

# Bernard Wodecki

---

## Mesjańska uczta narodów na Syjonie : Iz 25, 6-9

---

*Studia Theologica Varsaviensia 27/2, 31-53*

---

1989

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BERNARD WODECKI

## MESJAŃSKA UCZTA NARODÓW NA SYJONIE (Iz 25, 6—9)

Treść: Wstęp; I. Tekst i krytyka tekstu; II. Rodzaj literacki perykopy; III. Struktura „apokalipsy Izajasza” i kontekst perykopy; IV. Egzegeza tekstu; V. Problem czasu powstania (datacji); VI. Uniwersalizm religijny (zbawczy) perykopy Iz 25, 6—9.

### WSTĘP

Księga proroka Izajasza zwanego słusznie „Ewangelistą Starożytności” zawiera obok licznych proroctw mesjańskich także wiele tekstów o głębokiej wymowie uniwersalistycznej. Uniwersalizm zbawczy wyrażają już w pierwszej części Księgi perykopy Iz 2, 2—4(5) o pielgrzymowaniu wszystkich narodów na Syjon — religijne i duchowe centrum ludzkości epoki mesjańskiej; 11, 10—12 i Mesjaszu — Sztandarze narodów; 18, 7 o nawróceniu Etiopii; 19, (16)18—25 o nawróceniu się Egiptu i Asyrii, oraz 25, 6—9 o mesjańskiej uczcie narodów na Grórze Syjon (pomijając już teksty natury ogólniejszej).<sup>1</sup>

W artykule niniejszym zajmiemy się tym ostatnim z wymienionych tekstów z pierwszej części Księgi Izajasza.

### I. TEKST I KRYTYKA TEKSTU Iz 25, 6—9

25, <sup>6</sup> Jahwe Zastępów wyprawi  
na Górze tej wszystkim narodom  
uczte z tłustych posiłków,  
uczte z win najprzedniejszych,  
z potraw tłustych, soczystych,  
z win wyborowych.

<sup>7</sup> Na tej Górze On zerwie zasłonę  
rozpostartą nad wszystkimi ludami,  
całun, który spowijał wszystkie narody.

<sup>1</sup> Zob. B. Wodecki SVD, *Uniwersalizm zbawczy w tekście Proto-Izajasza*, Warszawa 1977 (rozprawa ATK, mszp).

<sup>8</sup> Unicestwi On śmierć na wieki.

I otrze Pan, Jahwe  
 łzę z każdego oblicza  
 i zdejmie hańbę ludu swojego  
 z całej ziemi.

— Tak rzekł Jahwe.

<sup>9</sup> W tym dniu mówić się będzie:

— Oto jest Bóg nasz; Jemu zaufaliśmy,  
 że On nas wybawi!

To jest Jahwe; w Nim położyliśmy nadzieję.

Radujmy się i weselmy z Jego wybawienia!<sup>2</sup>

#### Krytyka tekstu

W wierszu 7 zamiast powtórnego w TH wyrazu *hallôt* — zasłonę, należy czytać *hallût* (imiesłów bierny czasu dokonane-go *Qal* od czasownika *lût* — rozpostarł, zasłonił), por. Syp, Vg i 1 Sm 21, 10.

W wierszu 8 czytamy za Syp. *ûbulla'* — i zostanie pochłonięta (unicestwiona), por. TH, 1 Kor 15, 54.<sup>3</sup>

W wierszu 9 zamiast *w'amar* Th, w 1QIs<sup>a</sup> i Syp 2 os. 1. poj. W LXX brak słów: „że On nas wybawi” oraz „To jest Jahwe (Pan); w Nim położyliśmy nadzieję”.

#### II. RODZAJ LITERACKI PERYKOPY

Rozdziały 24—27 Księgi Izajasza chyba słusznie zostały umieszczone przez redaktorów Księgi tuż po cyklu przepowiedni o narodach obcych (rozdziały 13—23)<sup>4</sup>, gdyż rozszerzając perspektywę do rozmiarów ponadnarodowych i ogólnoludzkich, a nawet kosmicznych, stanowią niejako logiczne uwieńczenie cyklu poprzedniego.

Właśnie te elementy ogólne o powszechnym spustoszeniu

<sup>2</sup> B. Wodecki SVD, *Księga Izajasza*, w: *Biblia Poznańska*, t. II, Poznań 1984, s. 735n.

<sup>3</sup> Por. *Sefer J'eša'jāhū (The Book of Isaiah)*, ed. M. H. Goshen-Gottstein (*The Hebrew University Bible*), t. 2, Jerusalem 1981, s. 94.

<sup>4</sup> Celowo i świadomie nazywam je Przepowiedniami o narodach obcych (zob. moje opracowanie w *BP II*, dz. cyt., s. 712), a nie jak np. w BT „przeciw narodom pogańskim” (s. 860), gdyż tytuł zwykle podawany jest skrajnie jednostronny i negatywny. Nie tylko bowiem sąd nad tymi obcymi narodami (należy też unikać określenia *pogańskie*) jest treścią bloku rozdz. Iz 13—23, lecz także przepowiednie pozytywne, zapowiedzi ocalenia i zbawienia.

ziemi, o zachwianiu posad globu (świata), o sądzie nad wrogimi Bogu potęgami, nadają tym rozdziałom profil apokaliptyczny, a przynajmniej eschatologiczny. A ponieważ stanowią dość zwarty blok i niemal jednolitą całość, zwykło się je nazywać „wielką apokalipsą Izajasza” (w odróżnieniu od tzw. „małej apokalipsy Iz” obejmującej rozdziały 34—35), lub po prostu „apokalipsą Izajasza”.

Na ziemi rozpanoszyło się zło i bezprawie domagające się powszechnego sądu Boga, Władcy wszechświata. Sąd ten ogarnie cały świat, a nawet wszechświat. Rysy więc apokaliptyczne, a przynajmniej — jak niektórzy wolą to określać — eschatologiczne, są tu dość wyraźnie zaznaczone: sąd Jahwe dokonujący się w poprzednich rozdziałach nad poszczególnymi narodami (choć nie tylko o sąd tam chodzi), w cyklu 24—27 przybiera rozmiary sądu powszechnego, i to nie tylko nad całą luazkością, lecz także wręcz nad całym kosmosem.

Dochodzi tu do głosu tęsknota za ostateczną rozprawą między Królestwem Bożym a wrogimi Mu potęgami tej ziemi. Ale równocześnie, obok idei groźnego sądu panuje tu także atmosfera nadziei i ostatecznego zbawienia. Z powszechnego kataklizmu lud Boży wyjdzie oczyszczony, zamieszka w nowym, zwycięskim, utrwalonym już na zawsze Królestwie Bożym obejmującym również narody obce, i hymnami pochwalnymi będzie wielbił Boga, który zostanie uznany za Boga wszystkich ludów. Oprócz idei i myśli właściwych dotąd Proto-Izajaszowi, dochodzą tu nowe: o zniszczeniu śmierci na zawsze (25, 8), o zmartwychwstaniu umarłych (26, 19). Są one uważane za idee późniejsze, podobnie jak i inne komponenty apokaliptyczno-eschatologiczne, co jest także powodem kwestionowania autorstwa Izajasza. Istotnie, jak wiadomo, apokaliptyka jest nurtem i kierunkiem w historii religii Izraela młodszym; wyłania się i rodzi w Izraelu zasadniczo dopiero w okresie, gdy milkną głosy proroków, a więc nie przed wiekiem VI przed Chr.

Nie wszyscy godzą się na określenie tego bloku jako apokalipsy i wielu autorom nadawany przez tradycję egzegetyczną tytuł „apokalipsy Izajasza” wydaje się co najmniej problematyczny. Tak np. G. Habets i G. Fohrer kwestionują go nie dostrzegając tu w ogóle cech apokaliptyki.<sup>5</sup> Na polskim grun-

<sup>5</sup> G. Habets, *Die grosse Jesaja-Apokalypse (Jes. 24—27). Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments*, Bonn 1974, s. 25; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*, Bd. 2, Zürich—Stuttgart 1961, s. 1; tenże, *Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1945—1965)*, BZAW 9, 1967, s. 170.

cie ks. L. Stachowiak był zdania, że „nie zawiera on typowej dla apokaliptyki koncepcji historii i jej podziału; brak tam koncepcji dwóch (ew. czterech) wieków: grzesznej teraźniejszości i zbawczej przyszłości, tak charakterystycznych dla właściwej apokaliptyki”, choć w tym samym opracowaniu dalej przyznaje, że niektóre elementy, zwłaszcza „katastrofa apokaliptyczna stawiają Apokalipsę Izajasza w bliskości księgi Daniela”<sup>6</sup>, a w innym opracowaniu przyznaje, że „niektóre motywy apokaliptyczne występują już u Iz 24—27”.<sup>7</sup> Stwierdzał on, że „raczej chodzi o wypowiedzi późnego okresu prorockiego o charakterze eschatologicznym przeplatane hymnami”.<sup>8</sup>

Granica między eschatologią a apokaliptyką nie zawsze w konkretnych tekstach jest precyzyjnie dokładna, wyraźna; na tematy te narosła już niezmiernie obfita literatura i dyskusje trwają wciąż jeszcze.<sup>9</sup>

W bloku Iz 24—27 dostrzega się współistnienie różnych gatunków literackich. Opis sądu nad światem jest przerywany przepowiedniami o charakterze lirycznym i pieśniami pochwalnymi. Przepowiednie i pieśni nie są jednak zestawione obok siebie w sposób dowolny, ale ma się wrażenie ich współzależności. Dla naszego tematu nie jest konieczne wchodzenie w szczegóły. Można jednak wskazać, że postulowane dla apoka-

<sup>6</sup> L. Stachowiak, *Prorocy Więksi. Izajasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, praca zbior. pod red. S. Łacha, Poznań—Warszawa 1973, s. 441 i przyp. 33; tenże, *Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej*, AK 77(1971) s. 57—68; tenże, *Historia i eschatologia u proroków*, RTK 18(1971) z. 1, s. 85—95 (niemal to samo we *Wstępie do ST*, dz. cyt., s. 424—431; art. z RTK nie jest tam w ogóle zaznaczony).

<sup>7</sup> L. Stachowiak, *Apokaliptyka*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, Lublin 1973, kol. 754.

<sup>8</sup> Tamże, — P. Auvray, *Isaïe*, Paris 1972, s. 243 uważa, że określenie „apokalipsa” nie jest tu „całkiem niedokładne”, gdyż podkreślony jest wymiar kosmiczny i z rozmachem zaznaczone są obrazy powszechnego zniszczenia. — E. Kissane, *The Book of Isaiah*, vol. I, Dublin 1960, s. 259 stwierdza: „it is an apocalypse on a very wide sense”.

<sup>9</sup> Oprócz bibliografii podanej przy art. L. Stachowiaka w *EK* I, kol. 754n (dz. cyt.) zob.: W. Baldenperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, Strassburg 1923; J. Fichtner, *Prophetismus und Apokalyptik in Protojesaja. Ein Beitrag zur Frage nach Alter, Wesen und Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Wrocław (Breslau) 1929; E. Lampert, *The Apocalypse of History*, London 1948; H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses*, London 1974; M. Noth, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik*, Köln 1954; D. S. Russel, *The Method and Message of Je-*

liptyki dwa eony nie trudno dostrzec w rozdz. 24—27. Eon grzesznej terażniejszości znajduje wyraz w stwierdzeniach tego rodzaju, jak np.: „Zbuczyszczona jest ziemia przez swoich mieszkańców, albowiem przekraczali prawa, przestępowali przykazania, złamali wieczyste Przymierze” (24, 5; zob. też wiersz następny); „Przewrotni postępują podstępnie (...)” (24, 16; zob. też 26, 5. 10. 18. 21; 27, 4). Zbawczą natomiast interwencję Boga i przyszłość zbawczą — drugi wspomniany przez ks. L. Stachowiaka komponent apokaliptyki — uwydatniają teksty takie jak: Iz 24, 14nn. 23; 25, 1—5. 6—11 i praktycznie cały rozdział 26, a nadto: 27, 6. 9. 13.

Można się zgodzić, sądząc, że „apokalipsa Izajasza” stanowi rodzaj pośredni i etap przejściowy pomiędzy prorocstwem z przewagą komponentów eschatologicznych — a apokaliptyką sensu stricto.<sup>10</sup> Całość, pełna charakterystycznego napięcia, ujęta jest w formę poetycką.

### III. STRUKTURA — KOMPOZYCJA „APOKALIPSY IZAJASZA” I KONTEKST PERYKOPY Iz 25, 6—9

Zasadniczo większość komentatorów rozdziałów 24—27 przyjmuje ich jedność i traktuje je jako jednolitą całość. Szczegół-

*wish Apocalyptic*, London 1964; A. Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalyphtik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Stuttgart 1966; M. L. Henry, G. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, WMANT 2, Neukirchen-Vluyn 1963 (apokalipsa Izajasza na s. 69—87); K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyphtik*, Gütersloh 1970; cały nr 4/4 B Kir 1974; W. Schmithals, *Die Apokalyphtik. Einführung und Deutung*, Göttingen 1973; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia 1975. Odnosnie do „apokalipsy Izajasza” zob. jeszcze: B. Wodecki SVD, dz. cyt. (*Uniwersalizm zbawczy ...*), s. 363 (przyp. 384), oraz J. Vermeulen, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique*, t. I—II, Paris 1977; R. J. Coggins, *The Problem of Isaiah 24—27*, *ExpTim* 90(1978), s. 328—333.

<sup>10</sup> J. Lindblom nazwał ją „kantatą świąteczną z elementami eschatologicznymi” (zob. niżej), a G. Hylmö i G. Föhrer — „eschatologische prophetische Liturgien” — zob. G. Hylmö, *De s. k. profetiska liturgienask rytm, stil och komposition*, Lund 1929; G. Föhrer, dz. cyt., s. 178n. — H. Wildberger, mówi o „początku apokaliptycznego rozumienia świata i historii”, *Jesaja X*, 11, 12 (BK AT), Neukirchen—Vluyn 1978, s. 1026. Zob. też: W. Werner, *Eschatologische Texte in Jesaja 1—39*, Augsburg 1932; C. Hill, *The Day Comes. A Prophetic View of the Contemporary World (Is 24—27)*, London 1982; W. R. Millar, *Isaiah 24—27 and the Origin of Apocalyptic*, Missoula 1976; F. Boelter, *An Isaiah Apocalypse? „Explor.”* 4(1978), s. 75—78.

nie mocno podkreślał to A. Feuillet.<sup>11</sup> Jednolitość potwierdza charakterystyczna struktura, choć jej szczegółowa analiza sprawiała biblistom niemało kłopotów. Badali oni tekst nie tylko pod względem gatunków literackich oraz ich historii, lecz także pod względem rytmiki, zagadnień historycznych, teologicznych, a nawet liturgicznych. Tak np. P. Reddit uważał, że cztery rozdziały „apokalipsy Izaj szą” łączą się w zwartą kompozycję, nie wyłączając nawet słów skierowanych do Moabu (25, 10—12). Wyróżnia on cztery części: I. Iz 24, 1—20 — rozpad aktualnego porządku świata; II. Iz 24, 21—26, 6 — miejsce Jerozolimy w nadchodzącym porządku świata; III. Iz 26, 7—21 — konieczność sądu Jahwe; IV. Iz 27, 1—13 — warunki uratowania Izraela.<sup>12</sup>

P. Lohmann prowadził swoje poszukiwania wokół pieśni — kantyków. Starannie rozróżnił pieśni (*Lieder*) i myśli — szwy (*Gedankenbände*) łączące pieśni. Wyróżnił pięć pieśni zwycięstwa: Iz 24, 7—12; 25, 1—5; 25, 9—12; 26, 4—5a (5 b—6); 27, 10—11, dalej: pieśń na wejście: 26, 1b—3; pieśń o winnicy: 27, 2b—5, oraz dwa psalmy: 26, 7—11 i 26, 12—19.<sup>13</sup>

B. Duhm<sup>14</sup> wyróżnił pewien zrąb stanowiący „apokalipsę”, do którego zaliczał rozdział 24 oraz 25, 6—8 i 26, 20—27. 1. 12n. B. Duhm należy do wyjątków nie przyjmujących jedności literackiej „apokalipsy Iz”. Rozróżnił on wyrocznie apokaliptyczne od pieśni nie-eschatologicznych. Wyrocznie te miały stanowić pierwotną apokalipsę i obecnie są kombinacją ze zbiorem pieśni nowszej daty.

O. Eissfeldt donioślejszą rolę przypisuje pieśniom „poszerzonym” o przepowiednie eschatologiczne. Nie dostrzega on jakiegos planu kompozycji „apokalipsy”, w której wyróżnia zrąb zasadniczy, zbiór pieśni o upadku wrogiego miasta oraz liczne dodatki do tych dwóch grup.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> „Un morceau admirablement un”, SDB I, kol. 682. Zob. też. P. Lohmann, *Die selbstständigen lyrischen Abschnitte in Jes. 24—27*, ZAW 37(1917—1918) s. 1—58; E. S. Mulder, *Die theologie von die Jesaja—Apokalipse*, Groningen—Djakarta 1954, s. 78—93(121); G. W. Anderson, *Isaiah XXIV—XXVII R. considered*, VTS 9(1963) s. 118—126; H. Ringgren, *Some Observations on Style and Structure in the Isaiah Apocalypse*, „Annual of the Swedish Theological Institute” 9 (1973) s. 107—115; P. Reddit, *Isaiah 24—27. A Form Critical Analysis* ((b.m.w.) 1972, s. 319n. 295n.

<sup>12</sup> Dz. cyt., s. 319n. 395n.

<sup>13</sup> Art. cyt., s. 1—58.

<sup>14</sup> *Das Buch Jesaja*, Göttingen 1923, s. 173n; w wyd. 5 (1938) s. 436.

<sup>15</sup> *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964, s. 434—439.

J. Lindblom określający rozdziały 24—27 jako „barwną mieszaninę części składowych bardzo zróżnicowanych pod względem literackim”<sup>16</sup> rozróżnił szereg „poematów eschatologicznych”: 24, 1—6, 24, 16a—20 — katastrofa świata; 25, 6—10a — uroczysta uczta narodów na Syjonie; 26, 20—21 — sąd nad światem; 27, 12—13 — powrót diaspory, a nadto cały szereg pieśni dziękczynnych: 24, 16a; 25, 1—5; 26, 1—4 — mówiących o zniszczeniu miasta; oraz 27, 2—11 jako pieśń świąteczną opiewającą szczęście gminy judzkiej. Sąd nad Moabem 26, 10b—12 napisany prozą zdradza się jako dodatek. Tekst 25, 15—19 jako „typowa pieśń żałobna ludzi” różni się od innych poematów i uważana jest za późniejszą interpolację. Występujące na przemian z wierszami eschatologicznymi pieśni dziękczynne naprowadziły J. Lindbloma na myśl, że te poszczególne części tworzą planową całość — kantatę wykonywaną w gminie izraelskiej z okazji pewnych szczególnych okoliczności, jak np. przy poświęcaniu murów, w czasie uroczystych procesji itp.<sup>17</sup>

G. H. Hylmō<sup>18</sup> chciał widzieć w rozdziałach 24—27 liturgię prorocką. Jądro „apokalipsy” dostrzegał w rozdz. 25 i 26; według niego rozrosło się ono z biegiem czasu do dzisiejszych rozmiarów; a motywy hymniczne, modlitwne i wyroczniowe tworzą dialog stosowany w nabożeństwach. Hipotezę tę odrzucił między innymi W. Rudolph dostrzegający różnicę między przepowiedniami eschatologicznymi a hymnami, które także w większości uważa za eschatologiczne.

Nieprzekonywającymi okazały się tutaj badania rytmu przeprowadzone przez E. Sieversa<sup>19</sup> i O. Prockscha.<sup>20</sup> Ten ostatni dzielił rozdziały 24—27 za pomocą „systemu siódmkowego” wypracowanego przez E. Sieversa. Wersety z siedmioma akcentami należą zdaniem O. Prockscha do „apokalipsy”, z sześcioma

<sup>16</sup> *Die Jesaja—Apokalypse (Jes. 24—27)*, Lund—Leipzig \*1938, s. 7. Podobnie R. Lack, *La symbolique du Livre d'Isaïe*, AnBib 50, Roma 1973, s. 67 (w nawiązaniu do W. Rudolpha, który w Iz 24, 18b—20 dostrzegał aluzję do potopu, por. Rdz 7, 11) przyjmuje, że „filigramem rozdziałów 24—27 jest tradycja o potopie”. Dzieli on je na sześć części: 24, 1—13; 24, 14—16a; 24, 16b—23, 25, 1—26, 6; 25 7—19; 26, 20—27, 13.

<sup>17</sup> Dz. cyt., s. 38n; G. Habets, dz. cyt., s. 19.

<sup>18</sup> *De s.k. profetiska liturgienask rytm, stil och komposition*, Lund 1929, s. 180n.

<sup>19</sup> *Alttestamentliche Miscellen I: Jesaja 24—27*, Leipzig 1964; G. Habets, dz. cyt., s. 18.

<sup>20</sup> *Jesaja I, KAT IX*, Leipzig 1930, s. 456n.



natomiast akcentami do liryków. Aby uzyskać gładki system siódemkowy, musiał jednak O. Procksch dokonywać zbyt wielu skreśleń i rozrywać to, co pierwotnie należało razem. Dochodził tu do głosu daleko idący subiektywizm i dowolność.

E. Kissane<sup>21</sup> przyjmuje podział na dwa poematy, których jedność zdeterminowana jest treścią i strukturą metryczną: I. Plan Jahwe dotyczący Judy: 24, 1—26, 6; II. Modlitwa ludzi o wybawienie: 26, 7—27.

O. Plöger<sup>22</sup> opowiada się za dwuczęściową kompozycją rozdz. 24—27, których młodszą część stanowiły rozdziały 24—26, składające się z samodzielnych, niezależnych od siebie przekazów połączonych później i poszerzonych. Rozdział 27 natomiast stanowić miał część starszą.

O. Kaiser<sup>23</sup> próbował określić genezę kompozycji „apokalipsy Izajasza”. Przy kompozycji eschatologiczno-apokaliptycznej nie możemy wychodzić z założenia, że jest ona jednolinijna w całości. Stwierdza on istnienie kilku warstw. Do najstarszej z nich, nazwanej protoapokaliptyczną, zalicza 24, 1—13. 16b—20 oraz — z pewnym wahaniem — również 26, 1—18. 20. 21. Druga warstwa składa się według niego z eschatologicznych pieśni dziękczynnych: 24, 16a i 25, 1—5. Do trzeciej warstwy, charakteryzującej się rozwiniętymi spekulacjami apokaliptycznymi zalicza O. Kaiser: 24, 21—23 i 25, 6—8 oraz eschatologiczną pieśń dziękczynną za pomoc Jahwe: 25, 9—10. Wiersz 26, 19 mówiący o zmartwychwstaniu zalicza do czwartej warstwy opracowania. Rozdział 27 mógł mieć według niego osobną historię i został potraktowany jako warstwa uzupełniająca. —

Strukturę Iz 24—27 przebadał także G. Fohrer,<sup>24</sup> zwłaszcza pod względem formalnym, biorąc pod uwagę rodzaj literacki następujących po sobie zapowiedzi prorockich i pieśni. Pod względem strukturalno-treściowym badał on obrazy dramatu eschatologicznego, a w aspekcie terminologicznym przebadał wymieniany wielokrotnie termin „miasto”. Wyróżnił on trzy większe odcinki, które nazwał liturgiami prorockimi. Pierwsza z nich obejmuje 24, 1—20; zapowiada ona budzący grozę sąd nad światem. Druga — 24, 21—25, 10a mówi o królowaniu

<sup>21</sup> Dz. cyt., s. 259.

<sup>22</sup> Dz. cyt., s. 89.

<sup>23</sup> *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13—39* (ATD 18), Berlin 1979, s. 144n.

<sup>24</sup> Dz. cyt. (*Das Buch Jesaja*), s. 1—41; tenże, *Der Aufbau der Apokalypse des Jesajabuches (Jes 24—27)*, w: tenże, dz. cyt., (*Studien ...*), s. 171. 178nn.

Jahwe i Jego uczenie koronacyjnej. Trzecia wreszcie obejmuje 27, 1—6. 12—13; opisuje ona wybawienie Izraela, jakie nastąpi po upadku sił światowych. Te trzy odcinki zbudowane są według „zasady zmiany gatunków”, ale pod względem formalnym, strukturalno-treściowym i terminologicznym różnią się między sobą. Były one pierwotnie jednostkami samodzielnymi; z czasem ukształtowała się z nich podstawowa część Iz 24—27. Określenie ich „liturgią eschatologiczno-prorocką G. Fohrer uzasadnia tym, że stanowią one jedną z form liturgii kultycznej z charakterystycznym dialogiem lub śpiewem na przemian. Z pierwotnie samodzielnych liturgii prorockich wmięszanych między zapowiedzi prorockie przy pomocy dwóch „złączy”: 26, 1—6 i 27, 7—21 powstała stosunkowo zwarta kompozycja, którą za J. Lindblomem można nazwać też „kantatą prorocką”.<sup>25</sup>

W badaniach W. Kesslera<sup>26</sup> dominuje teologiczne spojrzenie na „apokalipsę Izajasza”. Badał on ją w aspekcie wydarzeń — wypadków, które kiedyś „na końcu dni” w dramatyczny sposób zamkną historię ludzkości. Szukał więc w tych rozdziałach „znaków czasu” budzących oczekiwania rzeczy ostatecznych. Taki znak dostrzegł w upadku wielkiego miasta wspomnianego na przestrzeni całej niemal „apokalipsy”. To historyczne według niego wydarzenie jest opiewane w następujących pieśniach: 24, 7—16a; 25, 1—5; 25, 9—12; 26, 1—6; 27, 10—11. Działanie Boże ujawniające się w tym wydarzeniu prowadzi z kolei do przepowiedni prorockich dotyczących przyszłych wieków: 24, 1—6; 24, 16b—20; 24, 21—23; 25, 6—8; 27, 1—13. Sprawiedliwość Bożą opiewają teksty: 26, 7—10 i 26, 11—21.

M. L. Henry<sup>27</sup> widzi w „apokalipsie Izajasza” zbiór jednostek pierwotnych, które na podstawie asocjacji motywów religijnych zostały uszeregowane obok siebie. Centralny punkt stanowi modlitwa 26, 7—19, „świadcstwo przełomowej wiary”. Dzięki wewnętrznemu pokrewieństwu treści wiary w pieśni o mieście, 25, 1—5 i 26, 1—6 zbudowane na wzór hymnów, stanowią całość.

J. Vermeulen<sup>28</sup> dostrzega w Iz 24—27 kilka warstw redakcji,

<sup>25</sup> J. Lindblom, dz. cyt., s. 69.

<sup>26</sup> Dz. cyt. (*Gott geht es um das Ganze ...*), s. 19.

<sup>27</sup> *Glaubenskrise und Glaubensbewährung in den Dichtungen der Jesaja—Apokalypse*, BWANT 86, Stuttgart 1967, s. 18.

<sup>28</sup> *La composition littéraire de l'Apocalypse d'Isaïe (Is XXIV—XXVII)*, Louvain 1974, s. 36n.

przy czym jednak każda z nich tworzy sensowną i spójną całość. Nakreślił on zasadnicze linie historii literackiej tych tekstów: I. Najstarsze jądro „apokalipsy Izajasza” zachowało się według niego w 24, 1—13. 16b—20, uzupełnione przez 26, 8—9. 11—13. 16—18. 20—21. Przedstawienie zjawisk eschatologicznych uwydatnia moc działającą Boga: to Jahwe „podburza całą ziemię” i burzy miasto—warownię imperium pogańskiego. Ten trzon datuje J. Vermeylem na V. w. przed Chr.; II. W drugim etapie to pierwotne jądro zostało odczytane na nowo (*relecture*) w świetle rozróżnienia między „sprawiedliwymi” a Izraelitami niewiernymi Przymierzu. Datacja najwłaściwsza — to IV w. przed Chr.; III. Jeszcze później, prawdopodobnie w epoce hellenistycznej nowe prądy myśli nadały — zdaniem tego autora — rozdziałom 24—27 ostateczny, obecny kształt. „Dodatki” uporządkował on w pięciu kategoriach według idei przyświecających redaktorom Księgi Iz.

H. Wildberger<sup>29</sup> także sugeruje uzupełnienia i rozrost materiału, w szczegółach jednak bardzo trudno wskazać proces tego rozrostu. Trzeba jednak, jego zdaniem, komentować teksty w świetle stale nowych uzupełnień i wtretów spotykanych na innych miejscach Księgi Izajasza, np.: 4, 2nn; 7, 17—25; 10, 16. 23 itp. Zakładając proces rozrostu tekstu, przy jego interpretacji należy mieć na uwadze równocześnie tekst podstawowy (*Grundtext*) jak i „komentarze” (*Kommentare*). Nierówności tekstu należy traktować jako napięcia, które powstawały w czasie procesu redakcyjnego i są świadkami ówczesnej troski o zaktualizowanie przekazu. Kompozycja „apokalipsy Izajasza” pozostawałaby więc świadkiem ewolucji świadomości religijnej Izraela w ciągu wieków V do III przed Chr. i byłaby głęboką kontynuacją Tradycji. Każde ponowne odczytywanie tejże „apokalipsy” (podobnie jak i innych tekstów) ukazuje żywe słowo Boże napisane także na dzisiaj, zawsze niosące nadzieję.<sup>30</sup>

Wydaje się, że najwłaściwszym jest uchwycenie takiego układu na trzy części, w którym w każdej z części występuje pieśń przerywająca opis eschatologiczny:

- I. Powszechne spustoszenie: rozdz. 24  
całej ziemi (ww. 1—6),  
narodów i krajów (ww. 7—13)

<sup>29</sup> *Jesaja 22, 3—27, 13 (Biblischer Kommentar, AT, X)*, Neukirchen—Vluyn 1978, s. 896n.

<sup>30</sup> Por. J. Vermeylem, dz. cyt., s. 38.

Pieśń ocalałych (ww. 14—16a)

Ponowny tekst o spustoszeniu ziemi (ww. 16b—20)

Akord końcowy: Zwycięski Bóg — Królem na Syjonie  
(ww. 21—23)

— Pieśń dziękczynna (25, 1—5).

II. Bóg pośród narodów na Syjonie: 25, 6—26, 19

UCZTA MESJAŃSKA NARODÓW (ww. 6—9)

Bóg poniży pychę (ww. 10—12)

Akord końcowy: Ufać Bogu-Wiecznej Opoce (26, 1—6)

— Pieśń o sprawiedliwych rządach Boga (ww. 7—19).

III. Bóg dokonuje sądu, ale i odrodzenia: 26, 20—27, 13

Sąd Boga nad nieprawością (26, 20—27, 1)

— Pieśń o Izraelu — winnicy (ww. 2—5)

Bóg Opiekunem i Odkupicielem swego ludu ((ww. 6—9)

Sąd nad ludem (miastem) nierozsądnym (ww. 10—11)

Akord końcowy: Rozproszenie i powrót ludu Bożego  
(ww. 12—13).

Omawianą perykopę poprzedza więc charakterystyczny dyp-tyk: 1) opis powszechnego spustoszenia o cechach i wymiarach eschatologicznych (czy nawet apokaliptycznych), w ramach którego nastąpi także rozproszenie mieszkańców ziemi (24, 1b); przyczyną tego są ich przestępstwa i łamanie wieczystego Przymierza (24, 5n), podana jest więc motywacja etyczna spustoszenia i rozproszenia. Opis powszechnego kataklizmu, w którym zachwiane będą posady ziemi (24, 16b—20) przerwany jest pieśnią ocalałych w 24, 14—16a. 2) Obraz ocalenia (a więc zbawienia) zapoczątkowany wspomnianą co dopiero pieśnią. Obraz ten od wiersza 24, 23b przechodzi w monumentalną, pełną chwały i majestatu (zob. już 24, 14) teofanię zwycięskiego Boga — Króla na Syjonie, na cześć którego — po zniweczeniu Jego wrogów — Autor natchniony wyśpiewuje wymowny hymn (25, 1—5) stanowiący bezpośredni kontekst poprzedzający omawianą perykopę. Hymn ten jest równocześnie jak gdyby modlitewnym streszczeniem fragmentów poprzednich, wielbi bowiem Boga za realizację Jego przedziwnych Planów (25, 1), w ramach których pycha i zło bezbożnych doznały pognębienia, legły w gruzach (25, 2. 5), a dobrym i pokornym (*'anawim*) Bóg był podporą, obroną i pomocą (25, 4). Kiedy „umilknie pieśń triumfu tyranów” (25, 5), a wybawieni i ocalali „radować się będą z majestatu Boga Jahwe”, uwielbiając Go „pośród narodów” (24, 14n), gdy potężne narody bojaźń

okazywać Mu będą (25, 3), wtedy On sam zgromadzi je na swej Górze świętej, by na królewskich swych godach i uczcie zerwać z nich zasłonę — całun, jaki je dotąd spowija.<sup>31</sup>

#### IV. EGZEGEZA TEKSTU Iz 25, 6—9

W. 6 przenosi czytelnika na znaną już z Iz 2, 2—5; 11, 9. 10 i 18, 7 Górę — religijne centrum ludzkości (*b'ehar hazzeh*); Górą tą jest Syjon w Jerozolimie, wyraźnie wymieniony zresztą wraz z Jerozolimą w 24, 23b: *Bo Jahwe Zastępów będzie królował na Górze Syjon i w Jerozolimie*. Powtórzenie, jak refren, wyrażenia *na tej Górze* w wierszu następnym 7 (podobnie jak w w. 10) potwierdza jedność tej perykopy. Uroczyste określenie Boga jako *Jahweh Šebā'ôt*, częste w Księdze Izajasza, tutaj szczególnie jest na miejscu, skoro okazuje się On istotnie suwerennym Panem wszelkich istot, w tym także „zastępów niebieskich” i „karą nawiedzi górne zastępy na wysokościach” (24, 21); nawiązuje również do 24, 3. Królujący na Syjonie Bóg urządzi tam królewską ucztę dla wszystkich narodów (jak czynił to wielki monarcha Wschodu w dniu swej intronizacji). — W powszechnym poprzedzającym sędzie i oczyszczającym kataklizmie okazał się istotnie Władcą i Panem całej ziemi i kosmosu, więc także „pośród narodów” — *b'e'ummim* (24, 15a) uwielbiać Go należy i „z krańców ziemi” śpiewać: „Chwała [Bogu] Sprawiedliwemu!” (por. 24, 16). Teraz, gdy na nowo ujawnia On swą chwałę i majestat królewski (*ki mālak Jahweh Šebā'ôt b'ehar Šijjôn ūbirūšālam*, 24, 23b), do swej stolicy królewskiej, Jeruzalem — Syjonu zgromadza wszystkie podległe Mu narody, o których była już także mowa w 24, 15 i 25, 3 (w tym ostatnim miejscu: *gojim 'arisim*).

Niektórzy autorzy dostrzegają tu elementy święta intronizacji Boga Jahwe jako Króla („Thronbesteigungsfest”, „Königs-ideologie”) i taki właśnie charakter widzą w urządzanej z tej okazji przez Jahwe — Króla uczcie. Nie wydaje się jednak, by należało kłaść nacisk na ten charakter całości, odgrywa on bowiem rolę zgoła drugorzędną.<sup>32</sup> Po prostu po dokonanym są-

<sup>31</sup> Zob. też R. Vicent, *Análisis estructural de Isaías 24—27. La imagen (hombre, casa, diluvio) como elemento de estructuración*, EstBib 36(1977), s. 22—34.

<sup>32</sup> Tak np. P. A. Auvray, dz. cyt., s. 232 stwierdza: „Rien n'indique que ce repas soit un repas de couronnement: il est dit simplement que Yahvé accueille en Sion tous les peuples pour de grandes festivités”.

dzie oczyszczającym i po zapoczątkowanej przez to odnowie Bóg jak gdyby powraca do swej od dawna Mu właściwej szczególnej siedziby — stolicy (24, 23; 25, 10; 26, 21; 27, 2n. 13), na nowo objawia swą immanentną chwałę i majestat królewski i jako władny ze swej istoty Król i Gospodarz u siebie wyprawia ucztę — gody wszystkim narodom, które składają Mu hołd jako ich Królowi (zob. też 27, 13).

Od samego początku perykopy jest tu podkreślony mocno aspekt uniwersalistyczny: *l'kol-hā'ammim*. Identyczne podkreślenie powtórzone jest w w. 7 — tam w paralelizmie synonimicznym do *kol-hag-gojim*. U podstaw idei uczty w tej perykopie jest zapewne uczta ofiarna, jaką urządzano w bezpośrednim nawiązaniu do *szelāmim* — ofiar pokoju („zakończonej”), biesiadnych, ofiar wspólnoty, Przymierza czy zjednoczenia).<sup>33</sup> Teksty biblijne podkreślają szczególną radość i wesele, jakie towarzyszyły tym ucztom ofiarnym (Pwt 12, 7. 18; 14, 23; 15, 20; 27, 7; por. Pcz 31, 54<sup>33a</sup>; Wj 18, 12; 1 Sm 9, 12nn; Am 2, 8; Oz 8, 13); w wielu spośród tych tekstów powtarza się zwrot: „jeść przed Panem i weselić się”. Do uczt ofiarnych podawano również wino (Wj 24, 11; 32, 6; Pwt 14, 26; 1 Sm 1, 13nn). Właśnie ten radosny charakter uczt ofiarnych w Izraelu stał się przyczyną, że szczęście związane z bliskością Boga i zjednoczeniem, wspólnotą z Nim przedstawiano przy pomocy obrazu obfitej, radosnej uczty (por. np. Iz 55, 1n; 65, 13; Ps 23, 5; 36, 9; 63, 6. 7). Obraz uczty — godów dla zilustrowania Królestwa Bożego i nieba przejmie również Nowy Testament (Mt 8, 11; 22, 2—10; 26, 29 i par.; Łk 14, 15—24; 22, 29; Obj 19, 9. 17 i in.). Ponieważ zaś obfitość pokarmów na uczcie oraz ich tłustość wyrażała w starożytnym Izraelu i w ogóle na Starożytnym Wschodzie tym większą hojność gospodarza i jego wolę spotęgowania radości uczestników uczty, stąd nie powinny dziwić ani razić naszych odczuć realistyczne, w niektórych szczegółach zbyt jaskrawe, dosadne określenia dotyczące tych potraw i win użyte w omawianej perykopie, zwłaszcza gdy się pamięta, że chodzi o ucztę ofiarniczą. Toteż jako naturalne traktować należy w tym kontekście takie wy-

<sup>33</sup> Zob. m.in. S. Łach, *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej*, „Sprawy Biblijne” XXIX (1970), s. 82—89; F. Feldmann, *Die Bekehrung der Heiden im Buche Isaias*, Aachen 1919, s. 299.

<sup>33a</sup> Skróttem Pcz oznaczam Księgę Początków, pierwszą Księgę Pisma św., nazywaną dawniej niedorzeczną już dziś nomenklaturą „Księgi Rodzaju” (Rdz). Nazwę Księga Początków ze skróttem Pcz uzasadniałem już na innych miejscach. — Por. też przyp. 16.

rażenia jak: tłuste posiłki, potrawy tłuste, soczyste, wina najprzedniejsze, wyborne (w niektórych tłum. dosł.: drożdżowe, a więc doskonale sfermentowane), potrawy ze szpiku, (szpik bowiem uchodził za szczególny przysmak) oraz potrawy z tłuszczu — tłuszcz bowiem (*szemen*), symbol obfitości (por. np. Ps 26, 8; Jr 31, 14 — w tym ostatnim tekście występuje synonim *deszen*) odgrywał szczególną rolę przy składaniu ofiar. Chodzi tu więc o symbole szczególnej radości i obfitości darów, jakie z dobroci Boga — Króla wszechświata, Gospodarka uczy mesjańskiej, staną się udziałem wszystkich ludów w epoce mesjańskiej.

W. 7. Celem obecności narodów w obliczu Boga na Górze Syjon nie jest sama tylko uczta, nawet jako symbol obfitości darów ogólnie wziętych i obraz szczególnej radości wynikającej z bezpośredniej bliskości Boga, ale zerwanie zasłony (*ubilla' penê hallôt*) i całunu (*ham-massēkâh*) spowijającego dotąd te wszystkie narody. Chodzi tu zapewne nie tylko o usunięcie całunu dotychczasowej żałoby i smutku (24, 7nn), klęsk i cierpień (por. np. 29, 19n; 30, 19; 2 Sm 15, 30; Jr 14, 3n; Est 6, 12), lecz także, i to przede wszystkim, o zerwanie zasłony duchowej ślepoty (por. 22, 8a; 29, 10; 2 Kor 3, 15n), gdyż odpadnięcie łusek tej ślepoty z oczu — przy czym łuski na oczach stanowią wymowny symbol tej duchowej ślepoty duszy (por. Dz 9, 18) — i poznanie prawdziwego Boga, podkreślone już np. w Iz 2, 3; 11, 9b. 10 będzie wymownym wyrazem prawdziwej radości, a równocześnie stanowi warunek konieczny oglądania majestatu Boga, zjednoczenia z Nim i pełnego korzystania z udziału w Jego królewskiej uczcie. Umożliwi to pełne, owocne chodzenie w światłości Boga (Jahwe), jak widoczne jest to m. in. z tekstów takich jak Iz 2, 5; 8, 22—9, 1). A to wszystko będzie udziałem nie tylko, jak aktualnie, Izraela, nie tylko pewnych grup czy warstw, lecz także wszystkich już narodów.

W. 8. Duchowe rozumienie zasłony i całunu z wiersza poprzedniego potwierdza również w 8. Śmierć jest przecież skutkiem grzechu (Pcz 3, 3. 19; Mdr 1, 13n; 2, 24; Rz 5, 12nn; 6, 23 i in.). Skoro więc usunięty zostaje i zlikwidowany skutek grzechu — śmierć, to ustaje również jej przyczyna — grzech, zło moralne (por. 11, 9). Autor natchniony wznosi się tu na zadziwiające szczyty w wielu aspektach. Nikt dotąd nie zapowiadał zniweczenia śmierci, największej tragedii człowieka i źródła — przyczyny największego smutku. Usunięcie jej nie oznacza tu tylko charakterystycznego dla epoki mesjańskiej po-

koju, ustania wojen, mordów, ucisku, lecz także całkowite, absolutne przekreślenie i zlikwidowanie samej śmierci w ogóle jako skutku grzechu, i przedłużenie pełnego korzystania w nieskończoność z Bożych dóbr mesjańskich.<sup>34</sup> Słowa ww. 7n z pełną modyfikacją według niektórych tłumaczeń greckich przejął w NT św. Paweł (1 Kor 15, 26. 54). W ten sposób pełne zwycięstwo Boga nad Jego wrogami podkreślone w kontekście poprzedzającym perykopy (24, 14nn; 24, 21—23; 25, 15) będzie również pełnym triumfem nad „ostatnim wrogiem” (1 Kor 15, 26) — śmiercią i cierpieniem. Pełną treścią zabłysła ta wielka prawda Księgi Izajasza i stała się radosną rzeczywistością w czasach Nowego Testamentu opromienionych zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa — „Zwycięzcy śmierci, piekła i szatana”, w którym to zwyciężskim Zbawcy jest i nasze zmartwychwstanie, a więc pełne nad śmiercią zwycięstwo (por. np. J 11, 25; 1 Kor 15; Obj 7, 17; 20, 14; 21, 1—4; 22, 1n). Wtedy też zniknie łza z wszelkiej twarzy człowieka. Będzie to dziełem samego Boga. To On — „Pan, Jahwe otrze łzę z każdego oblicza”. To pełne radości i optymizmu stwierdzenie przejmie Apokalipsa Janowa w NT powtarzając je dwukrotnie: Obj 7, 17; 21, 4.

Tym bardziej zaś Bóg „zdejmie hańbę ludu swojego z całej ziemi”, po której rozproszony jest Izrael (por. Iz 11, 11n), tak często prześladowany i wzgardzony. Wydaje się, że po perykopie o nawróceniu się Egiptu i Asyrii w 19, 18—25, zwłaszcza po ww. 24nn i po przyznaniu tym dwom narodom, ongiś tak wrogim Izraelowi, zaszczytnych określeń lud mój, dzieło rąk moich,<sup>35</sup> nie należałoby treści zakończenia wiersza 8 ograniczać tylko do Izraela, ale pojmować użyte tu identyczne określenie jak w Iz 19 (*'ammî* — ludu mojego, w sensie najszerszym: nowego, mesjańskiego Ludu Bożego, w skład którego wejdą *kol-hā'ammîm* i *kol-hag-gojim* — wszystkie ludy i wszystkie [obce] narody, o których mówi cała perykopa (zob. zwłaszcza w. 6 i 7). Gwarancją realizacji tego wszystkiego, co ona zawiera, jest fakt, że „tak rzekł Jahwe” (w. 8; por. 24, 3).

<sup>34</sup> P. Welten, *Die Vernichtung des Todes und die Königsherrschaft Gottes. Eine traditionsgeschichtliche Studie zu Jes. 25, 6—8; 24, 21—23 und Ex 24, 9—11*, „Theologische Zeitschrift” (Basel) 38(1982), s. 129—146; S. Virgulin, *La vittoria sulla morte (Is 25, 6. 8)*, „Parola, Spirito e Vita” 5(1982), s. 52—60.

<sup>35</sup> B. Wojdecki, SVD, dz. cyt. (*Uniwersalizm zbawczy ...*), s. 190—225. 249n. 254n i literatura tam przytoczona.



Niektórzy uważają, że perykopa kończy się wierszem 8, tym entuzjastycznym akordem. Logicznie jednak należy do niej także w. 9 (a zdaniem innych nawet jeszcze pierwszy stych wiersza 10 raz jeszcze podkreślający, że „ręka Jahwe spocznie na tej Górze”, jak dobroczynny obłok na Syjonie — symbol błogosławieństwa, por. Iz 4, 5n). Wiersz 9 stanowi praktyczny wniosek ujęty w pewnego rodzaju pełen ufności akt strzelisty. Bije z niego niewzruszona świadomość i pewność, że Bóg — Ten, który tak wielkich dokonuje rzeczy, jest prawdziwym Bogiem, i to Bogiem naszym. Spełnienie pokładanych dotąd w Nim nadziei i dokonanie tych wielkich rzeczy oraz realizacja Planu Bożego zbawienia — to zadatek nadziei także na przyszłość, a zarazem źródło pełnej radości i wesela.

#### V. PROBLEM CZASU POWSTANIA (DATAcji) I AUTORSTWA PERYKOPY

Powstanie „apokalipsy Izajasza”, a w tym także omawianej perykopy stanowiącej jej część integralną, datowano na dość różne okresy; powstało w tym względzie wiele hipotez.

Obok myśli właściwych prorokowi (Proto-)Izajaszowi żyjącemu w VIII w. przed Chr., jak na przykład: uniwersalizm (zob. niżej), doktryna o świętej Reszcie (24, 14nn), obraz winnicy (27, 2—5), całkowite pogńębienie i zniszczenie ciemności (25, 2; 27, 7—11), kres bałwochwalstwa (24, 21—23), koniec ucisku i gwałtów (25, 8), dochodzą tu także idee nowe, jak np.: o pokonaniu i likwidacji śmierci, zmartwychwstaniu umarłych (25, 8; 26, 19).

Bogactwo myśli mających pochodzić z różnych stuleci, było przedmiotem wielu szczegółowych dociekań na temat autorstwa i czasu powstania bloku Iz 24—27. W XIX w. i na początku XX w. wielu uczonych opowiadało się za autorstwem Izajaszowym, jak np. P. Schegg, A. Rohling, J. Knabenbauer, F. Feldmann.<sup>36</sup> Równocześnie jednak już wówczas szereg komentatorów wyrażało pogląd przeciwny, jak Fr. Delitzsch, A. Knobel, W. Gesenius, H. Ewald, G. R. Driver, T. K. Cheyne.<sup>37</sup> W latach trzydziestych naszego stulecia autorstwa Izajaszowe-

<sup>36</sup> Zob. odnośne komentarze tych autorów. Stanowiska ich omawia bliżej G. Habets, dz. cyt., s. 25n.

<sup>37</sup> Zob. komentarze, nadto: G. Habets, tamże; B. Anzorge SVD, „Miasto” w *Apokalipsie Izajasza*, Pieniężno—Lublin 1981 (mszp. KUL), s. 21nn.

go bronił m. in. J. Fischer, w połowie wieku M. Beek, a w r. 1960 E. J. Kissane.<sup>38</sup>

Opinia większości współczesnych uczonych jest taka, że należy rozdziały 24—27 traktować jako dzieło nie-Izajaszowe, ułożone później i dodane do zasadniczego trzonu Księgi Izajasza. Trzeba tu pamiętać o szerokim rozumieniu autorstwa i autentyczności na starożytnym Wschodzie w ogóle, a w dawnym Izraelu w szczególności; sama osoba indywidualnego autora odgrywała rolę zupełnie drugorzędą. Chodziło raczej o pewne szkoły, kręgi i nurty myśli czy idei.<sup>39</sup>

Między innymi H. Wildberger wskazując na wyniki krytyki zwłaszcza literackiej stwierdza, że rozdziały 24—27 nie pochodzą od samego Izajasza, syna Amosa. Przytacza on pogląd Fr. Delitzscha: „Autorem nie jest sam Izajasz, lecz uczeń Izajasza, który tutaj przewyższa jeszcze mistrza. Izajasz jest wielki sam w sobie, ale jeszcze większy w swych uczniach, tak jak rzeki są większe od swych źródeł, z których pochodzą (wypływają)”.<sup>40</sup> Argumenty na późniejsze pochodzenie „apokalipsy Izajasza” zebrali zwłaszcza: M. J. Lagrange, R. Smed, W. Rudolph.<sup>41</sup>

G. R. Driver<sup>42</sup> uwydatnił zwłaszcza argument historyczny, mianowicie, że punkt widzenia „apokalipsy Iz” jest odmienny od wcześniejszych wypowiedzi prorockich. Jej treść nie odpowiada czasom sprzed niewoli babilońskiej. C. B. Gray oprócz argumentu historycznego (naród izraelski uciemniony, biedny i bezradny) przytacza odmienną ideę (usunięcie śmierci, wiara w zmartwychwstanie) i języka, stylu charakterystycznego dla epoki po niewoli babilońskiej.<sup>43</sup> G. Habets opowiada się za jej powstaniem między 330 a 300 r. przed Chr.<sup>44</sup> M. L. Henry

<sup>38</sup> Tamże. — E. Kissane twierdzi zdecydowanie, „that author is none other than the prophet Isaiah”, dz. cyt., s. 262.

<sup>39</sup> Zob. m. in. J. Schreiner, *Das Buch Jesajanischer Schule*, w: tenże (red.), *Wort und Botschaft des Alten Testaments*, Würzburg 1970, s. 158—178, i przytaczana tam literatura.

<sup>40</sup> Zdanie to przytacza także H. Wildberger, dz. cyt., s. 1025. Sam H. Wildberger uważa, że perykopa powstała po niewoli babilońskiej, tamże, s. 893.

<sup>41</sup> M. J. Lagrange, *L'apocalypse d'Isaïe*, RB 3(1894), s. 230n; R. Smed, *Anmerkungen zu Jes. 24—27*, ZAW 4(1884), s. 193—224; W. Rudolph, *Jesaja 24—27*, BWANT 4(1933), s. 60.

<sup>42</sup> *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, (b.m.w.) 1909, s. 219.

<sup>43</sup> *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah (ICC)*. Edinburgh 1928, s. 399n.

<sup>44</sup> Dz. cyt., s. 34.

uważa, że perykopa i cała „apokalipsa Iz” powstała krótko po niewoli babilońskiej.<sup>45</sup>

Bardzo późną datację proponują: B. Duhm, K. Marti, O. Duhm, O. Kaiser.<sup>46</sup> Przesuwanie jednak datacji perykopy aż po r. 128 przed Chr. nie wytrzymuje krytyki z wielu względów, przede wszystkim już dlatego, że manuskrypty z Qumran (1Q Is<sup>a</sup>) pochodzące z II wieku przed Chr. zawierają już pełny tekst „apokalipsy Iz”. G. Fohrer nie widzi przeszkód, by przyjmując, że powstała ona w V w. przed Chr.<sup>47</sup> Pogląd taki sugerował już P. Heinisch omawiający „apokalipsę Izajasza” łącznie z Księgą Daniela, Joela, Malachiasza (po Zachariaszu proroku). — Na uwagę zasługuje stanowisko wydawców serii *Die Botschaft des Alten Testaments (Erläuterungen alttestamentlicher Schriften)*: W. Eichrodt w pozycji 17, II tej serii pod tytułem *Der Herr der Geschichte*, Stuttgart 1967, omawia tylko *Jesaja 13—23/28—39* świadomie wyłączając tu „apokalipsę Izajasza”, która jest skomentowana dopiero w pozycji 19 tejże serii *BOT* łącznie z *Trito-Izajaszem* (rozd. 56—66 Księgi Iz), przez co już zaznaczono stanowisko co do czasu powstania rozdz. 24—27, mianowicie po tekstach III części Księgi Iz (komentował ją W. Kessler w tomie zatytułowanym *Gott geht es um das Ganze. Jesaja 56—66 und 24—27*).

Wydaje się, że najprawdopodobniejszy jest pogląd, jaki reprezentują między innymi Cl. Schedl, A. Penna, i — na naszym polskim gruncie — ks. J. Homerski: Rozdziały 24—27, a więc także omawiana perykopa są współczesne Deutero-Izajaszowi działającemu pod koniec niewoli babilońskiej i pochodzą od redaktora dwóch pierwszych części Księgi Izajasza sprzed 539 r. przed Chr.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Dz. cyt., s. 18.

<sup>46</sup> B. Duhm sądzi, że „książeczka ta powstała ok. 128 r. przed Chr.”. K. Marti przyjmuje okres późno-machabejski. O. Ludwig mówi ogólnie o czasie machabejskich. O. Kaiser przebadał chronologię warstw „apokalipsy Izajasza”; *terminus ad quem* dla dodatków o zmarłych wstaniu, to według niego czas między 167 a 164 r. przed Chr., uchwytą natomiast warstwę 24, 21nn; 25, 6. 9n umieszcza on w pierwszych trzydziestu latach II wieku przed Chr. Zob. G. Habets, dz. cyt., s. 28 i 34.

<sup>47</sup> Dz. cyt., s. 178n. — F. Dinger mann (1967 r.) twierdzi, że w swej pierwszej wersji pochodzi ona z czasów proroków Ageusza i Zachariasza, lecz formę obecną otrzymała później, w okresie kwitnącej apokaliptyki.

<sup>48</sup> Cl. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments*, Bd. IV, *Das Zeitalter der Propheten*, Innsbruck—Wien—München 1962, s. 270pp. A. Penna, *Isaia (La Sacra Bibbia, red. S. Garofalo)*, Marietti 1964,

Pogląd ten z jednej strony przyznaje rację argumentom krytyki o różnicach, odmienności tych rozdziałów od autentycznych tekstów Proto-Izajasza skłaniających z tego powodu do przesunięcia ich datacji poza okres działalności samego Izajasza — Proroka z VIII w. przed Chr. Z drugiej jednak strony, umieszczając powstanie tych rozdziałów w kręgu Deutero-Izajasza (pod koniec niewoli babilońskiej), pogląd ten, za którym piszący te słowa również się opowiada, bierze pod uwagę niezaprzeczone w wielu miejscach podobieństwo do tekstów Proto-Izajasza (por. np. 24, 3—3 — a Iz 17, 6; 24, 18 — a Iz 7, 9; 28, 16 — a Iz 30, 15; 27, 2—6 — a Iz 5, 1—7; 25, 6 — a Iz 2, 2nn; 11, 9, i in.). J. Lindblom nazywał te podobieństwa naśladownictwem Izajasza.<sup>49</sup> Podobieństwa te najlepiej tłumaczyłyby się faktem, że bardzo bliski Deutero-Izajaszowi inny uczeń ze „Szkoły Izajasza” idąc po myśli, torami i śladami swego wielkiego mistrza, rozwijał dalej pod natchnieniem Bożym jego wielkie idee, z ideą uniwersalizmu zbawczego na czele, wyraźnie występującego w omawianej perykopie, jak na to jeszcze wskażemy poniżej.

W epoce tej dochodzą już w kręgach judaistycznych do głosu wstępne jakoby elementy „rodzącej się” powoli apokaliptyki,<sup>50</sup> mogły więc znaleźć już one reperkusje w powstających wówczas tekstach rozdz. 24—27. Uzasadnia to ich nazwę — określenie, i nie trzeba z tego określenia bynajmniej rezygnować. — Pogląd ten zdaje się popierać także już sama redakcja Księgi Izajasza. Redaktorzy bowiem tej Księgi dostrzegając bliższe pokrewieństwo i podobieństwo tych tekstów do Proto-Izajasza niż do Trito-Izajasza,<sup>51</sup> zamieścili te rozdziały, a w nich i naszą perykopę, nie w części ostatniej, lecz dołączając je niejako niemal pod koniec tekstów części I tejże Księgi Iz, jednakże niemal na styku z tekstami Deutero-Izajasza.<sup>52</sup>

s. 254; J. Homerski, *Słowo Jahwe o narodach w Księgach Proroków Pisarzy*, Lublin 1970 (mszp. KUL), s. 47, przyp. 9. Zob. też PEB II, s. 87n; J. Ziegler, *Das Buch Isaias (Echter—Bibel, Bd. III)*, Würzburg 1958, s. 85n.

<sup>49</sup> „Nachbildung”, dz. cyt., s. 115.

<sup>50</sup> Chodzi o wczesny, początkowy okres wyłaniania się i kształtowania nurtów apokaliptyki. Zob. przyp. 9.

<sup>51</sup> Przeciwno okresowi Trito-Izajasza przemawia także na przykład ta okoliczność, że powrót wygnańców z niewoli babilońskiej jeszcze nie nastąpił. Por. Iz 27, 12n; 24, 14n.

<sup>52</sup> Zob. także A. Feuillet, *Les oracles (d'Isaïe) dont l'origine est discutée*, w: tenże, *Études d'exégèse et de théologie biblique*, Paris 1975, s. 69—80.

## VI. UNIWERSALIZM RELIGIJNY (ZBAWCZY) PERYKOPY Iz 25, 6—9

(1) Właściwie wydzwięk uniwersalistyczny mają już i te teksty „apokalipsy Izajasza”, które uwydatniają wszechwładztwo Boga nad całą ziemią i całym kosmosem (np. 24, 1—6. 17. 18b—23; 26, 19. 21), realizację Jego z dawna podjętego przedziwnego Planu (24, 3b; 25, 1), zapowiedź zniszczenia ołtarzy bożków, a więc kres bałwochwalstwa, usunięcie stel i aszer pogańskich (27, 9), a zwłaszcza tzw. „Pieśń ocalałych” (24, 14—16), w której Autor mówi o tych „znad morza”, którzy „radować się będą z majestatu Jahwe, Boga Izraela”. I rzeczywiście: „Z krańców ziemi głos słyszymy: „Chwała [Bogu] Sprawiedliwemu!”<sup>53</sup>

(2) Sama zaś omawiana perykopa ukazuje Boga, Jahwe Zastępów wśród zgromadzonych w świętym Jeruzalem, na Górze Syjon wszystkich narodów — *kol-hā'ammim*. Zauważyć tu należy oboczność oraz identyczną kolejność tych wyrażeń *Syjon* — *Jerozolima* (w. 24, 23), zupełnie tak samo jak w uniwersalistycznej perykopie Izajaszowej o pielgrzymowaniu narodów na Syjon Iz 2, 3b. Narody te zostały w międzyczasie oczyszczone w ramach powszechnego kataklizmu, o czym mówi kontekst poprzedzający perykopę. Także tutaj, podobnie jak w Iz 2, 2—5 i w rozdz. 11, oraz w 18, 7 Syjon — Jeruzalem jest religijnym centrum wszystkich narodów. Różnica między ujęciem perykopy Iz 2, 2—5 a 25, 6nn polega na tym, że podczas gdy narody (spontanicznie) w Iz 2, 2nn zdążają na Górę Syjon, do świątyni prawdziwego Boga, urzeczone i pociągnięte atrakcyjnością Nauki Bożej, która stamtąd wychodzi i promieniuje na cały świat, to tutaj w omawianej perykopie tekst nie mówi o pielgrzymce tychże obcych narodów ani nie wyraża wprost myśli, że to sam Bóg je tam sprowadził (choć niektórzy autorzy tak twierdzą wnosząc o tym z faktu, że On sam wyprawia im tam ucztę). Tekst 25, 6 po prostu mówi już o samej ich obecności na Syjonie w obliczu Boga, Jahwe Zastępów. Wydaje się, że Autor świadomie w ten sposób przedstawił sprawę i znając już uniwersalistyczny tekst Iz 2, 2—5, nawiązał tutaj do niego i dalej go rozwija. Obce, i to w s y s t e m i e narody i ludy (identyczna para określeń synonimicznych: *gojim* i *'ammim* występuje i tu i tam, i to także

<sup>53</sup> Wielu komentatorów wyrażenie *šaddiq* w 24, 16n słusznie odnosi do Boga. Por. np. Wj 9, 27; Pwt 32, 4; Iz 45, 21; Sf 3, 5; Ps 112, 4 itd. Zob. m. in. A. Penna, *dz. cyt.*, s. 226. Opowiadamy się za tym rozumieniem wyrażenia.

dwukrotnie parami jak tutaj, por. w. 7) przybywszy w ramach powszechnej pielgrzymki ludów na Syjon po Naukę Bożą, aby nauczyć się postępowania drogami Bożymi i w światłości prawdziwego Boga, już są na Syjonie obecne i już korzystają z pouczeń Boga. Teraz z kolei Bóg wyprawia im tam wspaniałą ucztę, o której już wiemy, że chodzi o ucztę ofiarniczą i że równocześnie stanowi ona obraz szczególnej radości wynikającej z faktu bliskości Boga i zażyłej z Nim wspólnoty.

(3) Dalszym elementem wybitnie uniwersalistycznym perykopy jest zerwanie zasłony „rozpostartej nad wszystkimi ludami” i całunu spowijającego dotąd wszystkie narody. Oznacza to, jak wskazano w komentarzu — egzegezie tekstu (przynajmniej między innymi, a raczej przede wszystkim), usunięcie duchowych przeszkód i niedomogów wszystkich tych ludów, ich duchowej ignorancji, ich niezajomości prawdziwego Boga i prawd zbawczych z Nim związanych, likwidację, usunięcie duchowej ślepoty. Jest to, naszym zdaniem, nawiązanie do pouczeń, po które płyną (*nāhārū*) na Syjon narody w Iz 2, 2nn, i stanowi paralelę do poznania Boga napełniającego całą ziemię w Iz 11, 9 oraz — co także jest odpowiedzią na szukanie (rozpytywanie się — *dārasz*) przez narody Mesjasza — Korzeń Jesego, na ich zwracanie się do Reprezentanta Boga — Mesjasza z Iz 11, 10.

(4) Głęboką wymowę uniwersalistyczną ma także zapowiedź unicestwienia śmierci z wiersza 8. Skoro bowiem śmierć jest powszechna i — jak przypomniano w komentarzu — jest skutkiem grzechu (również powszechnego poprzez praojca całą ludzkość, Adama, zob. Pcz 3 i Rz 5), to jej usunięcie i likwidacja sięga także przyczyny leżącej w sercach wszystkich ludzi. Słuszną więc jest chyba ta *sui generis* konkluzja teologiczna, że w jakiś sposób tekst nasz mówi również o ideale usunięcia grzechu w sensie uniwersalistycznym. Na swój sposób uzupełnia podkreśloną w perykopie wspólnotę i zażyłość wszystkich ludów i narodów z prawdziwym Bogiem, którą umożliwia usunięcie ich grzechu, zasadniczej w tym względzie bariery.

(5) Warto również zwrócić uwagę na wiersz 9 omawianej perykopy. Jeśli słuszne jest tłumaczenie w nim w sensie ogólnym: *mówić się będzie* (według większości współczesnych autorów), to właściwie wynika z tego, że treść, jaka po tym zwrocie następuje, będzie wyrazem przekonania ogółu, w s z y s t k i c h l u d z i, to znaczy, że w s z y s t k i e ludzie mówić będą: „Oto jest Bóg nasz, Jemu zaufaliśmy!...” Wyrażone więc byłoby tutaj powszechne uznanie prawdziwego Boga przez w s z y s t k i e

narody ziemi jako ich Boga. Byłby to więc isticie monumentalny finał pełen głębokiej wymowy, godnie wieńczący i samą perykopę, i — ponieważ jest ona ostatnią tego rodzaju w tekstach Proto-Izajasza — wieńczący równocześnie wspomnianą na początku artykułu serię uniwersalistycznych wypowiedzi pierwszej części Księgi Izajasza.<sup>54</sup>

(6) Mamy tutaj do czynienia z dalszym etapem rozwoju idei uniwersalizmu zbawczego w Księdze Izajasza. Mesjańska ucztą ofiarnicza wszystkich narodów na Syjonie wyraża dopuszczenie ich do bliskiej zażyłości z samym Bogiem pełniącym tu rolę Gospodarza. Jest to jak gdyby preludium wielkich godów ludzi zbawionych w Nowym Jeruzalem — niebie, „wielkiego tłumu, którego nie mógł nikt zliczyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków” (Obj 7, 9).

(7) Można więc na koniec stwierdzić, że istnieje — chyba zamierzona przez Ducha Świętego dającego natchnienie Autorom biblijnym — przedziwna paralela między tą ostatnią uniwersalistyczną perykopą pierwszej części Księgi wielkiego Proroka — „Ewangelisty Starego Testamentu” — a ostatnią Księgą Nowego Testamentu i Pisma Świętego w ogóle — Apokalipsą Ewangelisty św. Jana. I chyba znowu nie przypadkiem tekst tego rodzaju włączono w Księgę tegoż Ewangelisty ST, a cały cykl rozdz. Iz 24—27, którego omówiona perykopa stanowi środek — centrum i apogeum, także nazwano „apokalipsą”.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Zob. m. in.: J. Fischer, *Das Buch Isaias*, I. Teil, Bonn 1937, s. 173n; A. Penna, dz. cyt., s. 231nn; E. Kissane, dz. cyt. (vol. I), s. 277nn; G. Fohrer, dz. cyt. (*Das Buch Jesaja*, Bd II), s. 20n; S. Virgulin, *Il lauto convivio sul Sion* (Is 25, 6—8), *BibOr* 11(1969), s. 57—64; G. N. M. Elder, *Die grosse Jesaja—Apokalypse* (Jes. 24—27). *Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments*, Bonn 1974, passim; H. Wildberger, *Das Freudenmahl auf dem Zion. Erwägungen zu Jes. 25, 6—8*, „Theologische Zeitschrift” (Basel) 33(1977), s. 373—383; M. Delcor, *Le festin d’immortalité sur la montagne de Sion à l’ère eschatologique*, w: *Messianismo y escatologia* (In memoriam L. A. Perrot), *Bibl. Salm.* 21/14, Salamanca 1976, s. 87—98; tenże, w: *Études bibliques et orientales des religions comparées*, Louvain 1979, s. 129—131.

<sup>55</sup> B. Wodecki SVD, dz. cyt. (*Uniwersalizm zbawczy ...*), s. 244—257, zwłaszcza s. 256.

## Das messianisch-eschatologische Gastmahl der Völker auf dem Sion (Jes 25, 6—9)

### Zusammenfassung

Nach einer kurzen Einleitung, in der an den religiösen Universalismus des Proto-Jesaja hingewiesen wird, gibt der Autor seine eigene Übersetzung der Perikope aus dem hebräischen Urtext und führt die Textkritik durch. Sodann bespricht er die literarische Gattung der Perikope, wobei er feststellt, dass man die sog. Jesaja-Apokalypse, deren Teil die Perikope bildet, eine „poetische Übergangsgattung zwischen der Prophetie mit eschatologischen Elementen — und der Apokalyptik *sensu stricto*“ nennen kann. Im 3. Teil des Artikels wird die Struktur und Komposition der Jesaja-Apokalypse, sowie der Kontext der Perikope Jes 25, 6—9 analysiert. Der Autor teilt das Ganze in drei Sektionen (24; 25, 6—26, 19 und 26, 20—27, 13). Im 4. Teil des Artikels wird die konkrete Exegese der Perikope Vers um Vers durchgeführt, während im 5. Teil das Problem der Datation und der Autorschaft der Perikope erwogen wird (sie scheint aus der Zeit des Deutero-Jesaja, vom Redakteur der zwei ersten Teile des Jesaja-Buches zu stammen). Im letzten (6). Teil des Artikels wird ausführlicher in 7 Punkten der religiöse Heilsuniversalismus der besprochenen Perikope und ihre theologische Tragweite unterhoben. Zum Schluss erblickt der Autor eine interessante Parallele zwischen dieser letzten universalistischen Perikope des I. Teils des Jesaja-Buches, also der Texte des „Evangelisten des Alten Testaments“ (wie Jesaja genannt wird) — und dem letzten Buche des Neuen Testaments, der Apokalypse von Johannes, dem Evangelisten des NT.

Bernard Wodecka