

Ks. prof. dr hab. Tadeusz Brzegowy, SBP 45

EWANGELIA W APOKALIPSIE IZAJASZA

1. Struktura i charakter kompozycji Iz 24–27

Rozdziały Iz 24–27 stanowią dość wyróżniający się zbiór literacki w Księdze Izajasza, który od B. Duhma nazywa się w egzegezie „Apokalipsą Izajasza”.¹ Prorok opisuje w niej niszczący sąd Boży, który obraca w perzynę całe stworzenie i sprowadza świat do stanu chaosu. Ale ten sąd i to zniszczenie są przygotowaniem i wstępem do ustanowieniem definitywnego królestwa Jahwe na Syjonie.

Zbiór proroctw wprowadzony formułą: „Oto Jahwe...” (24, 1) i zakończony notą o pielgrzymce rozproszonych na Syjon (27,12-13) jest kompozycją samodzielną. Przyglądając się jednak dokładniej zawartości owych rozdziałów, postrzegamy, że jest to kompozycja bardzo osobliwa, w której proroctwa eschatologiczne przeplatają się, a niekiedy zlewają, z hymnami i innymi formami prorockimi i poetyckimi. Również teologia nie wydaje się jednorodna. Najogólniej mówiąc, myślą przewodnią hymnów jest ostateczny tryumf Miasta Bożego na tle zburzonego Miasta Chaosu, podczas gdy w proroctwach jest mowa o całej ludzkości i wszechświecie: Bóg ukarze armie niebieskie i królów ziemskich (24, 21), zniszczy Lewiatana, symbol mocy zła (27, 1). Wtedy rozproszeni z Izraela zostaną na powrót zgromadzeni w ojczyźnie (27, 12-13) i wszystkie narody zostaną zaproszone na ucztę mesjańską (25, 6-8).

¹ B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, Handkommentar zum A.T. 3,1, Göttingen 1922⁴, s. XII.

Zarówno pobieżna lektura, jak i uważna analiza utwierdzają nas w przekonaniu, że kompozycja zawiera niezliczone powtórki, asymetrie i rozwlekłe poszerzenia. Na architekturę tej kompozycji wskazują pewne formuły, incipity, łączniki i konkluzje. Formuła „Pan mówi” może zamykać strofę (24, 3) czy jakiś *passus* (25, 8). Formuła „w owym dniu” ze swoimi wariantami wprowadza zasadniczą scenę sądu (24, 21); dwa hymny (25, 9 i 26, 1); powraca na początku i przy końcu czwartej sekcji (27, 1.12.13). Jednak większość fragmentów rozpoczyna się niespodziewanie, bez formalnego wprowadzenia, które by je sygnalizowało. Dwie wzmianki „wielkiego miecza” i „wielkiej trąby” i formuły „w owym dniu” zdają się najlepiej wyróżniać (*inclusio*) czwartą sekcję (27, 1-13). Alonso Schökel stwierdza, że te wskaźniki pomagają nam wyróżnić *passusy*, choć nie rozwiązują wszystkich pytań o kompozycję całości.²

O złożoności kompozycji świadczą przede wszystkim dwa typy różnych materiałów: wyrocnie prorockie lub apokaliptyczne przepowiednie i coś, co można z grubsza nazwać lirykami. I nieraz już te metryczne spostrzeżenia były wystarczającymi argumentami za wyodrębnieniem w zbiorze różnych sekcji. Jednak w tej materii uczeni nie osiągnęli zgody. Duhm definiował jako liryki cztery fragmenty: 25,1-4; 25, 9-11; 26, 1-19 i 27, 2-5; zaś jako ustępy apokaliptyczne: 24, 1-23; 25, 6-8; 26, 20-27, 1 oraz 27, 7-13 (które dla wielu uczonych stanowiły prawdziwy szkopuł) jako fragmenty niewiadomego pochodzenia. W swym pogłębionym studium Lohmann³ zidentyfikował jako liryczne sekcje dziewięć fragmentów, a mianowicie pieśni zwycięstwa: 24, 7-12; 25, 1-5. 9-12; 25, 4-5a; 27, 10-11; pieśń dedykacyjną: 26, 1b-3; pieśń o winnicy: 27, 2b-5 i parę psalmów: 26, 7-11 i 26, 12.15.16.13.14. Do badania kompozycji zastosował metryczny system Procksch⁴ i zaliczył do *Liederkreis* cztery fragmenty: 24, 8-18a; 25; 1-5; 26, 1-6; 27, 2b-5 zbudowane w liniach o sześciu akcentach; ponadto wyróżnił sekcje apokaliptyczne, które datuje jako wcześniejsze, skomponowane w liniach siedmioakcentowych.

Dlatego wielu egzegetów jest skłonnych widzieć w kompozycji barwną mozaikę, owoc długiego procesu kompozycyjnego i redakcyjnego wielu kompilatorów i redaktorów, którzy dla swoich celów składali, uzupełniali i przekształcali wcześniejsze materiały. Tak stworzona kompozycja była dalej wzbogacana o mniejsze czy większe wstawki i rozszerzana przez różne glo-

² L. Alonso Schökel, Sicre Diaz J. L., *I Profeti*, Commenti Biblici, Roma 1996³, s. 225-27.

³ P. Lohmann, *Die selbständigen lyrischen Abschnitte in Jes 24–27*, ZAW 37/1917-18, s. 1-58.

⁴ O. Procksch, *Jesaja I: Kapitel 1–39 übersetzt und erklärt*, KAT 9, Leipzig 1930.

sy. Przykładem takiego spojrzenia jest H. Wildberger,⁵ który przyjmuje jakiś podstawowy materiał i różnorakie późniejsze dodatki tworzone i dołączane przez długi czas. Podobnie długi proces formowania się Apokalipsy Izajasza przyjmuje Jacques Vermeulen.⁶

1. Najstarsze jądro Apokalipsy Izajasza zachowano w 24, 1-13.18-20, uzupełnione przez 26, 8-9*.11-13.16-18.20-21. Przedstawienie zdarzeń eschatologicznych ma na scenie tylko jedną siłę działającą, to jest Jahwe, który „przewraca całą ziemię” i burzy miasto wrogiej potęgi pogańskiej. Ten obraz we wszystkich punktach odpowiada Iz 13; przez ten zabieg inkluzji „wyrocznie przeciw narodom” zostały zamknięte i na nowo zinterpretowane w perspektywie eschatologicznej: ukaranie narodów nie jest już jak u Izajasza zapowiedzią losu Izraela, jeśli ten się nie nawróci, ale przeciwnie, oznacza uwolnienie ludu Bożego. Aspekt zbawczy kataklizmu jest podkreślony przez motyw nowego potopu: jak kiedyś Noe i jego rodzina uniknęli zagłady, tak teraz Izrael będzie wybawiony i uwolniony od swych potężnych nieprzyjaciół, będzie się cieszył pokojem z Bogiem w wiecznym przymierzu. Sekcja wyroczni o sądzie nad światem pogańskim 13-24 zawierała jeszcze modlitwę ludu, by Jahwe się pośpieszył ze swą akcją wybawienia Izraela z opresji pogan 26, 8-9*.11-13.16-18.20-21. Tu miastem zrujnowanym jest Babilon, symbol obcego panowania. Sekcje 13, 1-22 i 24, 1-13.18b-20 czynią prawdopodobnie aluzje do zburzenia Babilonu przez Kserksesa I, pochodziłyby więc z pierwszej połowy V w.

2. Na drugim etapie pierwotne jądro Apokalipsy Izajasza zostało odczytane w optyce rozróżnienia losu ludzi „sprawiedliwych” i Żydów nie dochowujących Przymierza. Do obrazu sądu eschatologicznego (24, 1-13.18b-20) dołączono fragmenty liryczne 24, 14-18a i 25, 1-5.9-12 plus 26, 1-6*. Ten podwójny dodatek miał za cel zidentyfikować ofiary gniewu Bożego: *jōš'ê b'ê 'eres* (24, 6) już nie reprezentują ludzkości świata, lecz „ludzi kraju”, tych bezbożnych arogantów, z którymi pobożna społeczność żydowska zderzała się w każdym dniu. Prośba o nastanie dnia sądu (26, 7-18*) została przepracowana w podobnej perspektywie przez dodatki ww. 7.10 i 15 (do których być może należy dodać w. 9a); beneficjentem katastrofy eschatologicznej nie będzie już lud żydowski jako całość, ale jakiś „nowy Izrael”, mała „reszta” złożona z tych, którzy przestrzegają prawa Bożego. Wiersz 15 wyraża niecierpliwe oczekiwanie na

⁵ H. Wildberger, *Isaiah 13–27, A Continental Commentary*, Minneapolis 1997, s. 458.

⁶ J. Vermeulen, *La composition littéraire de „l'Apocalypse d'Isaïe” (Is., XXIV-XXVII)*, w: J. Vermeulen (red.), *The Book of Isaiah. Le Livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, BETL 81, Leuven 1989, s. 36-38.

pomnożenie liczby świętej wspólnoty. Krótka wyrocznia 26, 20-21, która jest odpowiedzią na suplikację, została uzupełniona przez nowy fragment: pieśń o winnicy 27, 2-6, która sławi opiekę Bożą nad małą społecznością wiernych; winnica Pańska zostanie uwolniona od „cierni”, które wyrastają pośród niej. Jeszcze raz spotykamy motyw pomnożenia liczby członków wspólnoty (w. 6). Prawdopodobne wykorzystanie w (25, 1.4a.5aβ.9b) 26, 1b-4 pieśni sławiącej odbudowę murów Jerozolimy i ponowne zasiedlenie miasta wskazuje, że ta releksja nastąpiła po akcji Nehemiasza datowanej na 445 r.; jesteśmy więc pod koniec V i na początku IV w.

3. Jeszcze później, prawdopodobnie w epoce hellenistycznej, nowe prądy myślowe nadały rozdziałom 24–27 ich definitywny kształt. W pierwszych dziesięcioleciach III w. rozdziały te zostały odczytane w funkcji polemiki antysamaryjskiej, jak o tym świadczy dodanie sekcji 27, (7.8b) 9-11; te zaś wersety zostały jeszcze skomentowane przez dodanie w. 8a. Warownią zrujnowaną i opiewaną w całej Apokalipsie Izajasza teraz staje się Samaria. Mniej więcej w tej samej epoce interwencja eschatologiczna Jahwe zostaje zinterpretowana jako walka z pierwotnymi potęgami zła (24, 21-23; 27, 1). Dodanie słów *rāzî lî rāzî lî* na marginesie 24, 16 pochodzi od tego samego środowiska myślowego i jest późniejsze niż przekład Siedemdziesiąciu.

Zapowiedź uczyty eschatologicznej, otwartej dla wszystkich narodów (25, 6-8), odzwierciedla stan ducha obrońców akcji misjonarskiej judaizmu.

Jak inne części Izajasza (1-12; 28-35; 40-55; 56-66) tak sekcja 13–27 została uzupełniona zapowiedzią powrotu do Jerozolimy Żydów Diaspory (27, 12-13).

W końcu rozdz. 26 został wzbogacony o dwie noty o definitywnej śmierci bezbożnych (w. 14) i o zmartwychwstaniu wybranych (w. 19); obietnica 25, 8a („zniszczy na zawsze śmierć”) mogła być dorzucona w tej samej perspektywie.

J. Vermeulen jednak przyznaje, że ten podział może być częściowo dowolny i że brak jest dowodów na pochodzenie tych ustępów z różnych środowisk oraz, że chronologia tych przeróbek jest niemożliwa do ustalenia (s. 38). Dalej wyraża nadzieję, że dzieląc tekst nie zniekształcił tego „arcydzieła (*chef d'oeuvre*), jakim jest Apokalipsa Izajasza”. I tu jest argument koronny przeciw tym wszystkim zabiegom redakcyjnym: przykładanie coraz to nowych lat do pierwotnej szaty przez różnych ludzi na przestrzeni wieków od V do II nie dałoby tak zwartej kompozycji tak „wspaniałej wizji” z jej tchnieniem nadziei.⁷

⁷ J. Day, *A Case of Inner-Scriptural Interpretation: The Dependence of Isaiah XXVI.13–XXVII.11 on Hosea XIII.4–XIV.10 (Eng. 9) and its Relevance to Some Theories of the Redaction of the „Isaian Apocalypse”*, JTS 31/1980, s. 318 n.; podobnie H. Ringgren, *Some Observations on Style and Structure in the Isaiah Apocalypse*, ASTI 9/1973, s. 107-115.

Skoro Apokalipsa Izajasza jest *chef d'oeuvre* literatury prorockiej, to trzeba szukać tego, co stanowi o jej jedności. Według O. Eissfeldta⁸ sekcja Iz 24–27 jest „kompozycją zbudowaną według jednolitego planu”. A więc Apokalipsa Izajasza ma jakiś zasadniczy temat i realizuje go według generalnego planu: Pan dokonuje wielkiego sądu nad światem, podczas którego winni przekroczenia przymierza zostają osądzeni i ukarani; ten sąd dokonuje się w ramach wielkiej teofanii kosmicznej obejmującej swym zasięgiem ziemię i niebo; w tym sądzie i ukaraniu partycypuje też Izrael, z którego jednak zostaje uratowana jakaś reszta, która po oczyszczeniu ulegnie pomnożeniu i na nowo zjednoczona zamieszka w swojej ziemi. Po dokonaniu sądu nad światem Pan zainauguruje swoje królestwo, celebrując ucztę na Syjonie. Różne hymny stanowią oprawę dla tych wydarzeń.⁹

Cała kompozycja przedstawia jakiś plan Jahwe dotyczący „ziemi” (*'eres*) i jej mieszkańców, zawierając w tym oczywiście naród Izraela. Przez całą kompozycję powraca obraz jakiegoś zburzonego i unicestwionego „miasta” (24, 1-13; 25, 1-5; 26, 1-6) i obraz śmierci i Szeolu (24, 17-23; 25, 6-8; 26, 11-19). Rozdziały te konsekwentnie mówią o odnowieniu życia uciśnionych i wskazują na górę Syjon jako miejsce Bożego błogosławieństwa dla narodów i stolicę panowania Jahwe nad całym światem (24, 23; 25, 6-8. 9-10; 26, 21; 27, 12-13). Wreszcie liczne odwołania do wcześniejszych tradycji prorockich czy to z Księgi Izajasza, czy spoza niej, zdają się pokazywać, że sceneria oznacza wypełnienie prorocत्व.¹⁰

Alonso Schökel dostrzega tu pewien „schemat poetyckiej kompozycji”. Zdaniem egzegety w ostatniej sekcji 26, 20–27, 13 zdaje się dominować „schemat exodusu”: ukrycie się ludu (noc paschalna), wyjście Jahwe (wyjście przeciw pierworodnym), zabicie smoka (rozdzielenie Morza Czerwonego). Idąc dalej tą ścieżką, znajdujemy winnicę zasadzoną i pielęgnowaną przez Jahwe (Ps 80), wygnaną dla ekspiacji, aż do wielkiego definitywnego powrotu. Mielibyśmy tutaj streszczenie historii świętej, która się kończy na Górze Świętej.

W sekcjach poprzedzających drugiej i trzeciej dominuje temat miasta pokonanego, podbitego, i miasta wybranego, stolicy sądu i królestwa (24, 21

⁸ O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964³, s. 436.

⁹ L. Alonso Schökel, *I Profeti*, s. 226n.

¹⁰ R.J. Coggins, *The Problem of Isaiah 24–27*, ExpTim 90/1979, s. 328-333; M.A. Sweeney, *New Gleanings from an Old Vineyard: Isaiah 27 Reconsidered*, w: C.A. Evans, W. Stinespring (red.), *Early Jewish and Christian Exegesis. Studies in Memory of William Hugh Brownlee*, Atlanta 1987, s. 51-66.

– 26, 19). Są to dane historii i ideologii Dawidowej, ale bez Dawida, dlatego, że Jahwe panuje osobiście. Pewne obrazy zawierają reminiscencje do różnych momentów czy postaci z historii Izraela (26, 7-13 jak w czasach sędziów), dokonuje się podboju pewnego miasta (26, 1-6 jak za czasów Dawida), inauguruje się solennie królestwo (24, 21-23 i 25, 6-8 jak królestwo Salomona). Są to podobieństwa subtelne, które się nie narzucają i nie tworzą jakiegoś wyraźnego schematu historycznego; chodzi raczej o jakiś schemat idealny miasta i królestwa, przeniesiony na Jahwe: eschatologia bez Mesjasza.

Pierwsza sekcja (24, 1-20) prezentuje scenariusz uniwersalny i kosmiczny, bez organizowania się w jakiś znany schemat. Alonso Schökel zauważa jednak, że ten schemat realizowany w aktualnym tekście jest mimo wszystko daleki od naszych oczekiwań logicznych i estetycznych. Ale to nie daje prawa do eliminacji fragmentów, które nam nie pasują do przyjętego schematu.

Również wiele daje domyślenia analiza słownictwa, stylu i retoryki. Najszybciej rzuca się w oczy, że jest to język literacki i wysoce poetycki z wyszukanyimi figurami stylistycznymi i retorycznymi, wśród których dominują werbalne powtórzenia, paronomazje, chiazmy i wieloznaczności. Warstwa poetycka Apokalipsy Izajasza jest porównywalna z najlepszymi częściami Deuteroizajasza.¹¹ Analiza stylistyczna i strukturalna doprowadziła R. Klegera¹² do konkluzji, że Apokalipsa wyróżnia się jakimś całościowym schematem alternacji między „wycieczkami” z jednej strony, i „pieśniami, okrzykami, dziękczynieniami lub modlitwami” z drugiej strony. W całości jest to konstrukcja wykonana tak kunsztownie, że nie można z niej wykreślić pojedynczego wersu czy też jego części bez szkody dla całości. Podobne jest zdanie B. Otzena,¹³ który wskazał na drugi rodzaj alternacji między „wrogim miastem”, zniszczonym przez Jahwe, i odnowioną Jerozolimą. Ta opozycja jest częścią i ilustracją szerszej idei zupełnego odwrócenie losu: jedni pójdą w ziemię, w proch (25, 12; 26, 5), będą strąceni (pięć miejsc): 24, 10; 25, 2.12; 26, 5-6; 27, 10; drudzy będą wywyższeni z ziemi (26, 21), z prochu (26, 19), na wyniosłą górę Syjon (pięć miejsc): 24, 23; 25, 6-10a; 26, 1-2; 27, 13. Te spostrzeżenia pozwalają z kolei powiedzieć, że do jedności inspiracji treściowej dochodzi jedność inspiracji poetyckiej.¹⁴

¹¹ W.R. Millar, *Isaiah 24-27 (Little Apocalypse)*, ABDic III, s. 489.

¹² R. Kleger, *Die Struktur der Jesaja-Apokalypse und die Deutung von Jes 26, 19*, ZAW 120(2008) 4, s. 531.

¹³ B. Otzen, *Traditions and Structures of Isaiah XXIV-XXVII*, VT 24/1974, s. 196nn.

¹⁴ W.H. Irwin, *Syntax and Style in Isaiah 26*, CBQ 41/1979, s. 240-261.

Czy da się ten zbiór zdefiniować od strony gatunku?

Najpierw trzeba postawić pytanie, czy Iz 24–27 jest apokalipsą.

W Iz 24–27 jest wiele materiałów, które nie są apokaliptyczne pod żadnym względem (np. psalm w 25, 1-5; modlitwa w 26, 7-19; pieśni o winnicy w 27, 2-5; wyrocznia o Moabie w 25, 10b-12). Zaś fragmenty, które mogą być tak określone, nie są bynajmniej bardziej apokaliptyczne niż poemat otwierający zbiór prorocत्व o narodach obcych w Iz 13, 2-22. Jak powiedział Kissane,¹⁵ „jedyną rzeczą apokaliptyczną, jaka jest w naszej sekcji, to jest opis sądu nad światem i zawołany sposób mówienia o wspomnianych ofiarach gniewu Bożego”. Rozdziały te są apokalipsą, o ile traktują o końcu świata, sądzie i zmartwychwstaniu, o ile ukazują ten sąd w kosmicznej i astronomicznej scenerii.¹⁶ Ale sekcja ta nie jest apokalipsą w sensie klasycznej literatury apokaliptycznej, bo brak jej charakterystycznych cech. Cechami twórczości apokaliptycznej są wielkie cykle mów, apokaliptyczny mówca jest wielce wzburzony, mowy parenetyczne, pseudonimia, rozbudowania angelologia, symbolizm liczbowy, periodyzacja historii, bogaty symbolizm mityczny.¹⁷

Kompozycja Iz 23–27 nie mówi nigdzie, że sekrety kosmosu zostały objawione wizjonerowi, ani też nie ma jakiegoś półboskiego przewodnika (anioła), który prowadziłby wizjonera (i czytelnika) przez niebo lub piekło. Nie ma tu periodyzacji historii, w której pokonanie królów ziemskich oznacza fundamentalną transformację kosmosu. Nie ma dalej dualizmu sił dobra i zła. Nie ma symboliki liczb. Te rozdziały nie prezentują się jak pseudonimiczne, ale jak materiały Deuteroizajasza, jako twórczość anonimowa. Prawda, że są tu pojęcia mityczne, ale nie występują one w barokowym czy groteskowym stylu znanym z rzeczywistych apokalips. Inne cechy nie występują tutaj wcale. Wymieniani bezbożni w 26, 1-21 okazują się raczej nieprzyjaciółmi Judy niż przedstawicielami kosmicznego rozdarcia. I co najważniejsze, w Iz 24–27 brak pesymistycznej wizji świata tak charakterystycznej dla apokaliptyki. Rozdziały

¹⁵ J. Kissane, *The Book of Isaiah*, Dublin 1960², s. 259.

¹⁶ J.F.A. Sawyer, *Isaiah*, The Daily Study Bible Series, Louis-Ville, Kentucky 1984, t. 1, s. 204; J. Barton, *Isaiah 1–39*, London-New York 2003, s. 90.

¹⁷ Zob. K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*, SBT 2/2, London 1972, s. 23 nn.; R.J. Bauckham, *The Rise of Apocalyptic*, Themelios 3(1977-78)2, s. 10-23; B. Marconcini i in., *Profeti e apocalittici*, Logos. Corsi di studi biblici 3, Elledici Editrice 2007², s. 235-251; M. Parchem, *Księga Daniela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny, Częstochowa 2008, s. 76-80; tenże, *Wprowadzenie do apokaliptyki*, w: *Pisma apokaliptyczne i testamenty*, Apokryfy Starego Testamentu 2, Kraków-Mogilany 2010, s. 21-114 (zwl. s. 43).

te rozwijają raczej nadchodzące dla Izraela i narodów zbawienie po upadku tyrańskiego miasta. Kompozycja Iz 24–27 harmonizuje z prorocką tradycją, która zawsze domagała się od słuchaczy zmiany grzesznego postępowania. Inaczej niż literatura apokaliptyczna, która jest pisana z perspektywy bezsilności i pesymizmu, w której ludzkie działanie nie jest już zdolne przewyciężyć cierpienia świata, rozdz. 24–27 wzywają czytelnika, by odpowiedział na działanie Jahwe i przyjął właściwą postawę względem wymagań Boga.

Wobec tego czym jest od strony literackiej kompozycja Iz 24–27?

G. Hylmö,¹⁸ stosując metodę krytyczno-formalną, doszedł do wniosku, że rozdziały 25, 1 do 26, 21 tworzą „prorocką liturgię”, na którą się składają dwa następujące elementy: hymn solo (25, 1-5), jakaś wyrocznia (25, 6-8), hymn na cześć Jahwe (26, 1a plus 25, 9--12), hymn na cześć Syjonu (26, 1b-6), lamentacja zbiorowa (26, 7-18) i ostatecznie wyrocznia (26, 19-21). Liturgia ta, jego zdaniem, została wstawiona między rozdz. 24 i 27.

Podobną drogą poszedł G. Fohrer,¹⁹ według którego kompozycja polega na zestawieniu obok siebie prorockich zapowiedzi i pieśni, z których wiele prawdopodobnie istniało kiedyś niezależnie. Gdy chodzi o obecną kompozycję, to polega ona na zestawieniu trzech liturgii prorockich, do których dołączono pewną liczbę pojedynczych fragmentów:

24,1-20. Pierwsza prorocka liturgia: eschatologiczny sąd nad światem z ustaniem stylu życia miejskiego (w. 1-3 Zapowiedź; w. 4-16a Pieśń; w. 16aβ-20 Zapowiedź).

24, 21 – 25, 12. Druga prorocka liturgia: pokonanie nieprzyjaciół Jahwe ze zburzeniem ich głównych miast i powszechna uczta jako zapoczątkowanie Bożego panowania (24, 21-23 Zapowiedź; 25, 1-5 Pieśń dziękczynienia; 25, 6-8 Zapowiedź; 25,9-10a Dziękczynienie. Dodatkami są 25, 10b-11.12.

26, 16.7-21. Teksty wiążące: Dziękczynienie i modlitwa jednostki za wspólnotę.

27, 1-6.12-13. Trzecia prorocka liturgia: ostateczna walka Jahwe, obrona Izraela i zjednoczenie wszystkich Izraelitów (w. 1 Zapowiedź; w. 2-6 Pieśń; w. 12-13 Zapowiedź).

27, 7-11. Teologiczne rozważanie nad możliwością i warunkami zakończenia przedeschatologicznego czasu próby.

¹⁸ G. Hylmö, *De s.k. profetiska liturgiernas rytm, stil och komposition, I. Jes. 25: 1-26: 21*, LUÅ, N.F. 125, 5, Lund-Leipzig 1929.

¹⁹ G. Fohrer, *Der Aufbau der Apocalypse des Jesajabuches (Is. 24–27)*, CBQ 25/1963, s. 34-45; E. Sellin, G. Fohrer, *Einleitung in das A. T.*, Heidelberg 1969, s. 404n.

Ten pogląd ma tę słabą stronę, że poza tym gatunkiem „liturgii” trzeba pozostawić spore porcje tekstu, które jednak są ściśle związane z resztą kompozycji (Rudolph, Procksch). J. Lindblom²⁰ odrzucił tę koncepcję „liturgii prorockiej”, mówiąc, że o liturgii można by mówić tylko wtedy, gdybyśmy mieli następowanie przemowy wspólnoty do Boga i odpowiedzi Boga. On definiuje kompozycję jako „kantatę” śpiewaną antyfonalnie przez wspólnotę jerozolimską z okazji zburzenia Babilonu przez Kserksesa w 458 r. przed Chr. On też widzi w kompozycji pewne obce elementy, jak lamentacja 26, 15-19, trzy krótkie eschatologiczne dodatki 24, 21-23 opisujące uwięzienie zastępów nieba i królów ziemskich; 25, 10b-12 wyrocznia przeciw Moabowi i 27, 1 pokonanie potworów morskich (wyobrażających potęgi światowe) i, jak inni, przyjmuje rozróżnienie na wyrocznie i liryki czy według jego określenia „eschatologiczne poematy” i pieśni dziękczynienia i hymny.

Egzegeci podkreślają konieczność lektury Apokalipsy Izajasza w łączności z rozdziałami, po których następuje i od których nie oddziela jej specjalny tytuł czy nagłówek.²¹ Przeciwnie, Iz 24 zdaje się tworzyć bardzo wyraźne nawiązanie do z Iz 13 (proroctwo przeciw Babilonowi), dzięki czemu proroctwa o narodach (Iz 13–23) zyskują jakąś naturalną konkluzję i jakiś eschatologiczny wymiar. Paralelizm między zbiorami proroctw o narodach i obecną kompozycją apokalipsy rozwija Alec Motyer:²² aktualny Babilon (13–14) i kontynuowana władza Babilonu (21, 1-10) osiąga swoją straszną konkluzję w upadku „miasta nicości” (24, 1-20 zob. spec. 10); obiecana Dawidowa Odrosł (14, 28-32) i wydłużenie „dni i nocy” (21, 11-12) otrzymują zwieńczenie w królestwie Jahwe na Syjonie „po wielu dniach” (24, 21-23); smutna odmowa Moabu, by szukać schronienia na Syjonie (15–16) i niepowodzenie wzajemnego bezpieczeństwa pogan (21, 13-17) przemienia się w absolutną obfitość dla wszystkich pogan na wielkiej uczcie (25, 6--8); lud Boży, zawodzący (17–18) i samowystarczalny (22) zostaje teraz udoskonalony jako „lud wierny” cieszący się pokojem w „potężnym mieście” (26); i temat „jednego świata, jednego ludu i jednego Boga” zarysowany przez „Egipt i Asyrię” w rozdz. 19 i przez Tyr w rozdz. 23, zostaje wypełniony w rozdz. 27 przez ponowne podjęcie motywu Egiptu-Asyrii (27, 12-13).

²⁰ J. Lindblom, *Die Jesaja-Apokalypse. Jesaja 24–27*, Lunds Universitets Årsskrift, N.F. I, 34, 3, Lund 1938.

²¹ J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, AB 19, New York-London-Toronto 2000, s. 271-273.

²² J. Alec Motyer, *Isaiah. An Introduction & Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries, Leicester 1999, s. 163.

Czytając Iz 24–27 w łączności z tym, co je poprzedza, obserwujemy cudowne poszerzenie perspektywy czasowej i geograficznej: już nie poszczególne kraje, ale cała ziemia, nie tylko pojedynczy tyrani uciskający lud Boży, ale wszyscy bezbożni i złoczyńcy zostaną poddani ostatecznemu sądowi, po którym nastąpi definitywne królestwo Jahwe i Jego ludu wokół świętej góry Syjonu.

Rozdziały te przedstawiają prorocką kompozycję, w której poszczególne elementy są wymieszane w dość niezwykły sposób. Wyrocznie, po których ktoś może oczekiwać, że mają odniesienie do konkretnych historycznych wydarzeń i sytuacji, są generalnie formowane w uogólniającym tonie, i ukazują szybko następujące zmiany, które mają niebawem nastąpić w kraju czy na całej ziemi. Liryki z kolei, choć dla nas nie są tak czytelne, jakbyśmy tego oczekiwali, musiały przez poetę być pomyślane jako wyraźne i określone, i takimi musiały być dla ich pierwszych słuchaczy i czytelników. Jak mówi Anderson,²³ owi czytelnicy nie musieli się zatrzymywać, by rozważyć historyczne prawdopodobieństwa w celu zidentyfikowania miasta: odnośnie do wydarzeń i sytuacji były one oczywiste. Nawet dla nas jest czymś zbyt precyzywnym precyzować i konkretyzować aluzje lirycznych ustępów przede wszystkim po to, by ustalić daty czy to fragmentu, czy całej sekcji. Jest bardzo wielka różnica między konkretnymi historycznymi aluzjami zawartymi w wyroczniach prorockich z jednej strony a generalnym charakterem hymnów czy psalmów dziękczynnych z drugiej. Mamy tu do czynienia z tą fazą rozwoju, w której prorockie wypowiedzi stawały się mniej związane z bezpośrednią historyczną przyszłością i z historycznym procesem, w którym przyszłość wyłania się z teraźniejszości, i stały się też w mniejszym stopniu interpretacją tego, co Bóg uczynił w surowych realnościach tu i teraz, a bardziej próbą pokazania chwalebnej rzeczywistości odnowionego i przekształconego świata przez cudowne działanie Boga”.

To jest właśnie moment rodzenia się myślenia apokaliptycznego. Spoglądając ku ostatecznym czasom, nasz autor czyni to, co inni apokaliptycy; ale nie porzuca tego, co jest typowe dla proroków, a mianowicie patrzy na ludzką historię jako rozwijającą się według Boskiego planu, rezerwującego dla siebie dokonanie sądu nad złością ludzką w dniu Pańskim. Autor porzuca formę wyroczni, która mu służyła w rozdz. 13–20 i 21–23, a przyjmuje formę, która jest mieszaniną poematów i pieśni, raczej przypominających kantatę. Iz 24–27 jest o wiele bliższy Mt 24 aniżeli Dn 7–12. Apokalipsa Izajasza jest utrzymana w konwencji tradycji prorockiej, zwłaszcza pism prorockich, jakie pojawiły

²³ G.W. Anderson, *Isaiah XXIV-XXVII Reconsidered*, w: *Congress Volume: Bonn 1962*, VTSup 9, Leiden 1963, s. 123.

się w czasie niewoli i po niewoli babilońskiej. Można się zgodzić, że jest to jakieś wczesne stadium rozwoju apokaliptycznej literatury.

Z powyższych ustaleń jedno jest jasne: Apokalipsa Izajasza jest kompozycją na tle literatury Starego Testamentu osobliwą, której cechą wyróżniającą jest bogactwo form lirycznych znanych z literatury kultowej (psalmicznej). Czy ma to gdzieś analogię w literaturze prorockiej?

Bardzo pouczające wydaje się porównanie z Księgą Habakuka, która również jest dość dziwnym utworem w korpusie literatury prorockiej. Zawiera ona lamentację, prorockie wyrocznie, zbiór „biada” i psalm, a ten ostatni zawiera prośbę, opis teofanii i konkludujące wyznanie ufności. Zbiór „biada” dotyczy losu jakiegoś prześladowcy (Ha 2, 6-19). Całe pismo Habakuka zwiera niezmiernie wiele zapożyczeń słownych i ideowych od Izajasza, tak że Thompson²⁴ nie waha się go określić jako ucznia Izajasza, żyjącego jakieś 130 lat po wystąpieniach Izajasza z czasu wojny syro-efraimskiej. Mimo różnych poglądów na złożoność pisma księga wydaje się o wiele bardziej dziełem jednego autora, Habakuka, który przy całym eklektycyzmie języka i form literackich rozwija jeden temat cierpienia ludu doznawanego z rąk nieokreślonego prześladowcy. Różnica zasadnicza jest taka, że Izajasz patrzył na sprawę bardziej z punktu widzenia Boga, ukazywał to, co Bóg musiał uczynić grzesznemu ludowi, podczas gdy Habakuk patrzy na to samo raczej od strony ludu, który już od z górą stu lat znosił ucisk obcej potęgi. On raczej w imieniu tego ludu stawia Bogu pytanie: Jaką korzyść ma Jerozolima i Juda z tego obcego panowania? Dlatego Habakuk ucieka się do lamentacji. Cała księga zawiera cechy i formy znane z kultu i na czele 3 rozdziału znajdujemy jako tytuł zasadniczy termin *ʿpillâ* („modlitwa”). Może użycie krótszych fragmentów lamentacyjnych w rozdz. 1 i 2 było przygotowaniem na psalm teofanijny rozdz. 3? To podsuwa myśl, że na dręczące lud uciśniony pytania odpowiedź można było dać tylko w kultowym języku.

Ale ilustracją też mogą być psalmy kanoniczne. W Ps 22 niesprawiedliwie prześladowany i zagrożony śmiercią wypowiada przed Bogiem swój ucisk i śmiertelne zagrożenie. W pewnym momencie rozlega się słowo zdanie: „Odpowiedziałeś mi” (*ʾānitānī*) (w. 22). Jest ono tak niesłychane, że starożytni i współcześni wydawcy Psalterza nie wiedzą, co z tym zrobić i zdanie z reguły zupełnie przeinaczają (BT, Brewiarz). Ale ono tam jest! I stanowi inkluzję dla części lamentacyjnej psalmu z w. 3: „i nie odpowiadasz” (*wʿlōʿ ta ʾāneh*). Od

²⁴ M.E.W. Thompson, *Prayer, Oracle and Theophany: The Book of Habakkuk*, Tyndale Bulletin 44(1993)1, s. 46nn.

tego zdania w w. 22 już w psalmie nie ma ani jednej skargi, ani jednej prośby, jest natomiast wizja wspólnotowej uczyty zbawionych (ubogich) przed obliczem Boskiego Króla, do której przyłączają się wszystkie narody i ci, „którzy śpią w ziemi”, „którzy w proch zstępują”, a więc umarli. Podobnie jest w Psalmie 16, w którym pobożny jest zagrożony śmiercią. Niosąc ten problem przed Boga w swojej modlitwie, doznał oświecenia „nocą” i wyraża swoją wiarę, że Bóg „nie pozostawi” go w grobie, lecz da mu zaznać „pełni rozkoszy (...) po Twojej prawicy (...) na wieki” (ww. 9-11). Te sugestie podpira Ps 73, którego autor też się zmagają z podobnym problemem ucisku ze strony bezbożnych tych, którzy żyli bogobojnie. Rozumowo ten problem nie daje się rozwiązać (Ps 73, 16). Aż psalmista wchodzi do „sanktuarium Bożego” (*'el miqd^ššē 'ēl*), do miejsca Jego obecności, obecności bliskiej człowiekowi. Tam doznaje olśnienia i znajduje odpowiedź na palący problem, ale odpowiedź daleko wykraczającą poza tu i teraz, sięgającą rzeczy ostatecznych, zagłady bezbożnych i wiecznego życia sprawiedliwych w promieniach Bożej chwały (ww. 23-24). Pobożny zanoszący swoją modlitwę przed tron Boga doznawał wysłuchania i niekiedy wyraźnej odpowiedzi ze strony Boga, czy to przez proroka, czy przez kapłana, czy przez wewnętrzne oświecenie.

Psalmy zresztą, twórczość przeważnie okresu powyгнаnczego, pokazują na wielu miejscach, jak elementy prorockie i dokładnie wyrocznie, wnikały do poezji liturgicznej.²⁵ Jak eschatologia była obecna o owej twórczości najlepiej pokazują psalmy królestwa Jahwe.²⁶

Autor Apokalipsy Izajasza, jak współczesny mu prorok Habakuk, ma jeden wielki problem dotyczący jego ludu: życie, przeżycie, ożycie (zmartwychwstanie) ludu Bożego i ukaranie bezbożnych. Wszystko to jest niesione przed Jahwe w lamentacji, prośbach i hymnach i oświetlone przez nowe objawienie. Różne formy wyrazu, zwłaszcza liryki, nie są ani obcego pochodzenia, ani wtórnymi uzupełnieniami, lecz świadomą twórczością proroka poety, który w ten sposób wnika do serca religii, który w drżącej bojaźni dotyka misterium Boga niewysłowionego, w Jego byciu i działaniu, Boga, który jest gotowy mówić do człowieka, który chce zbawienia swego ludu, który ostatecznie pragnie życia tych, którzy jemu zawdzięczają swe stworzenie.²⁷

²⁵ R. Tournay, *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes ou la liturgie prophétique du Second Temple de Jérusalem*, Cahiers de la RB 24, Paris 1988.

²⁶ T. Brzegowy, *Królestwo Boże w Psalmach*, w: *Scripturae Lumen 1: Ewangelia o królestwie*, Lublin 2009, s. 105-129.

²⁷ M.E.W. Thompson, *Prayer*, s. 52.

Sposobem czytania tej kompozycji jest śledzenie z uwagą muzycznych motywów literackich, które powracają i przekształcają się, przeciwstawiają sobie i uzupełniają: pogrążony świat i ocalała reszta, miasto chaosu i Syjon, źli i dobrzy, lament i hymn pochwalny. Są to motywy po większej części pochodzenia prorockiego, nieraz przekształcone przy wprowadzeniu ich do nowego kontekstu.²⁸

2. Zapowiedź zmartwychwstania

Apokalipsa Izajasza ma kilka punktów kulminacyjnych. Takimi są na pewno zakończenia rozdz. 24 i 27 o inauguracji eschatologicznego królestwa Jahwe na górze Syjon. Ale te myśli miały już znakomite przygotowanie we wcześniejszych tekstach pierwszego Izajasza (Iz 2, 2-4; 4, 2-6; 11, 10). Natomiast myślami oryginalnymi i zarazem niezmiernie doniosłymi teologicznie są zapowiedzi zmartwychwstania umarłych i boskiej uczyty przygotowanej dla zbawionych.

Zapowiedź zmartwychwstania znajduje się w 26 rozdziale, w jego ostatniej strofie (ww. 14-19), dokładnie w jej ostatnim wersecie 19. Zważywszy, że ww. 20-21 mają charakter jakiegoś uzupełnienia, rozdz. 27 przedstawia jakiś materiał najmniej „apokaliptyczny”, to możemy powiedzieć, że autor poeta zachował tę zapowiedź na sam finał Apokalipsy. Ale dzisiaj ten werset figuruje jako „wtopiony” w resztę wersetów i najczęściej zostaje zupełnie nie zauważony.

Oto interesująca nas strofa rozdz. 26:

„¹⁴Umarli nie ożyją,
cienie nie powstaną z martwych;
Tak²⁹ ich osądziłeś i wyniszczyłeś
i wymazałeś wszelką pamięć o nich.

¹⁵Daj wzrost narodowi, o Jahwe,
daj wzrost narodowi, przez co okryjesz się chwałą,
poszerz wszystkie granice ziemi.

¹⁶Jahwe, szukaliśmy Ciebie w ucisku,
gdy nas przygniatał ciężar Twego karania.

²⁸ L. Alonso Schökel, *I Profeti*, s. 227.

²⁹ Partykuła *lākēn* („dlatego”, „ponieważ”) ma tutaj znaczenie: „tak”, „w ten sposób”. Podobnie jest ona użyta w Jr 5, 2; por. D.J.A. Clines (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 4, Sheffield 1998, s. 547.

¹⁷Jak brzemienna, gdy zbliża się czas porodu,
wije się i krzyczy z bólu,
tacy byliśmy przed Tobą, Jahwe.

¹⁸Poczęliśmy, wiliśmy się w bólach,
ale urodziliśmy tylko... wiatr;
nie odnieśliśmy na ziemi zwycięstwa,
i mieszkańcy świata nie ponieśli klęski.

¹⁹Twoi umarli ożyją, moje ciała powstaną.
Obudźcie się i krzyknijcie z radości,
wy, którzy mieszkacie w prochu!
Albowiem Twoja rosa jest rosą światłości
i ziemia wyda na świat ciała umarłych”.

Jak cały rozdział 26 tak i obecna strofa jest modlitwą narodu i modlitwą za naród (lamentacja). Imię Boże Jahwe w wokatiwie i orzeczenia w 2 os. czytamy na początku ww. 15.16.17. W wierszach 14 i 19 dyskurs jest skierowany do Jahwe, podczas gdy w ww. 16-18 podmiotem mówiącym jest „my” wspólnoty, skarżącej się przed Bogiem. Na początku zostaje wspomniane „dzieło” Boga, który uwolnił lud albo raczej zechce uwolnić lud i rozszerzyć jego granice (w. 15). Potem mamy opis obecnych ucisków Izraela i nie ma żadnej perspektywy uwolnienia, ani nadziei, że nieprzyjaciel zostanie pokonany (ww. 16-18). Ale oto niespodziewanie zostaje sformułowana pewność odrodzenia (w. 19).

Nadzieje proroka wychodzi z jakiegoś wydarzenia przeszłego i wybiega w przyszłość: „Umarli nie ożyją, cienie nie powstaną z martwych; Tak ich osądziłeś i wyniszczyłeś i wymazałeś wszelką pamięć o nich” (w. 14). Kim są umarli, którzy nie ożyją? Jest bardzo wielka pokusa, by to rozumieć o tyranach prześladowcach Izraela, wymienionych w w. 13, osądzonych i wyniszczonych przez Jahwe. Wtedy wiersz mówiłby, przez opozycję do 19, o odmowie wskrzeszenia niesprawiedliwych.³⁰ Trzeba by zatem wypowiedź tak rozumieć, że tyrani Izraela nie powrócą do życia, by znowu uciskać lud izraelski. Ale inni egzegeci uważają takie rozumienie za zupełnie pozbawione podstaw. Izrael bowiem nadal nie jest wolny od tyranów, którzy go ostatnio tak surowo potraktowali, i którzy nie zostali jeszcze za to ukarani. Raczej trzeba przyjąć, że w ww. 14 i 19 jest mowa o tych samych umarłych. W spojrzeniu na przyszłe odnowienie wspólnoty przypomina autor sobie ludzi, utraconych, które to straty jednak zostaną wyrównane. Członkowie ludu, których gniew Boży wydał pod miecz nieprzyjaciół,

³⁰ „De toute façon il s’agit des ennemis que Yahvé a anéanti pour délivrer son peuple”; P. Auvray, J. Steinmann, *Isaïe*, La Sainte Bible, Paris 1957², s. 114.

pozostają martwi i zapomniani. Ale będzie inaczej. Wiara mu mówi, że Jahwe na pewno swój lud pomnoży i powiększy jego obszar zamieszkania, co oczywiście przyniesie Bogu chwałę. Obecnie ten lud, na który Jahwe dopuścił nieszczęście i które go doprowadziło do nawrócenia, znajduje się jakby w ciężkich bólach porodowych, ale nadzieje, jakie on z tym nieszczęściem wiązał, nie wypełniły się, zbawienie nie nadeszło i wielki lud, jak dawny Izrael, nie narodził się na świat. I tylko cud zmartwychwstania może odwrócić ten smutny stan.

Zdanie o umarłych, których Jahwe wymazał (z powodu ich grzechów), że oni nie wrócą do życia, nie ożyją, stanowi prawdę powszechnie znaną. Ale tutaj poeta ustawia ją tylko jako tło, na którym ukaże się nadzieja i pewność w. 19. Jest to zabieg poetyckiego wyrazu, jak w hymnie o stworzeniu na tle bezkresnej ciemności rozbłyska stworzone przez Boga światło (Rdz 1, 2-3). Autor chce pokazać, że wie, o czym mówi i jak owa nadzieja i pewność przychodzą doń z jakąś nieodpartą koniecznością. I tylko w takim przypadku otrzymuje się jakiś zadowalający bieg myśli.³¹

Zapowiedź jest poetycka i wiele elementów wymaga analizy. Kto jest mówcą? Odpowiedź utrudniają zmieniające się sufiksy osobowe: „twoi umarli”, „moje martwe ciała” (*mētēkā, n^ebēlātī*). Te słowa mogły zostać wypowiedziane albo przez Boga, albo przez lud, albo proroka. Lud jest stosunkowo najłatwiej wykluczyć, z powodu w. 20, gdzie mowa jest skierowana wprost do niego. Najlepiej też jest widzieć w. 19 jak i 20 jako pociechę ludu i umocnienie jego wiary. Między dwiema pozostałymi możliwościami trudno jest definitywnie rozstrzygnąć. Jeśli Bóg jest mówcą, wtedy udziela on odpowiedzi i kieruje rozkaz do „tych, którzy mieszkają w prochu”. To jest atrakcyjne i poprawne logicznie, bo jak mówi E.J. Young, tylko Bóg może nakazać zmarłym, aby powstałi.³² W każdym razie te rzeczowniki z zaimkami dzierżawczymi są pełne wymowy. Dość niezwykle wyrażenie „moje ciała” (*n^ebēlātī*) jest *de facto* rzeczownikiem w l. pojedynczej, rozumianym zbiorowo.³³ Oznacza to,

³¹ R. Smend, *Anmerkungen zu Jes. 24–27*, ZAW 4/1884, s. 186.

³² E.J. Young, *The Book of Isaiah*, t. 2, Grand Rapids 1969, s. 228.

³³ Różne sufiksy rzeczowników *mētēkā, n^ebēlātī* („twoi umarli”, „moje ciała”) są oczywiście składniowym problemem. Wieku krytyków uważa lekcję „moje ciała” za błędną. LXX przetłumaczyła tekst dość swobodnie, opuszczając wszystkie sufiksy. Większość krytyków poprawia sufiks na: „ich ciała”, co zakłada hebr. *niblōtām*. Taką poprawkę istotnie robili już starożytni (Syr, Tg) i i tak proponuje BHS. Alonso Schökel czyta „twoje ciała” przez harmonię z „twoi umarli”. Jeszcze inni skreślają to powiedzenie jako głosę czytelnika, który zechciał włączyć siebie go grona „umarłych Jahwe”. Ale trudno sobie wyobrazić taką pomyłkę kopisty (Oswalt). Krótsza i trudniejsza lekcja TM jest do utrzymania.

że przedmiotem ożywienia będzie indywidualnie każde martwe ciało, czyli każdy człowiek. Oznacza to dalej, że Bóg nie stoi na boku, niezmacony śmiercią swoich wiernych, a tym samym ci jego wierni jako jednostki są dla Niego jakby „żrenicą oka” (Pwt 32,10), pierwocinami, których nie można pożerać i czuć się bezkarnym (Jr 2, 3); ktokolwiek chce wyrządzić krzywdę Izraelowi, musi się liczyć z odpowiedzią samego Jahwe, bo „cenna jest w oczach Jahwe śmierć jego świętych” (Ps 116, 15: por. także Ps 97, 10; Ap 14, 13). Umarli zatem nie są porzuceni, oni wciąż należą do Boga.

Proces ożywienia umarłych jest wyrażony za pomocą dwóch słów: *jih^ejû*, to znaczy na nowo będą posiadać życie *ħajjâ*, które jest cechą wszystkich istot żyjących. Potem przychodzi druga faza: żyjące istnienie manifestuje życie przez ruch, poruszenie życiowe. To poruszenie życiowe wyraża czasownik „powstana” (*j^eqûmûn*).

Gdy poprzednia linia mówiła o umarłych, to następna jest mową skierowaną do nich. Podwójny *imperativus*: „zbudźcie się i krzyknijcie z radości” (*ħāqîšû w^erann^enû*) wprowadza nutę podniecenia i radości. Kiedy umarli są porównywani do śpiących, to ich ożywienie najlepiej się wypowiada przez przebudzenie. Ostatni czasownik *w^erann^enû* „i wzniosą radosne okrzyki” wskazuje na odzyskanie pełni witalności, na duchowe przeżycia i reakcje: zmartwychwstali okazują nadzwyczajną radość, wołają z radości. Czy chodzi tu o radość jako taką, którą wyzwoli fakt zmartwychwstania, czy radość z powodu oglądania Boga, nie zostaje powiedziane. W każdym razie z tego ruchu, z tego zachowania, z tych okrzyków widać oczywiście, że umarli powrócili do życia i to do pełni życia.

Określenie „mieszkańcy krainy prochu” odzwierciedla powszechne pojmowanie krainy umarłych na starożytnym Wschodzie.³⁴ Było to miejsce w prochu nie tylko w sensie, że było p o d ziemią, ale było ono zakurzonym, szarym i smętnym miejscem (Hi 21, 26; Ps 22, 16). Warunki grobu oczywiście rzutowały na to pojęcie świata umarłych. Ale w tej cichej i ponurej krainie rozlega się niespodziewanie pełen radości śpiew. Dla suchego, rozsypującego się prochu wiecznej nocy nastaje świeża rosa poranka (por. Hi 14, 7-12).

Jako ukoronowanie całego zajścia jest przytoczony pewien poetycki obraz: *kî tal ’ôrôt.tallekâ* („albowiem rosa światła jest twoją rosą”). Ponieważ zdanie zaczyna się od partykuły *kî*, może ono wskazywać na przyczynę, albo lepiej narzędzie wskrzeszenia umarłych. Pierwsze, co nie budzi wątpliwości, jest

³⁴ Doskonałą ilustracją tych poglądów jest akadyjski poemat *Zstąpienie Ishtar do podziemi*, linie 3-11. Tekst angielski w: ANET s. 107.

to, że rosa jest „Twoja”, czyli Boża. Natomiast trudniej jest wyjaśnić złożenie „rosa światel”. Marcin Luter, kierując się 2 Krl 4, 39, przełożył wyrażenie przez „Tau des grünen Feldes” („rosa zieleni”),³⁵ ale to zostało generalnie zarzucone, bo naprawdę nie widać, jak zielona trawa mogłaby pomóc w tym przypadku. Wprawdzie LXX oddaje wyrażenie *tal 'ôrôt* słowem ἰαμα, tzn. lekarstwo, ale Targum i Peshitta objaśniają je w związku ze słowem 'wr, tzn. „świecić”, „błyszcząc”. 1QIsa ma lekcję 'wrwt zamiast masoreckiego 'wrt i jest solidnym potwierdzeniem TM. I choć zwyczajnie l. mn. rzeczownika 'ôr ma formę 'ôrîm (Ps 136, 7), to w Ps 139, 12 zostaje poświadczona forma żeńska 'ôrâ w znaczeniu światła, świetlistości, przeciwstawiona ciemności. *Pluralis 'ôrôt* rozumiemy w sensie *pluralis intensitatis*, pełnia światła, ale zdaniem P. Humberta może to oznaczać jakieś świecące cząsteczki, jak 'aprôt oznacza cząsteczki pyłu w Prz 8, 26. Autor widzi tu obraz deszczu świecących cząsteczek z nieba, jakąś rosę gwiazdzistą, deszcz spadających gwiazd.³⁶

Poetyckie wyrażenie *tal 'ôrôt* zdaje się nawiązywać do rosy jutrzeńki. Są inne miejsca w Starym Testamencie, gdzie rosa albo deszcz są kojarzone z jutrzeńką w połączeniu ze zmartwychwstaniem Izraela albo odrodzeniem króla. Tak w Oz 6, 2-3 czytamy: „Po dwu dniach przywróci nam życie, a dnia trzeciego nas dźwignie i żyć będziemy w Jego obecności. Dołożmy starań, aby poznać Pana; Jego przyjście jest pewne jak świt poranka, jak wczesny deszcz przychodzi On do nas, i jak deszcz późny, co nasycy ziemię”. To że tutaj raczej deszcz, aniżeli rosa, jest kojarzony z jutrzeńką, nie ma większego znaczenia, bo deszcz i rosa w Starym Testamencie występują bardzo często razem. I rzeczywiście w Oz 14, 6 rosa jest skojarzona ze zmartwychwstaniem Izraela: „Stanę się jakby rosą dla Izraela, tak że rozkwitnie jak lilia i jak topola rozpuści korzenie”.

Rosa dla ludzi starożytnego Izraela była czymś cudownym. Pięknie ilustruje ten boski i cudowny charakter rosy legenda o Gedeonie. Ona spada raz na runo, pozostawiając ziemię suchą, i odwrotnie, zależnie od woli Bożej (Sdz 6, 37-40). Natomiast na bardziej nadprzyrodzony charakter owej rosy wskazuje Ps 110, 3, gdzie rosa i jutrzeńka są związane z narodzinami króla przy jego intronizacji, i gdzie Jahwe stwierdza: „Od łona jutrzeńki jak rosę ciebie zrodziłem” (LXX). I chociaż dokładne tłumaczenie tego wersetu nie jest pewne, to oczywiste jest, że rosa i jutrzeńka są związane z narodzinami króla. Narodzenie

³⁵ Biblia M. Lutra z 1967 r., wydana przez Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin, ma tekst poprawiony: „Tau der Licher”.

³⁶ P. Humbert, *La rosée tombe sur Israël*, TZ 13/1957, s. 490.

króla i jutrzienka mają być prawdopodobnie związane z uwolnieniem Syjonu o świcie w Ps 46, 6: „Bóg jest w jego wnętrzu, dlatego się nie zachwieje. Bóg go wspomże o świcie”. Jest dość interesujące, że w Ps 46 wybawienie Syjonu jest związane z wybawieniem od wód chaosu (w. 4). Tak właśnie jak zmartwychwstanie w Iz 26, 19 mamy zaraz wkrótce w 27, 1 aluzję do zwycięstwa Jahwe nad Lewiatanem. Być może, że autor Iz 26, 19 sięgnął tutaj po obrazowość Święta Intronizacji, podczas którego było celebrowane zwycięstwo Jahwe i Jego Pomazańca nad siłami chaosu. Można tu przywołać jeszcze dla porównania Iz 24, 21-23, gdzie jest pokaranie przez Jahwe „zastępów nieba” (parallele do „królów ziemskich” w. 21) i Ps 82, gdzie Jahwe dokonuje sądu nad bogami na niebie i nad narodami na ziemi.

Przywołanie „światel” w kontekście wskrzeszenia umarłych jest pełne znaczenia. Najpierw Szeol był miejscem głębokiej ciemności (Ps 88, 7. 13; 143, 3; Hi 10, 21-22; 33, 7). Samo światło jest w Starym Testamencie często symbolem życia, zdrowia, zbawienia błogosławieństwa (dla pogan Iz 42, 6; 49, 6; dla narodów Iz 51, 4; dla Izraela Iz 10, 17; por. Hi 3, 20; pojęcia *'ôr* i *ħajjîm* są używane paralelnie Ps 56, 14; Hi 33, 30). Sługa Pański po pokonaniu śmierci „ujrzy światło” (Iz 53, 11). Zbawienie mesjańskie w księdze Emanuela jest wyrażone za pomocą symbolu światła (Iz 9, 1). Dlatego też należy zachować najzwyczajniejsze tłumaczenie „rosa światel”.

Warto jednak zwrócić uwagę na paralele z Oz 6, 2-3 i Ps 110, 3, które kojarzą „rosę” z „jutrzenką”. Poetyckie wyrażenie „rosa światel” sugeruje być może, że rosa jest poczęta ze światła, być może życiodajna rosa wyłania się „z łona jutrzienki”. Liczbę mnogą *'ôrôt* należy rozumieć jako *pluralis intensitatis*. Wystarczy zauważyć, że także antonim światła „ciemność” też występuje w *plur. intensitatis*: *ħăšēkîm* (Iz 50, 10) i *maħašākîm* (Ps 143, 3 = Lm 3, 6), co można przetłumaczyć jako „gęste ciemności”.

Jako ostatni stych wersetu następuje zdanie: *wā'āreš r'pā'îm tappîl*. Rzeczownik „ziemia” w tym kontekście oznacza, jak w wielu innych miejscach Starego Testamentu, krainę umarłych, jest więc podjęciem określenia „krajiny prochu” (*'āpār*) ze stychu 19ba. Refaim, jak w w. 14, to są cienie zmarłych, synonim *mētîm* („umarli”) (Por. 14, 9 gdzie określa mieszkańców Szeolu). Pytanie zasadnicze dotyczy orzeczenia *tappîl*. Jest to ten sam czasownik, który był w w. 18bβ *nāpal*. Tam przyjęliśmy jego podstawowe znaczenie „upadać”, „padać w bitwie”. Ale tu jest koniugacja Hifil, i bardzo liczni egzegeci przyjmują tu znaczenie „urodzić”, „wydać”. Zdanie więc jest tłumaczone następująco: „I ziemia (krajina umarłych) wyda (na świat) cienie umarłych”. Ale podmiotem zdania może być Pan Bóg, do którego należy rosa, i który ją

spuści na krainę umarłych, zamieniając ją na żyzną ziemię, która niby płodne łono, wyda swoich zmarłych.

Można więc przyjąć jako konkluzję, że według Iz 26, 19 Jahwe wskrzesi umarłych, że noc śmierci ucieknie, że jak poranna rosa ożywia kwiaty, tak Boża rosa światła ożywi mieszkających w prochu.³⁷

O jakie zmartwychwstanie chodzi?

Odpowiedzi są zasadniczo dwie. Na jednym biegunie jest opinia tych, którzy uważają, że prorok mówi o restauracji Izraela. G. Fohrer czyta zapowiedź Izajasz w jednej linii z proroczą wizją Ez 37, 1-14 i mówiącą w symboliczny sposób o śmierci Izraela w niewoli jak i jego odnowionym życiu narodowym. Podobnie Iz 26, 7-21 jest modlitwą lamentacji w przewidywaniu nadejścia czasów ostatecznych (ww. 7-18a). Jest tu wyrażona świadomość, że tylko Bóg jeden może i rzeczywiście poprowadzi, po wyniszczeniu wszelkich przeciwników i bezbożnych, lud sprawiedliwy z ucisku do eschatologicznego zbawienia. „Twoi umarli”, „moje cienie” „powstaną” i „będą żyć” to znaczy: my, Twój lud, doświadczymy pod Twoimi rządami pomocy, której sami nie możemy osiągnąć, i przeżywać zbawienie, które Ty przyniesiesz. W tym ujęciu terminy na wyrażenie śmierci i życia byłyby poetyckimi metaforami na wyrażenie cierpienia ludu i jego przezwyciężenia dzięki jakiemuś niezwykle działaniu wszechmocy Bożej. To oznacza, że wypowiedź jest pomyślana czysto obrazowo i nie zakłada żadnej wiary w zmartwychwstanie.³⁸

Podobnie uważa H. Wildberger.³⁹ Jeżeli Iz 26, 7-18 jest lamentacją zbiorową, mającą swe źródło w konkretnym historycznym ucisku czy zagrożeniu Izraela, to w. 19 jako odpowiedź na tę lamentację ogłasza radykalną zmianę położenia Izraela, kiedy to jego krzyk lamentu zastąpią okrzyki radości. Nastąpi całkowita odmiana losu Izraela, jakiej nie sposób było się spodziewać, nowa przyszłość Izraela, ale nie zmartwychwstanie, wszystko ma znaczenie metaforyczne. I w obecnym kontekście nie ma miejsca na inną interpretację.

Ta metaforyczna interpretacja terminów na wyrażenie śmierci i ożywienia może się powołać na pewne argumenty. Psalmi nieraz przedstawiają ucisk i prześladowanie jako „śmierć” czy „zejście do Szeolu” (por. Ps 18, 5-6; 69, 2-3; 71, 20). Tak też bywa opisywane wygnanie do Babilonu (Iz 59, 10; Ps 143, 3;

³⁷ J. Day, *tal 'ôrôt in Isaiah 26,19*, ZAW 90/1978, s. 268.

³⁸ G. Fohrer, *Das Geschick der Menschen nach dem Tode in Alten Testament*, Kerygma und Dogma 12/1968, s. 259; tenże, *Das Buch Jesaja II. Kapitel 24–39*, Zürcher Bibelkommentare, Zürich-Stuttgart 1967², s. 31n.

³⁹ H. Wildberger, *Isaiah 13–27*, s. 568.

Lm 3, 6). Obrazy naszego wersetu są podobne do wizji wysuszonych kości w Ez 37, 1-14, które wyobrażają stan odrętwienia narodu Izraela na wygnaniu. Rezultat, który Ezechiel przypisuje Bożemu *rúah* (Duchowi, Wiatrowi), w naszym tekście jest przypisany „Rosie Bożej”. Werset 19 pozostaje w relacji do fragmentu 26, 14, który neguje, że umarli powstaną do życia, i dlatego należy w. 19 interpretować w sensie, który by nie był w sprzeczności z poprzednim. Wersety 16-18 nie stanowią wprowadzenia do pojęcia zmartwychwstania umarłych, które wydaje się wychodzić poza kontekst. Dlatego sens w. 19, jaki wynika z kontekstu, jest następujący: po uskarżeniu się, że różne próby podjęte dla odnowienia narodowego Izraela nie powiodły się, prorok zapowiada, że za specjalną interwencją Boga wspólnota Izraela w przyszłości się odrodzi i dojdzie do stanu rozkwitu.⁴⁰

Ale ta interpretacja metaforyczna mimo wszystko nie przekonuje. Użycie przenośne obrazów śmierci i powrotu do życia w Psalmach i u Ezechiela nie jest rozstrzygające dla rozumienia naszego tekstu, już dlatego, że same terminy mogą mieć inne znaczenie określone przez kontekst. Wers 14 nie ma tego samego sensu co w. 19. Sformułowania tych wersetów, mimo pozornej zgodności, są inne.⁴¹ Analiza strukturalna pozwala na konkluzję, że w. 19 jest świadomie pomyślany jako przeciwieństwo w. 14.⁴² Jeżeli wiersze 16-18 nie przygotowują wielkiej zapowiedzi w. 19, to jeszcze nie jest powód wystarczający, aby zanegować fakt, że w tym momencie następuje jakaś zapowiedź niezwykła i wyjątkowa.

Najbardziej oczywistym znaczeniem w. 19, który w sposób zupełnie wyjątkowy w całym Starym Testamencie zgromadził tyle wyrażeń na oznaczenie śmierci i życia, jest zmartwychwstanie cielesne i indywidualne umarłych Izraelitów. Już W. Gesenius stwierdził, że użyte terminy nie pozostawiają żadnej wątpliwości, że prorokowi chodzi o zmartwychwstanie ciał.⁴³ Dlatego też zdecydowana większość egzegetów staje na przeciwnym biegunie, widząc

⁴⁰ S. Virgulin, *La risurrezione dei morti in Is. 26 14-19*, *Bibbia e Oriente* 14/1972, s. 59.

⁴¹ Wiersze 14 i 19 tworzą ciekawą grę słowną. Wiersz 14 jest obramowany terminami *mētīm* / *r̄pā'īm*, a w w. 19 tę parę zastępują słowa *mētēkā* / *n̄bēlāti*. Termin *r̄pā'īm* zostaje zachowany na koniec wersetu, gdzie jest zestawiony ze słowem *tappil*, zwracając w ten sposób uwagę na grę słowną *n̄bēlāti* / *tappil*. Ta kompozycja skrzy się asonancjami i to dodatkowo przemawia, by jej nie korygować z jakichś logicznych czy estetycznych względów; W.H. Irwin, *Syntax and Style in Isaiah 26*, *CBQ* 41/1979, s. 258.

⁴² R. Kleger, *Die Struktur der Jesaja-Apokalypse und die Deutung von Jes 26, 19*, s. 544.

⁴³ W. Gesenius, *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über den Jesaja*, Leipzig 1821 (*ad locum*); por. E.J. Young, *Isaiah*, s. 227.

w passusie Izajasza zapowiedź zmartwychwstania. Według B. J. Graya czasowniki „ożyją”, „powstaną” należy rozumieć jako stwierdzenia, a nie życzenia.⁴⁴ Werset wyraża nie nadzieję na zmartwychwstanie, która co dopiero wschodzi, ale wiarę w zmartwychwstanie już dobrze ustaloną w kręgu, do którego należał pisarz, choć niekoniecznie podzielaną przez cały naród. Jeszcze mocniej to formułuje cytowany przez ks. L. Stachowiaka G.N.M. Habets: „Iz 26, 19 jest pierwszym miejscem w ST, gdzie wiara w realne, cielesne i indywidualne zmartwychwstanie została wypowiedziana formalnie. Wspólnota szczęścia z Jahwe jest tu ledwie zaznaczona, ale stanowi niewątpliwie krok naprzód w kierunku rozwoju tej myśli”⁴⁵

Dlaczego tak łatwo przychodzi niektórym egzegetom interpretować terminy Izajasza przenośnie? Izraelici nie opisywali swego doświadczenia, lecz wyrażali swoją wiarę i nadzieję na zmartwychwstanie. Żeby taką wiarę wyrazić, musieli się odwołać tylko do obrazów i symboli.⁴⁶ Biblia Hebrajska nie ma technicznego terminu na wyrażenie zmartwychwstania jak greckie *anastasis* czy łacińskie *resurrectio*. Takie terminy dopiero się pojawiają w literaturze misznaickiej (*ʿqûmat ʰammētîm, teʰijjat ʰammētîm* 4 razy w Misznie i 41 razy w Talmudzie) i to pod wyraźnym wpływem terminologii greckiej czy łacińskiej.⁴⁷ Nasz autor jednak użył całej gamy terminów na oznaczenie umarłych: *mētîm, niblâtî, rēpā ’îm, šōknê ’āpār*. Te terminy nie pozostawiają najmniejszej wątpliwości, że chodzi o ludzi rzeczywiście umarłych, pochowanych w ziemi, w grobach. W Starym Testamencie bardzo częste było używanie czasownika „zasnąć” w sensie „umrzeć” czy „spać” w sensie „być umarłym”. Tak było już w języku ugaryckim, gdzie słowo *šnt* („spać”) występuje w połączeniu z „grobem” (*qbr*) (Aqh 151). Jeżeli w naszej wypowiedzi w odniesieniu do tych umarłych jest użyte słowo *qûm* („powstać”) czy *hēqîš* („zbudzić się”), „wykrzykiwać z radości” (*rānan*), to ten kontekst decyduje o nowym znaczeniu owych słów skądinąd pospolitych.⁴⁸ Po przeanalizowaniu tej terminologii J.F.A. Sawyer konkluduje,

⁴⁴ G. Buchanan Gray, *The Book of Isaiah I-XXVII. Critical and Exegetical Commentary*, ICC, Edinburgh 1912, repr. 1980, s. 446.

⁴⁵ G.N.M. Habets, *Die Grosse Jesaja-Apokalypse (Jes 24–27). Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments*, Bonn 1974, s. 261; L. Stachowiak, *Księga Izajasza. I. 1–39. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST 9,1, Poznań 1996, s. 384.

⁴⁶ I. Berten, *Fatto storico e realta escatologica*, w: I. Berten i in., *La resurrezione*, Brescia 1974, s. 67.

⁴⁷ J.F.A. Sawyer, *Hebrew Words for the Resurrection of the Dead*, VT 23/1973, s. 221.

⁴⁸ Warto zauważyć, że *Słownik hebrajski* W. Geseniusa podaje dla słowa *qîš* (Hifil) znaczenie „obudzić ze śmierci”, i wyraźnie „wskrzesić” w Iz 26, 19 i Dn 12, 2; BDB s. 884.

że znaczenie tych terminów w Iz 26, 19 w sensie zmartwychwstania jest tak oczywiste, że nikt, tylko saduceusze dawni i nowocześni, nie mogą tego znaczenia negować. Takie było ich znaczenie oryginalne, kiedy redagowana była w końcowej formie Księga Izajasza.⁴⁹

Powoływanie się na analogie z Ez 37, 1-14 nie jest w pełni usprawiedliwione. Albowiem tam wizja „wysuszonych kości” jest prorokowi wyraźnie objaśniona przez Boga w sensie, że jest to tylko symbol, obraz ludu Izraela na wygnaniu (w. 11). Ale i tam zmartwychwstanie fizyczne jest jakoś zawarte w pytaniu: „Czy te kości mogą ożyć”. Prorok, odpowiadając: „Jahwe, ty to wiesz” (w. 3), pokazuje, że po ludzku sądząc – nie, ale dla Boga to jest całkiem realne.

Jeżeli Iz 26, 19 mówi o zmartwychwstaniu fizycznym indywidualnym, to rodzi się następne pytanie: Czy jest to zmartwychwstanie powszechne? Większość egzegetów przyjmuje wskrzeszenie tylko Izraelitów bądź tylko sprawiedliwych z Izraela. Kontekst rozdz. 26, gdzie jest mowa o losie narodu izraelskiego uciśnionego i prześladowanego, którego wielu członków pomarło nie doczekawszy się wybawienia, podpowiada, że chodzi tu o Izraelitów. Niemal nadludzkie wysiłki Izraela, by zmienić swą sytuację, pokonać nieprzyjaciół, spełzły na niczym. Naturalne jest więc, że teraz prorok mówi o przełamaniu tej smutnej sytuacji przez wskrzeszenie umarłych Izraelitów. Na korzyść takiego rozumienia zdania można przytoczyć sufiksy zaimkowe „twoi umarli”, „moje cienie” (należący do Jahwe Izraelici, współobywatele proroka). Ale teraz powstaje jeszcze następne pytanie: czy „Twoi umarli” nie oznaczają tych, którzy pomarli „dla Jahwe”, dla Jego sprawy, a więc męczennicy za wiarę, jak będzie wyraźnie w Księdze Daniela 12, 2. Dalej jest powiedziane, że ci wskrzeszeni wybuchną okrzykami radości, a trudno sobie wyobrazić, by bezbożni i złoścynicy tak się mieli zachować po wskrzeszeniu. Toteż liczni egzegeci uważają, że autor nic nie mówi o losie złoścynców, a wobec tego mówi tylko o wskrzeszeniu sprawiedliwych Izraelitów.⁵⁰

Jest jednak w naszej zapowiedzi coś bardzo ważnego. O. Kaiser⁵¹ słusznie zauważa, że na początku mogliśmy mieć wrażenie, iż nastąpi jakieś przebudzenie częściowe, obejmujące tylko sprawiedliwych z Izraela, czy samego

⁴⁹ *Tamże*, s. 234.

⁵⁰ H. Birkeland, *The Belief in Resurrection of the Dead in the Old Testament*, ST 3/1950-51, s. 77.

⁵¹ O. Kaiser, *Isaia. Traduzione e commento. Capitoli 13–39*, Antico Testamento 17, Brescia 1998, s. 162.

Izraela jako uosobienia sprawiedliwego. Ale doszedłszy do końca, postrzegamy, że myśl biegnie wprost do opróżnienia królestwa umarłych. Tekst Iz 25, 8 mówił, że Bóg zniszczy („połknie”) raz na zawsze śmierć, odnosząc nad nią ostateczny tryumf. Ten tryumf nie byłby pełny, gdyby Bóg zostawił jakichś umarłych pod jej władaniem. Jakkolwiek byśmy interpretowali zdanie o „Boskiej rosie światła”, to spadnie ona na ziemię kryjącą i więżącą „cienie umarłych” i przemieni ją niejako w płodne łono, które tych umarłych wyda na świat jako żywych. To, że autor w tej chwili nie mówi nic o losie i zachowaniu bezbożnych, nie dowodzi, że oni nie są objęci zmartwychwstaniem. To dopowiedzenie się znajdzie w 27, 1 mówiącym o pokonaniu przez Boga wszelkich przeciwników, tu określonych jako Lewiatan czy Wąż. Pod tymi mitycznymi określeniami możemy słusznie się dopatrywać wszelkich nieprzyjaciół Boga, a więc wszelkiego rodzaju bezbożnych, nad którymi Jahwe ostatecznie jako Król odniesie zwycięstwo. Właśnie ta eschatologiczna i zbawcza perspektywa „owego dnia” każe przyjąć, że Bóg ureguluje wszelkie rachunki, niczego nie pozostawi komuś innemu. A więc wszyscy zostaną wskrzeszeni.⁵² Opowiadamy się więc za tezą, że Iz 26, 19 jest pierwszym fragmentem Starego Testamentu, który zawiera jasne świadectwo wiary w powszechne zmartwychwstanie.⁵³

3. Boska uczta dla wszystkich ludzi

Zapowiedź zmartwychwstania i zwłaszcza radosny okrzyk wskrzeszonych znajdują piękne rozwinięcie i oświetlenie w zapowiedzi, która znajduje się nieco wcześniej (25, 6-8), że na „tej górze” Bóg przygotuje ucztę dla wszystkich narodów.⁵⁴ Zaproszonych uwolni od śmierci i wszelkiego smutku i pozwoli im oglądać swoje Oblicze. Ta krótka wizja wydaje się być owocem specjalnego objawienia, co zresztą jest wyraźnie przy końcu obietnicy zaznaczone: „Jahwe to uroczyście powiedział”. Oto słowa zapowiedzi:

⁵² Por. H. Birkeland, *The Belief in Resurrection of the Dead in the Old Testament*, *Studia Theologica* 3/1950-51, s. 75; S. Virgulin, *La risurrezione dei morti in Is. 26, 14-19*, *Bibbia e Oriente* 14/1972, s. 60.

⁵³ Zob. szerzej T. Brzegowy, *Zapowiedź zmartwychwstania w Iz 26, 19*, *Scripturae Lumen* 2/2010, s. 17-44.

⁵⁴ Zob. szerzej: T. Brzegowy, *Boska uczta dla wszystkich narodów (Iz 25, 6-8)*, w: K. Gózdź (red.), *In persona Christi. Księga na 80-lecie ks. prof. Czesława S. Bartnika*, Lublin 2009, t. 1, s. 39-56.

„⁶Jahwe Zastępów przygotowuje
dla wszystkich narodów na tej Górze
uczę z tłustych potraw,
uczę z wybornym winem;
uczę z tłustych wykwintnych potraw⁵⁵,
z wybornym winem dobrze wyklarowanym.

⁷Jahwe zniszczy na tej Górze zasłonę,
którą są spowite wszystkie narody;
zasłonę, która zasłania⁵⁶ wszystkie narody,
⁸i na zawsze zniszczy⁵⁷ śmierć.

Wtedy Pan Jahwe osuszy łzy na każdej twarzy
i usunie hańbę swego ludu po całej ziemi.

Jahwe to uroczycie powiedział”.

Zapowiedź nie jest kontynuacją tekstu bezpośrednio poprzedzającego, tzn. 25, 1-5, lecz oczywiście nawiązuje do ostatniego wiersza rozdziału poprzedzającego, mówiącego o tym, że „w owym dniu” Jahwe Zastępów zakrólujecie na górze Syjon (24, 23).

Zapowiedź zawiera sporo wyrazów czy zwrotów wymagających objaśnienia. Pierwszym z nich jest złożenie *mištēh šēmānīm* (w. 6). Słowo *mištēh* generalnie oznacza ucztę, uroczystość, święto, w trakcie którego się je i pije.⁵⁸ Termin może mieć znaczenie przenośne, i tak jest w przysłowiu: „Dla nieszczęśliwego wszystkie dni są złe, a serce szczęśliwe to nieustanna uczta” (Prz 15, 15). Znaczenie święta jest równie częste i może to być „święto królewskie”; może ono być „wielkie”, „nieustanne” i zwłaszcza „radosne” (Est 5, 14), czy

⁵⁵ Partic. Pual od rdzenia *mhh*, pochodnego od rzeczownika *mōah* („szpik”).

⁵⁶ Zwój Izajasza z 1 Groty Qumran (1QIsa^a) opuszcza drugie *hallōt*. Interpretujemy je jako partic. pass. i wokalizujemy jako *hallūt*. Hebrajskie czasowniki na oznaczenie ubierania czy zasłaniania rządzą z reguły podwójnym accusativem. Por. także następne *hammass^ekā hann^esūkā*; zob. W. Gesenius, E. Kautzsch, A.E. Cowley, *Hebrew Grammar*, Oxford 1970, § 117 ee i § 121 d.

⁵⁷ Czytamy *ūbilla* ‘(zam. masoreckiego *billa*’) raczej niż Pual *ūbulla* ‘; przykład w 1 Kor 15, 54 czyta stronę bierną; *l^eneṣah* – Akwila i Teodocjon tłumaczą *eis nikos* („na zwycięstwo”) i takie tłumaczenie jest w 1 Kor. Znaczenie terminu *neṣah* „zwycięstwo” jest rzadkie w tekstach ST. Nie ma wątpliwości, że w naszym tekście, jak w wielu innych, jest znaczenie czasowe: Symmach *eis telos* („do końca”); Wlg *in sempiternum* („na zawsze”, „na wieki”). G. W. Anderson, *neṣah, lam^enaṣṣēah*, w: TDOT IX/1997, s. 531-533.

⁵⁸ Jest to to samo, co *symposion* Greków. NT używa terminu *symposion* tylko w 1.mn. w Mk 6, 39 oznaczając nim jakieś określone miejscem i liczbą grupy uczcujących; F. Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1931², kol. 1258.

bardzo zbliżone do naszego *mištēh hajajin* „święto (uczta) wina” (por. Est 5, 6; 7, 2. 7. 8; Syr 34, 31; 35, 5; 49, 1).⁵⁹

Nasz autor mówi o *mištēh šēmānīm*, co zwyczajnie jest przekładane jako „uczta z tłustych mięs” (Biblia Tysiąclecia, Biblia Jerozolimska). Termin *šēmānīm*, l. mn. od *šemen*, też ma wiele niuansów. Podstawowe znaczenie terminu *šemen* to oliwa z oliwek i pachnący olejek zrobiony na bazie oliwy. Izajasz używa tego terminu dość często i w różnych znaczeniach. W Iz 1, 6 występuje oliwa jako środek łagodzący i leczniczy. W pieśni o winnicy (Iz 5, 1) termin *šemen* został użyty w roli przymiotnika i złączony z pagórkiem („urodzajny”). W Iz 61, 3 jest mowa o „olejku radości” zamiast popiołu. Oliwa *šemen* kojarzyła się z luksusem i bogactwem. Dalszymi znaczeniami, jakie się z nim łączą, to radość, świąteczność, królewskość. Sama forma l. mn., dość niezwykła, oznacza *superlativus*.⁶⁰ Autor naszej zapowiedzi okazuje się prawdziwym poetą, który używa w swej zapowiedzi terminów dość ogólnych, ale za to bogatych w znaczenia tak, by wyrazić jakieś niezwykle bogactwo, świąteczność, radość przyszłej uczty. Co jest zupełnie zrozumiałe, skoro jej gospodarzem ma być sam Jahwe Zastępów, a uczestnikami wszystkie narody ziemi.

Przechodząc z kolei do napojów, nasz poeta staje się bardziej wylewny. Najpierw mówi o *mištēh šēmārīm*, co możemy przetłumaczyć przez „uczte starych win”, a więc leżakowanych, wybornych.⁶¹

Po opisanu wybornego wina poeta jeszcze raz wraca do potraw w zwrocie *šēmānīm mēmuḥājīm*, co nie jest łatwe do przetłumaczenia, ale w każdym razie chodzi o potrawy tłuste. Termin *šēmānīm* jest podjęciem z pierwszego zdania. Drugi termin *mēmuḥājīm* (niezrozumiały już dla LXX), kojarzy się ze szpikiem i możemy całe wyrażenie przetłumaczyć jako „wykwintne tłuste potrawy”.

W sumie autor skumulował w krótkiej wypowiedzi, pełnej melodii i asonansów, rzeczy najbardziej szlachetne i cenne: wino, które jest symbolem błogosławieństwa Bożego (Rdz 8, 21 i 9, 20; Lb 13, 23-24; Pwt 8, 8) lub w ogóle czegoś rozkosznego: „twoje kochanie lepsze jest niż wino” (Pnp 1, 2) oraz oliwę, która „służy czci bogów i ludzi” (Sdz 9, 9). Mówca starannie unikał wszelkich terminów, które mogłyby kojarzyć zapowiadaną ucztę z ofiarą. Chciał z całą mocą powiedzieć, że uczta będzie darem Boga dla ludzi! Przez użycie

⁵⁹ D.J.A. Clines (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 1993nn., t. 5, s. 567.

⁶⁰ Gesenius, *Hebrew Grammar*, § 124 e.

⁶¹ M. Delcor, *Le festin d'immortalité sur la montagne de Sion à l'ère eschatologique en Is. 25,6-9 à la lumière de la littérature ugaritique*, w: M. Delcor (red.), *Etudes bibliques et orientales de Religion comparées*, Leiden 1979, s. 123.

szlachetnych materii, spotęgowanych jeszcze przez dodanie przymiotników i przez formę gramatyczną *pluralis intensitatis* zechciał pokazać, że chodzi o jakąś niezwykłą i wspaniałą ucztę, a może też podsunąć jej znaczenie metaforyczne.⁶²

W związku z tym prorok mówi o „zniszczeniu zasłony”, dokładniej o „połknięciu” zasłony, która spoczywa na twarzach wszystkich narodów (w. 7). Werset jest trudny do przełożenia. Podmiotem zdania jest ten sam Jahwe Zastępów z poprzedniego wersetu. Zdanie rozpoczyna się czasownikiem w takiej samej pozycji (otwierającej) i takiej samej formie (*perfectum inversivum*) jak zdanie poprzednie: *w^e ‘asâ... ûbilla’*. Z poprzedniego zdania autor podejmuje jeszcze raz wyrażenie „na tej górze” oraz zwrot *kol-hâ ‘ammîm* („wszystkie narody”) (w. 7a), wzmocniony wyrażeniem synonimicznym *kol-haggôjîm* (w. 7b). Werset więc jest kontynuacją poprzedniego i wyraża jakiś drugi akt tego samego wielkiego dzieła dokonywanego przez Jahwe.

Czasownik *billa’* w Piel znaczy „połykać”. Częściej jednak słowo jest używane w znaczeniu figuratywnym, kiedy ziemia się rozwiera i pochłania (*billa’*) buntowników czy złoczyńców. Użycie czasownika *billa’* w odniesieniu do zasłon jest raczej niezwykłe i zostało prawdopodobnie zastosowane antycypująco do użycia słowa w odniesieniu do śmierci (w. 8a). W każdym razie oznacza ono tutaj, jak i potem, zniszczenie gwałtowne, całkowite i definitywne.

Przedmiotem owego zniszczenia jest *p^enê-hallôt* czyli zasłona, która zakrywała twarz, dosłownie „twarze zasłonięte”. Ale charakter tej zasłony na twarzach pogan jest dyskusyjny. Wielu uważa, że jest to zasłona żałobna, która czasami miała ukryć łzy (2 Sm 19, 5; 2 Sm 15, 30; Ez 24, 25-24). Gdy nie ma już żałoby, to znaczy, kiedy połknięta zostanie śmierć, zostają zniszczone jej oznaki.⁶³ Takie tłumaczenie przyjmuje np. Biblia Jerozolimską. Ale F. Delitzsch⁶⁴ uważał, że *lôt* i *massêkâ* nie są symbolem żałoby i smutku, lecz duchowej ślepoty, tak jak *kalymma* na sercu Izraela w 2 Kor 3, 15. W podobnym kierunku idzie F. Zorell: „velum obcaecationis, quo gentes teguntur”.⁶⁵ Chodziłoby więc o ślepotę moralną ludów pogańskich. Ale to objaśnienie na-

⁶² Por. H.-J. Zobel, *Der bildliche Gebrauch von šmn im Ugaritischen und Hebräischen*, ZAW 82 /1970, s. 209-216.

⁶³ P. Welten, *Vernichtung des Todes und die Königsherrschaft Gottes: Eine traditions-geschichtliche Studie zu Jes 25,6-8; 24, 21-22 und Ex 24,9-11*, ThZ 38/1982, s. 132.

⁶⁴ F. Delitzsch, *Commentar über das Buch Jesaja*, BCAT III/1, Leipzig 1889⁴, s. 296.

⁶⁵ F. Zorell, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 452.

rodziło się dzięki Nowemu Testamentowi i jest raczej niezgodne z kontekstem. Jest jeszcze inna możliwość. W historii pielgrzymki Eliasza na górę Horeb (1 Krl 19, 12nn.) czytamy, że wobec mającej nastąpić teofanii, prorok zasłonił sobie twarz (*wajjālet* od *lūt* „zasłonić”). Powstaje pytanie, czy zasłona w zapowiedzi Izajasza nie ma związku z widzeniem Boga, z teofanią? Należy to dobrze rozważyć. W Iz 24, 21-23, którego nasza zapowiedź jest rozwinięciem, są wyraźne aluzje do teofanii. Jahwe zacznie królować na Syjonie i wobec swych „starszych” okaże Chwałę (*kābôd*) (w. 23). To zaś przywołuje scenę uczyty i „ogłądania” Boga przez „starszych” Izraela na Synaju w Wj 24, 10. Znana też była tradycja, że Mojżesz zakładał na swoją twarz zasłonę (*masweh*), by uchronić Izraelitów od blasku Jahwe, który promieniował z jego twarzy; „Ilekcroć Mojżesz wchodził przed oblicze Jahwe na rozmowę z Nim, zdejmował zasłonę aż do wyjścia” (Wj 34, 34). Ten sens bardzo dobrze harmonizuje z tenorem zapowiedzi Izajasza: Jahwe, zaprosiwszy narody na ucztę, pozwala im na być z Nim twarzą w twarz, już bez żadnej zasłony, jak to było niegdyś przywilejem Mojżesza.

Potwierdzeniem takiego rozumienia owej zasłony może być rozdz. 33, który przez wielu krytyków jest uważany za konkluzję, za doksologię pierwszej części księgi (Iz 1 –33).⁶⁶ Otóż mamy tam sytuację bardzo podobną jak w Apokalipsie, opis ucisku, lamentację ludu, liturgię, prośbę o wybawienie i przyjście Jahwe z pomocą. Wtedy w kulminacyjnej scenie (ww. 17-24) Jahwe objawia się Król i Zbawiciel, darząc wszystkich szczęściem, zdrowiem i nade wszystko odpuszczeniem grzechów. Gdy Bóg przybędzie jako Król, nie będzie on już ukryty, lecz się objawi naocznie i niemal namacalnie. Zgromadzony lud jest zapraszany oglądania boskiego Króla: „Twoje oczy będą oglądać Króla w Jego piękności” (w. 17). Autor używa tu słowa *hāzâ* („ogłądać”), które przeważnie ma związek z wizją prorocką, i wskazuje na coś więcej niż bardziej pospolite słowo *rā’â* („patrzeć”).⁶⁷ W Starym Testamencie „widzieć Boga”, „patrzeć na Boga” było bardzo ryzykowne, groziło niemal automatycznie utratą życia (Sdz 13, 22). Jednak pewni ludzie byli zaszczytani „widzeniem” Boga, jak Mojżesz, ale to wprawiało ich w przerażenie (Lb 12, 8; Pwt 34, 10). Tutaj jednak nie jakiś wybrany człowiek, ale lud zgromadzony na Syjonie („twoje oczy”) będzie się cieszyć tym przywilejem. Mieszkańcy Syjonu będą oglądać „Króla

⁶⁶ Zob. szerzej: T. Brzegowy, *Syjon, miasto naszych świąt* (Iz 33, 1-24), w: W. Chrostowski (red.), *Ex Oriente Lux. Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2010, s. 109-128.

⁶⁷ A. Jepsen, *chāzāh*, TDOT IV, 288 n.

w Jego piękności” (*b^ejopjô*). Jest to powiedzenie trochę zaskakujące, bo Stary Testament nie mówi zwykle o piękności Boga (*jôpî*). W podobnym znaczeniu i podobnych kontekstach mówi się o *kābôd* („chwała”) (Iz 6, 3), o *hādār* („blask”) (Ps 96, 6), *hôd* („majestat”) (Ps 104,1). Zarówno rzeczownik (*jôpî*) jak i czasownik *hôpîa* ‘ (Hifil) występują w Starym Testamencie najczęściej w związku z teofaniami Jahwe czy to na Synaju, czy w świątyni (Ps 50, 2; 80, 2; 94, 1; por. Pwt 33, 2).⁶⁸ Wszystkie te konteksty pozwalają za F. Zorellem zdefiniować znaczenie słowa: „Deus gloriose apparuit”.⁶⁹ Jednym słowem, inauguracja królestwa Jahwe na Syjonie ma charakter teofanii, a zgromadzeni zostają dopuszczeni, więcej wezwani, do oglądania Króla w jego piękności.

Z okazji owej uczty Pan dokona jeszcze jednego daru: „I zniszczy On śmierć na zawsze” (w. 8). Orzeczeniem jest słowo z wiersza poprzedniego *billa* ‘ („połknie”), ale teraz jego przedmiotem staje się śmierć (*māwet*). To znaczy, że kiedy Jahwe obejmie chwalebnie i definitywnie swe królestwo, wtedy i Jego główny przeciwnik, tutaj nazwany „śmiercią”, całkowicie i na zawsze zostanie pobawiony mocy. Ten werset o zniszczeniu śmierci trzeba czytać i interpretować w łączności z Iz 26, 19.

Według Starego Testamentu śmierć stanowi wspólny los wszystkich ludzi.⁷⁰ Bóg nie stworzył śmierci, ale weszła ona na świat przez zawiść diabła (Mdr 1, 13; 2, 23n.). Człowiek jak długo żyje, widzi w śmierci wrogą potęgę. Śmierć zawsze pomniejsza życie i zagraża mu. Samorzutnie człowiek nadaje jej oblicze i czyni z niej osobę; ona niby pasterz pilnuje ludzi w krainie umarłych (Ps 49, 15) i wkracza do domów, by porwać dzieci (Jr 9, 20). Śmierć i Szeol zarzucają na człowieka złowrogie sieci, by go złapać i pogrzyżyć w nienasyconej otchłani (Ps 18, 5n.; 69, 15n.; 116,3; Prz 27,20; Jon 2, 4-7). Mędrzec Kohelet, który o śmierci rozważa prawie nieustannie, powie: „a nad dniem śmierci (człowiek) nie ma mocy” (Koh 8, 8).

Ale oczywiście jest ktoś, kto ma władzę nad śmiercią: „Ty wprowadzasz w bramy Otchłani i Ty wyprowadzasz” (Mdr 16, 13). Psalmista wyraża nadzieję, że Bóg „nie pozostawi jego duszy w Szeolu” (Ps 16, 10), że „wyzwoli jego duszę z mocy Szeolu” (Ps 49, 16). Zapowiedź Izajasza 25, 8 o pokonaniu śmierci jest dość ogólna. W każdym razie śmierć zostaje zniszczona gruntownie i definitywnie. Jest to już w czasowniku „połknąć”. Autor powiedział jeszcze,

⁶⁸ G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart ²1958, 619.

⁶⁹ F. Zorell, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, 321.

⁷⁰ Por. P. Grelot, *Śmierć*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań-Warszawa 1973, s. 940-944.

że to będzie „na zawsze” (*lāneṣah*). Warto zaznaczyć, że psalmista w Ps 16 opisując swoją przyszłą szczęśliwość przed Obliczem Boga, po Jego prawicy, mówi podobnie, że będzie to „na wieki” (*neṣah*) (w. 11).

Jaka więc jest ewangelia, czyli dobra nowina Apokalipsy Izajasza? Zalewana nawałnicą, chwiejąca się i rozpadająca ziemia, pozbawione swego blasku ciała niebieskie, zburzone i opustoszałe miasta... to apokalipsa. Ale na tym nie koniec. Po tej akcji garstka ocalałych od krańca ziemi do drugiego krańca podnosi śpiew ku czci sprawiedliwego Boga. Bo cała ta akcja, zarezerwowana na „ów dzień” sądu, ma ostatecznie oczyścić ziemię z jej wiarołomstw i gwałtów, ukarać i unieszkodliwić wszystkich despotów gnębiących innych ludzi. Stanie się tak dlatego, że Bóg jest niekwestionowanym Panem świata, że On kontroluje losy świata i przede wszystkim pamięta o ludziach, o swoich wiernych czcicielach, zwłaszcza o tych, którzy dla Niego cierpieli biedę i prześladowanie. Tych wiernych Bóg ostatecznie zgromadzi wokół siebie na świętej górze i zastawi dla nich wytworną ucztę. Nie zapomni o tych, którzy pomarli, nie doczekawszy się za swego życia tryumfu sprawiedliwości. Ich Bóg wskrzesi i przywróci o życia na wieki. Otrze Bóg z ich twarzy wszelką łzę i uwolni od wszelkiego cierpienia i nawet groźby jakiegokolwiek nieszczęścia. Zaprosi ich przed swoje Oblicze i pozwoli im na nie patrzeć i rozkoszować się Jego pięknnością.

Jest tu też jakaś dobra nowina o ludziach. Niegdyś winnica Izraela nie przyniosła Panu żadnego uczciwego plonu i dlatego usłyszała bezwzględny wyrok zniszczenia (Iz 5, 7). Kiedyś Bóg posyłał proroka do „tego ludu”, który nie będzie chciał słuchać Boga (6, 8-10). Teraz, doświadczona i wypalona w tyglu wygnania i rozproszenia, winnica wyznaje pokornie, że tylko Panu służyła i słyszy Bożą odpowiedź: „Już się gniewam na nią”, będę jej bronił i okażę jej zbawienie (27, 4). Lud sprawiedliwy doznawszy zbawienia intonuje pieśń dziękczynno-pochwalną ku czci swego Zbawcy (24, 14-16a; 26, 1). Ta pieśń pochwalna przenika całą apokalipsę. Co najbardziej znamienne, to jakaś atmosfera tęsknoty za „naszym Bogiem” (26, 13), za Jego Obliczem, to usilne oczekiwanie na przyjście Jego królestwa. Od tego już tylko krok do Jezusowego: „Ojczy nasz..., przyjdź królestwo Twoje!”