegetów uważa ten werset za powtórzenie ostatnich dwu słów wiersza poprzedniego (błąd *dittografii*).<sup>35</sup>

3 b—5. Wiersze te z kolei mówią o przymiotach potomka Jessego jako władcy i o jego stosunku do podwładnych. „Nie będzie sądził (*szafat* — przywracał sprawiedliwość) z pozorów ni wyrokował według pogłosek” Dzięki swoim darom (przymiotom osobistym), a przede wszystkim Duchowi mądrości i rozumu, rządząc drugimi, zdoła odkryć sedno każdej sprawy, nawet gdy świadectwa zewnętrzne będą na co innego wskazywać (por. 2 Sm 17,7; Prz 25,2—5; 1 Kor 4,3—5 itd.). Jahwe zawsze ujmował się za ubogimi i słabymi (por. Ps 9,10; Job 5,15—16 itp.). Król, jako Jego pomazaniec i reprezentant wobec ludu, ma obowiązek wypełniać wolę Bożą na ziemi. Zapowiadany potomek Jessego, jako sędzia, będzie zatem wobec podwładnych realizował w sposób doskonały ideał władcy sprawiedliwego.

„Rozsądzi biednych sprawiedliwie i ubogim kraju wyda słuszny wyrok” Te dwa wersety dają paralelne zestawy rzeczowników: *dallim* (społecznie upośledzeni, bezwplywowi) i *anije eres* (ubodzy pod względem materialnym i socjalnym) oraz *sedek* (sprawiedliwość, słuszność wyroku) i *miszor* (uczciwość, nieskazitelność w wydawaniu wyroku). Rządy zatem oczekiwanego, idealnego Króla przyniosą poprawę losu najniższym, upośledzonym warstwom społecznym.

„Różgą ust swoich uderzy gwałtownika, tchnieniem warg swoich uśmierci krzywdziciela”. *Aris* (gwałtownik) to człowiek, który bez skrupułów stosuje przemoc fizyczną; *rasza* (krzyw-

<sup>35</sup> Ponieważ w przekładach LXX i Vg termin *jire at Jhwh* w w. 2. ma znaczenie: Duch pobożności (*eusebeia, pietas*), a w w. 3: Duch bojaźni Bożej (*fobos, timor*), powstał w egzegezie problem siedmiu darów Ducha Św. OO. Kościoła nie zaliczali tej nauki do prawd wiary, lecz uczyli zgodnie z przyjętym przekładem Pisma. Niewątpliwie Iz 11,2 nie daje do tego podstawy, choć *jire at Jhwh* praktycznie wyraża pobożność i bojaźń synowską wobec Boga. Zob. A. Penna, *Isaia* (La Sacra Bibbia). Torino-Roma 1958 s. 143 nn.

dziciel) zaś oznacza człowieka zarozumiałego, który łamie porządek etyczny, gwałci prawo drugich, prześladuje ich i doprowadza do nędzy. Stąd często tym terminem określa się człowieka bezbożnego, występuje on bowiem przeciw Bogu, który jest stróżem porządku moralnego. Zwroty: „rózga ust swoich” oraz „tchnieniem warg swoich” sugerują, że idealnego władcę będzie cechować potęga słowa. Otrzyma moc przekonywania, jak prorocy, słudzy słowa Jahwe (por. Oz 6,5). Będzie to zatem sędzia, w którym „Duch rady i męstwa” uwidoczni się w sposób specjalny.

„Sprawiedliwość będzie Mu pasem na biodrach, a wierność przepasaniem łądźwi”. Sprawiedliwość, wierność (*emunah* — stałość etycznego postępowania) i uczciwość to przymioty, które teksty biblijne ST często odnoszą do Jahwe (por. Ps 33,4—5; 36,6—7 itd.). Fakt, że Izajasz przypisuje je oczekiwanemu potomkowi rodu, z którego wywodził się Dawid, dowodzi, że będzie on sprawiedliwym, praworządnym i świętym królem. Stanie się prawdziwym realizatorem królestwa Bożego na ziemi.

6—8. Przymioty oczekiwanego potomka Jessego oraz jego sprawiedliwe rządy przyniosą pokój całemu światu i harmonię między Bogiem a ludźmi. Harmonia ta wyrazi się między innymi w rajskich stosunkach, jakie zapanują w całym świecie. Prorok przedstawia to obrazowo, mówiąc o spokojnym współżyciu zwierząt z natury krwiożerczych i wzajemnie się zwalczających. Nie tylko nie będą szkodzić sobie i ludziom, ale zmienią właściwy im sposób bycia, a nawet żywienia się.

9. Przystanie istnieć podstęp, przemoc i zło. Pokój będzie w całym królestwie owego idealnego władcy. Prorok identyfikuje terytorium jego królestwa ze świętą górą Jahwe („na całej mojej świętej górze”). Terminem „święta góra” ST określa Jerozolimę — Syjon (por. Ps 2,6; 48,2; 99,9 itd.). To samo wyrażenie u proroka Jeremiasza (31,23) oznacza krainę Judy. W rzeczywistości „święta góra” jest symbolem królestwa mesjańskiego bez ścisłego wskazywania miejsca. Nowa, szczęśliwa rzeczywistość bez krzywd i przewrotności

(szahat — był zepsuty) będzie owocem (ki — bo) daru „znajomości (wiedzy o) Jahwe”. A zatem wszyscy mieszkańcy królestwa potomka Jessego posiadają ten dar Ducha Jahwe, jaki będzie miał władca, tj. pełną znajomość obowiązków, wynikających z przymierza z Bogiem i wolę ich spełnienia. Powszechność i głębię tego daru Bożego określa obrazowo porównanie do „wód wypełniających morze”.

10. „Owego dnia to się stanie”. Zwrot *bajom hahu* (w owym dniu) określa przyszłość znaną jedynie Bogu. Egzegeci zwykli ją nazywać przyszłością eschatyczną w szerszym znaczeniu, tj. obejmującą czas realizacji królestwa Bożego.

„Korzeń Jessego służyć będzie za sztandar dla narodów”. Prorok powraca do idei wyrażonej w w. 11,1. Potomek Jessego jest wyrazem cudownej żywotności rodu Jessego, znakiem działającej stwórczej mocy Jahwe i symbolem miłościwej Jego wierności dotrzymującej obietnicy danej Dawidowi. Ów potomek będzie służył za „sztandar dla narodów”. Wyraz *nes* oznacza proporzec zatknięty na widocznym miejscu, aby wokół niego mogło zbierać się wojsko. Wiersz 11,9 sprawiał wrażenie, jakby znaczenie potomka Jessego nie miało przekroczyć granic Jerozolimy, ewentualnie Judei (święta góra). Tymczasem w. 10 rozszerza pojęcie „świętej góry” na cały świat i wszystkie narody, poddając je tym samym zwierzchnictwu Oczekiwanego. Toteż z wypowiedzi tej można by jeszcze wnosić, że będzie on jedynie znakiem (sztandarem), wokół którego zgromadzą się narody. A zatem nie jego słowo, ani jego działalność misyjna, lecz łaska Jahwe będzie owym motorem i siłą, która poprowadzi ludzi ku Niemu. Jest to jednak tylko jeden punkt widzenia akcentujący działanie Boga. Następny bowiem werst mówi: „Jego radzić się będą narody”. Słowa te zwracają uwagę na dwie rzeczy. Najpierw, że potomek Jessego będzie miał w sobie coś, co przyciągnie ludzi do niego. Przymioty osobiste, a raczej dary Ducha Bożego, zalety jego rządów — sprawiedliwość i bogobojność — niewątpliwie pozyskiwać Mu będą ludzi. Według jednak zapowiedzi proroka nie ten motyw jest decydujący. Ludy szu-

kać go będą, bo on będzie dla nich stanowił autorytet duchowy. W przeciwieństwie do wypowiedzi prorockich, że narody będą szukały Boga na Syjonie, aby tam składać Mu dary jako znak czci i swego oddania (por. Iz 66,20; Za 8,20—22; 14,16). Izajasz nie wspomina o Syjonie i podarkach. Mówi natomiast, że ludy przybędą do niego — potomka Jessego — dobrowolnie, aby u niego szukać rady, tj. pomocy w sprawach duchowych (por. Iz 2,2—4; Mi 4,1—2).

„Chwała będzie miejscem Jego spoczynku”. W zdaniu tym pojawiają się dwa bardzo treściwe pojęcia. Wyraz *kabod* (chwała) jest starotestamentalnym terminem technicznym na oznaczenie wielkości Boga, który daje znać o swej obecności w sposób podpadający pod zmysły. Słowo zaś *menuhah* (spoczynek) oznacza legowisko owiec, teren, na którym rozbija się obóz wędrowny (np. Izraelici w drodze do Ziemi Obiecanej), miejsce, gdzie naród wybrany miał osiąść na stałe (np. Pwt 12,9), siedzibę króla oraz miejsce pobytu (i zatrzymania się) arki Przymierza (np. 1 Krm 28,2; Ps 132,8 itd.).<sup>36</sup> Zacytowany wyżej werset najprawdopodobniej nie mówi o wspaniałości rezydencji królewskiej potomka Jessego, gdyż w całej wyroczni nie ma mowy o splendorze zewnętrznym jego królestwa. Ogólnie uważa się, że prorok chciał zwrócić uwagę na wewnętrzny, duchowy majestat potomka Jessego. Jego wielkość duchowa będzie promieniować na cały świat i przyciągać, ujawniając w ten sposób niejako jego obecność. Miejsce, gdzie będzie przebywał, stanie się widowym znakiem obecności Bożej.

Mając na uwadze całość wyroczni, wypada teraz zadać sobie pytanie, czy można zapowiadanego potomka Jessego identyfikować z Dzieciąciem-Emmanuelem? Czy pieśni Iz 7,14; 9,5—6 i 11,1—10 mówią o jednej i tej samej osobie? Na py-

<sup>36</sup> Por. G. Braulik, *Menuchah. Die Ruhe Gottes und des Volkes im Lande*, BiKi 23 (1968) s. 75—78.

tanie to należy dać twierdzącą odpowiedź. Przemawiają za tym następujące racje. Najpierw wszystkie trzy teksty pochodzą od tego samego proroka i zostały wypowiedziane przez niego w stosunkowo bardzo zbliżonych okolicznościach czasu i miejsca. Bardziej istotne jest jednak to, że wszystkie trzy pieśni uzupełniają się wzajemnie. Zestawione razem dają obraz jednej i tej samej, idealnej postaci, przedstawiając ją w coraz jaśniejszym świetle. Wszystkie trzy mówią o osobie, która ma nadejść, a jej pojawienie się określają jako wyraz zbawczej interwencji Jahwe, znak Jego miłości względem narodu wybranego i dowód wierności danej obietnicy. Tak zapowiadane Dziecię-Emmanuel, jak i potomek Jessego realizują tę samą obietnicę wiecznego tronu Dawida. Zapowiadany będzie idealnym monarchą, który swe powszechne panowanie oprze na prawie, sprawiedliwości i pokoju. Zaznaczy się jako osobistość uprzywilejowana. Zrodzony z Dziewicy, będzie się cieszył pełnią darów Ducha Bożego. obrońca ubogich i uciskanych, będzie przywódcą duchowym wszystkich narodów. U niego ludy będą szukały rady. On zaś stanie się chwałą, światłem i radością wszystkich.

### III. WSPÓŁCZESNE FORMY INTERPRETACJI

Niektórzy egzegeci mają do mesjańskiej interpretacji pieśni o Emmanuelu nastawienie dość sceptyczne. Wszyscy jednak przyjmują, że pieśni te są przekazaniem na piśmie słowem Bożym, a więc należą do depozytu objawienia Bożego. Faktem jest też, że wbrew stanowisku egzegezy żydowskiej, która nie uznała wysokiej kwalifikacji teologicznej tych pieśni, chrześcijanie od samego początku wyrocznie o Emmanuelu uważali za teksty mesjańskie *par excellence*. O ich szczególnej pozycji w nauce objawionej świadczą również cytaty kilku wierszy z dwóch pierwszych pieśni, które zamieścił Mateusz w swojej Ewangelii. W całym zaś NT w około 26 wierszach można się dopatrywać mniej lub więcej wyraźnych aluzji do pewnych wyrazów i zwrotów wyroczeni Izajasza sto-

sowanych do osoby Jezusa Chrystusa.<sup>37</sup> To szczególnie ich znaczenie skłania, aby zwrócić jeszcze uwagę na dwie rzeczy: jak rozumieli i wyjaśniali tekst pieśni o Emmanuelu ewangelistów, zwłaszcza Mateusz, oraz jak należy pieśni te dziś interpretować, aby ich egzegeza odpowiadała zarówno wymogom współczesnej nauki, jak i godności tych tekstów i doktrynie Kościoła.

Autor ewangelii dzieciństwa u Mateusza cytuje obietnicę Iz 7,14 w perykopie o narodzeniu Jezusa (Mt 1,18—25). Kontekst tego cytatu jest następujący: św. Józef, potomek Dawida, wahał się, czy przyjąć Maryję do swego domu (chodziło o dopełnienie ostatniego aktu żydowskich ceremonii zawarcia związku małżeńskiego). W okolicznościach bowiem jemu nie znanych Maryja została matką. Anioł Boży wyjaśnił mu we śnie, że poczęcie dokonało się „za sprawą Ducha Św.” (w. 20), a więc było dziełem zbawczej ingerencji Boga, gdyż Dziecię które przyjdzie na świat „zbawi swój lud od jego grzechów” (w. 21). Nadto anioł przekazał Józefowi wolę Bożą dotyczącą jego roli w tym właśnie wydarzeniu zbawczym. Powinien on przyjąć Maryję do swego domu, a gdy porodzi, właśnie on, jako potomek Dawida, ma nadać Dziecięciu imię Jezus („o Jahwe, zbaw”). Do opisu snu św. Józefa ewangelista dał swój komentarz, przytaczając fragment w. 14 z pierwszej pieśni o Emmanuelu:

A stało się to wszystko, aby się spełniło słowo Pańskie przez proroka: Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna i nazwą Go imieniem Emmanuel, co znaczy Bóg z nami (Mt 1,22—23).

---

<sup>37</sup> Następujące teksty NT zawierają aluzję do pieśni o Emmanuelu:  
 Iz 7,14 — Łk 1,31; Ap 12,5;  
 9,2 — Łk 1,78—79; Kor 4,6; 1 P 2,9;  
 6 — J 1,45; Ef 2,14;  
 11,1 — Mt 2,23; Dz 13,23; Hbr 7,14; Ap 5,5; 22,16;  
 2 — Ef 1,17; 1 P 4,14;  
 3 — J 7,24;  
 4 — J 7,24; Ef 6,17; 2 Tes 2,8; Ap 19,11;  
 5 — Ef 6,14;  
 10 — Rz 15,12; Ap 5,5; 22,16.

Mateusz przytacza tekst oryginalny w formie skomentowanej przez tradycję żydowską LXX, która hebr. wyrazowi *haalmah* nadała greckie brzmienie *he parthenos*. Ten ostatni wyraz, w jego przekonaniu, wyraźniej akcentował fakt ingerencji Bożej, jaka miała miejsce w tym wydarzeniu. Dziewicze poczęcie Jezusa wiązało Boski element z elementem ludzkim i było znakiem wypełnienia się proroczej zapowiedzi Izajasza. Dalsza różnica między cytatem ewangelisty a tekstem oryginalnym uwidacznia się w przyjętym przez niego brzmieniu „nazwą” zamiast oryginalnego „nazwie”, które dobitniej podkreśla, iż imię Jezusa było pochodzenia Bożego. Fakt, że ewangelista dał wyjaśnienie imienia Emmanuel dowodzi, że rozumiał, iż na nim spoczywa akcent proroctwa. Nie chodziło o sam fakt nadania imienia, ale o rzeczywistość, jaką kryła w sobie treść tego symbolicznego wyrazu. Zarówno bowiem słowo Emmanuel, jak też imię Jezus wraz z amielskim objaśnieniem: „On zbawi swój lud od grzechów” mówią o tej samej prawdzie, że Bóg jest obecny wśród swojego ludu i dokonuje jego zbawienia. Cytat Iz 7,14b przytoczony przez Mateusza przypominał także, iż zwiastowanie nadejścia Emmanuela przez Izajasza stanowiło równocześnie wyraz potępienia niewiary Achaza. Celem ewangelisty było podkreślić, że dzieło miłościwego Boga uwidaczniające się we Wcieleniu, podobnie jak słowo Jahwe, które niegdyś zapowiadało to wydarzenie, winno mieć swój odpowiednik w akcie wiary w zbawcze posłannictwo Jezusa. Wymowa zatem cytatu z pierwszej pieśni o Emmanuelu (Iz 7,14b) w ewangelicznej perykopie o narodzeniu Jezusa daje się ująć następująco.

Podobnie jak prorok Izajasz w znaku Emmanuela, tak również ewangelista w przyjściu Jezusa widział akt zbawczej interwencji Boga. Dał temu wyraz w informacji o symbolicznym imieniu Dziecięcia (Jezus-Emmanuel) oraz w podkreśleniu Jego dziewiczego poczęcia (*he parthenos*). Dla obydwóch hagiografów zapowiedź Emmanuela ma charakter mesjański. Izajasz widział w Emmanuelu przyszłego Mesjasza, ewangelista zaś identyfikuje Jezusa z Mesjaszem. W jego przekona-

niu zapowiedź Izajasza spełniła się na Jezusie w sensie wyrazowym. Toteż współczesna interpretacja typologiczna, oprócz trudności w znalezieniu osoby, która mogłaby być w czasach Izajasza typem Mesjasza-Emmanuela, w autentycznej interpretacji wyrazowej Ewangelisty znajduje inną, jeszcze bardziej poważną przeszkodę.<sup>38</sup> Jak prorok Izajasz w Emmauelu, tak ewangelista w Jezusie widzi potomka Dawidowego. Tym samym wyraża przekonanie, że urzeczywistniło się proroctwo Natana (por. 2 Sm 7,10—16), w którym Bóg postanowił założyć swoje królestwo na ziemi przez potomka Dawidowego.

W perykopie Mt 4,12—17, rozpoczynającej właściwy cykl czynów Jezusa, ewangelista mówi, że Mistrz z Nazaretu — Mesjasz ograniczył swoją działalność nauczycielską wraz z towarzyszącymi jej uzdrowieniami do Galilei, a ściśle biorąc do okolic nadbrzeżnych jeziora Tyberiadzkiego, które zamieszkiwała ludność etnicznie bardzo zróżnicowana. Zastanawia fakt, dlaczego Jezus nie rozpoczął swego posłannictwa na rdzennie izraelskich terenach, ale właśnie na tym prawie pogańskim obszarze Palestyny. Egzegeci podają różne racje. Myśl ewangelisty jest następująca. Tam, gdzie Jezus zaczął publiczną działalność, były dawniej terytoria pokoleń izraelskich Zabulona i Neftalego. Mieszkańcom tych terenów ujarzmionych przez Asyrię po wojnie syro-efraimskiej prorok Izajasz zapowiedział wyzwolenie z upokorzenia i ciemności. Mateusz wyraża przekonanie, że to właśnie proroctwo spełniło się w momencie, kiedy Jezus tam się pojawił i zaczął nauczać, głosić królestwo niebieskie i uzdrawiać:

...Aby się spełniło słowo wypowiedziane przez proroka Izajasza.  
Ziemia Zabulona i ziemia Neftalego  
droga morską, Zajordanie, Galilea narodów.

<sup>38</sup> Por. F. Montagnini, *Il libro di Isaia. Parte prima (1—39)*. Brescia 1966 s. 168 n.; G. Vella, *Isaia 7,14 e il parto verginale del Messia*. W: *Messianismo. Atti della XVIII Settimana Biblica*, Brescia 1966 s. 85—93; H. Kruse, *Alma Redemptoris Mater. Eine Auslegung der Immanuel Weissagung Is 7,14*, Trier TZ 74 (1965) s. 15—36.

Lud, który siedział w ciemności, ujrzał wielkie światło, a tym, którzy mieszkali w krainie i w cieniu śmierci, światło weszło (Mt 4,14—16).

Mając na uwadze oryginał nie trudno zauważyć, że ewangelista nie oddał dosłownie ani tekstu hebrajskiego (TM), ani greckiego (LXX). Najbardziej odbiega od oryginału wprowadzone słowo: *ho kathemenos* (ten, który siedział). Można z tego wnosić, że ewangelista zwrócił uwagę na niski poziom religijny Żydów na tym obszarze, gdzie Jezus rozpoczął nauczanie. Cytat jest tak podany, iż na pierwszy plan wysuwa się aspekt geograficzny proroctwa zawężony do wybrzeży jeziora Tyberiadzkiego. Jego treść realizuje się w osobie Jezusa poprzez widoczną z kontekstu aluzję, że On jest światłem (*fos*) tej właśnie krainy. Różnice te nie zniekształciły oryginalnego sensu wyroczni Izajasza, ale nadały mu wyraźnie chrystologiczne znaczenie. Sens cytowanych wierszy w ujęciu ewangelisty jest następujący: nie Judea, ani Święte Miasto i Syjon, nie pustynia nad Morzem Martwym, jak uważali Qumrańczycy, ale Galilea narodów jest krainą urzeczywistnienia się eschatologicznych obietnic mesjańskich zawartych w drugiej pieśni o Emmanuelu.

Chociaż więc cytaty w ewangelii Mateusza nie dotyczą teologicznie najważniejszych wierszy wyroczni, to nie ulega kwestii, że ewangelista cały tekst drugiej pieśni o Emmanuelu uważał za tekst mesjański i odnosił go do Jezusa w sensie wyrazowym. Kontekst cytowanych słów drugiej pieśni Izajasza o Emmanuelu nie sugeruje, że ewangelista uważał, iż na Jezusie spełniają się słowa mówiące o królewskiej władzy Dziecięcia-Emmanuela. Natomiast w samym fakcie pojawienia się Jezusa na terenach religijnie zaniedbanych i na wódł pogańskich widział on przejaw zbawczej troski Boga o ludzi. Troski podobnej do tej, do jakiej Izajasz czynił aluzję w swoim proroctwie, wspominając o dniu Madianitów (9,3). Cytaty fragmentów dwóch pierwszych pieśni o Emmanuelu w ewangelii Mateusza wykazały, że ewangelista pieśni te

uważał za zapowiedzi mesjańskie. Z katolickiego zatem punktu widzenia interpretacja mesjańska tych pieśni nie podlega dyskusji. Poza przytoczoną wyżej racją, przemawiają za tym jeszcze następujące względy. Treść zapowiada nadejście idealnego władcy, który będzie realizował powszechne królestwo Boże na ziemi. Pojawienie się Dziecięcia-Emmanuela we wszystkich trzech pieśniach jest podane jako dzieło zbawczej interwencji Boga obecnego w dziejach ludzkości, to zaś zbawcze działanie Boga jest zasadniczą cechą eschatologii mesjańskiej. Każda wreszcie z tych pieśni ma w Piśmie św. swoje mniej lub więcej wyraźne reminiscencje. Gdy chodzi o ST, reminiscencje takie znajdują się w wyroczniach mesjańskich. Tak więc tekst Iz 7,14, poza swymi paralelnymi odpowiednikami w pozostałych dwóch pieśniach (6,5 i 11,1), znalazł swe echo u Mi 5,1—2, w NT zaś u Łk 1,31 i Ap 12,5. Zapowiedź Emmanuela jako sprawiedliwego władcy mesjańskiego, któremu będą poddane wszystkie narody, ma swe odbicie w pewnych tekstach ST, np. Mi 5,1.3; Am 9,11; Ps 2; 72 itd. i w niektórych pismach NT, np. Rz 15,12; 2 Tes 2,8; Ap 5,5; 19,11.15; 22,16. Natomiast bogactwo darów charyzmatycznych obiecane Dziecięcia-Mesjasza oraz Jego przywództwo duchowe znalazły oddźwięk jedynie w NT: por. Łk 1,78—79; Ef 1,17; 2,14; 6,14.17; 2 Kor 4,6; 1 P 2,9; 4,14; Ap 5,6.

Przyjmując mesjański charakter wyroczni o Emmanuelu. współczesna egzegeza ma w zasadzie do wyboru trzy drogi: interpretację chrystologiczną w sensie bądź wyrazowym, bądź wyrazowym pełniejszym oraz interpretację historyczno-mesjańską w sensie typicznym. Wszystkie trzy mają swoich zwolenników i swoje trudności przy szczegółowej ich analizie. Gdy chodzi o interpretację historyczno-mesjańską w sensie typicznym, to poza tym, że ewangelista dwie pierwsze wyrocznie odnosił do Jezusa w sensie wyrazowym, zwraca się uwagę również na to, że jest niezmiernie trudno znaleźć w czasach Izajasza taką postać historyczną, która by posia-

dała cechy tak idealnego władcy, jakim jest zapowiadane Dziecię-Emmanuel, choćby chodziło tylko o jakiś jeden ważniejszy aspekt. Natomiast nie można nie zauważyć, że teksty Iz 9,5—6, a zwłaszcza 11,1—10, jeszcze bardziej niż zapowiedź Iz 7,14 świadczą, iż Prorok jest całkowicie wpatrzony w przyszłość, w sylwetkę mającego nadejść idealnego króla, nowego Salomona, Józefa, Dawida czy Mojżesza. To jego zapatrzenie się w przyszłość każe przypuszczać, iż oczom współczesnych kreślił rysy mającej nadejść, idealnej postaci i nie zamierzał pomniejszać jej wspaniałej wielkości analogią do kogokolwiek z ludzi ówczesnej rzeczywistości.

Trudno jest przyjąć chrystologiczny sens wyrazowy wyroczni o Emmanuelu, gdyż poza pierwszą pieśnią, żadna inna, przynajmniej w swej istotnej części, nie jest wyraźnie odniesiona do Chrystusa w NT. Natomiast interpretacja chrystologiczna w sensie pełniejszym wydaje się najbardziej przekonywająca. Prorok szkicował przed słuchaczami sylwetkę Dziecięcia-Emmanuela-Mesjasza jako idealnego króla i duchowego przywódcy narodów. Każdy rys z osobna wyrażał rzeczywistość, która w sensie wyrazowym była łatwa do uchwycenia i zidentyfikowania w osobie przyszłego Mesjasza. Wszystkie jednak razem dawały obraz niewyraźny i trudny do rozszyfrowania już to z braku odpowiedniej perspektywy czasu, już to przez nieznaną sposobu, w jaki Opatrzność postanowiła je urzeczywistnić. Pełnia darów Ducha Bożego u Mesjasza zdawała się nie godzić z jego człowieczeństwem. Królestwo zaś sprawiedliwości, miłości i pokoju z idealnym, Bogu i Przymierzu oddanym monarchą, w obecnej rzeczywistości wydawało się być nie do zrealizowania. Dopiero kiedy zjawił się Jezus narodzony z Dziewicy poślubionej Józefowi z domu Dawida, mający swego Ojca w niebie i zakładający na ziemi swoje Królestwo niebieskie (nie z tego świata), wtedy pieśni o Emmanuelu zaczęły nabierać rumieńców życia. Ich treść podana przed wiekami mogła być lepiej i pełniej zrozumiana.

Ten, który przez swe przyjście i życie dawał wyraz jej rzeczywistości, przyszedł nie po to, by znosić, ale by udoskonalić (*plerosai*) właściwy sens prorockiego słowa Bożego (Mt 5,17).<sup>39</sup>

### Cantica Isaiae de Emmanuele

#### Summarium

Obiectum huius investigationis sunt: Is 7,10—17; 8,23 b—9,6 et 11,1—10. Auctor censet haec oracula directe ab Isaia provenire; oraculum primum ac secundum tempore belli syro-ephraimitici, ultimum vero propheta senescente tempore invasionis Sennacherib enuntiatum fuisse. Analysi exegetico-theologica peracta conclusiones quae sequuntur erudere oportet:

1. Textus Is 7,10—17 duas enuntiationes propheticas continet: unam promissionis (*Heilswort*) pro populo Dei et stirpe David (v. 14—15), alteram condemnationis (*Unheilswort*) pro rege Achaz (v. 16—17).

2. In hisce tribus textibus oraculorum se invicem optime complementibus imprimis salvifica manus Dei exponitur. De una eademque persona sc. Messia-Emmanuele vaticinatur atque charismaticus rex pacis et iustitiae ac dux spiritualis omnium populorum annuntiat.

3. Citatio Is 7,14 b et allusiones ad haec oracula quae in NT inveniuntur magis interpretationem in sensu pleniori quam historico-messianicam expositionem suadent.

*J. Homerski*

<sup>39</sup>Por. P. Auvray, *Isaie 1—39* (Sources bibliques), t. 1, Paris 1972 s. 109.