

Janusz Lemański

Dobra nowina według Deutero-Izajasza (Iz 52,7-10)

Verbum Vitae 2, 49-64

2002

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DOBRA NOWINA WEDŁUG DEUTERO-IZAJASZA (Iz 52,7-10)

Ks. Janusz Lemański

Znamienny jest fakt, że Jezus głosząc swoją Dobrą Nowinę o Zbawieniu nie ukazywał jej jako czegoś nowego w sensie ścisłym. Podkreślał raczej to, że stanowi ona wypełnienie Prawa i Proroków (por. Mt 5,17; 7,12; 11,13 itd.). To samo o Jego pojawieniu się i misji przepowiadali Jego uczniowie (por. Mt 1,22; 2,5.15.17.23; 3,3; 4,14; 8,17 12,17; 13,17.35 itd.). W poniższym artykule zostanie rozważony tekst Iz 52,7-10 nazywany często przez komentatorów „Ewangelią Deutero-Izajasza” ze względu na swą bliskość ideową z przepowiadaniem i osobą Jezusa Chrystusa. Najpierw zostanie ukazany kontekst historyczno-teologiczny stanowiący tło dla tej prorockiej wypowiedzi (1), następnie określone granice i struktura samej perykopy (2) oraz jej analiza egzegetyczna (3), aby na tej podstawie wykazać jej szerszy – mesjański wymiar (4).

1. KONTEKST HISTORYCZNO-TEOLOGICZNY

Skomplikowane realia historyczno-społeczne przełomu VII i VI wieku przed Chr.¹, które doprowadziły do upadku królestwo Judy i w konsekwencji do wielkiej katastrofy narodowej, wyznaczają w dziejach narodu wybranego nowy

¹ Analizuje je G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis 1993; 1994², s. 784-803.

etap w jego wędrówce wiary. Głos proroków tego okresu: Jeremiasza w Jerozolimie i Ezechiela na wygnaniu, rozbrzmiewający jako oskarżycielskie wezwanie do nawrócenia i wiary, kontrastuje wyraźnie z zaślepieniem politycznych i religijnych przywódców jak i samego narodu. Tego stanu rzeczy nie zmienia nawet tragiczne wydarzenie jakim była pierwsza deportacja do Babilonii (597 przed Chr.). Wówczas to król Jojakim wraz z całym dworem i elitami swojego ludu (por. 2 Krl 24,13-16) zostają wysiedleni z Judei. Fakt ten jednak nie zostaje dobrze zinterpretowany przez ówczesnych mieszkańców Judy. Dla tych, którzy pozostali w Palestynie wysiedleńców spotkała kara Boża, a dla tych, których wypędzono, obecność potomka dawidowego wyznaczała złudne nadzieje na rychły powrót². Jednak błędna polityka proegipska Mattatiasza, brata wygnanego władcy, znanego bardziej jako Sedecjasz, którego Babilończycy osadzili na tronie (por. 2 Krl 24,17) w nadziei, że zagwarantuje pokój w tej części imperium, doprowadzi do kolejnej katastrofalnej w skutkach interwencji militarnej Nabuchodonozora, w konsekwencji której zostanie zburzona Jerozolima wraz ze świątynią oraz dojdzie do drugiej deportacji (587 przed Chr.) i unicestwienia niezależności Królestwa Judy (por. 2 Krn 36,17-20). Judea stanie się prowincją babilońską pod rządami namiestnika Godoliasza. Zamach na jego osobę (por. Jr 40,13-41,10; 2 Krl 25,22-26) zmusi kolejną grupę Judejczyków do szukania schronienia w Egipcie (582 przed Chr.).

Te traumatyczne wydarzenia kładą ostatecznie kres wszelkiej nadziei na szybką zmianę losów. Z religijnego

² Jojakim zachował na wygnaniu swój tytuł króla Judy i cieszył się względną swobodą na dworze Nabuchodonozora; por. Jr 52,31-34; 2 Krl 25,27-30 oraz ANET, s. 308. Podobną swobodą cieszyli się prawdopodobnie także pozostali wygnańcy (por. Jr 29,5-7), a takie zwroty, jak „starsi Judy/Izraela” (Ez 8,1; 14,1; 20,1.3) czy „starsi na wygnaniu” (Jr 29,1) pozwalają sądzić nawet, iż diaspora cieszyła się również pewnego rodzaju autonomią administracyjną i prawdopodobnie religijną. Temat ten rozważają J.M. Miller, J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia 1986, s. 432-435.

punktu widzenia natomiast stawiają otwartym problem: co dalej z przymierzem pomiędzy Jahwe i narodem wybranym? Wraz z uprowadzeniem do Egiptu milknie głos proroka Jeremiasza. Drugi z wielkich proroków tego czasu: Ezechiel, którego pierwszy okres działalności (593-587 przed Chr.) znamionował oskarżycielski ton wobec zaślepienia swoich rodaków, zaczyna teraz głosić swoje wyrocznie zbawcze próbując odbudować nadzieje na lepszą przyszłość narodu. W jego przepowiadaniu z tych czasów (586-571 przed Chr.; por. Ez 29,17) dominują ostre anatemy przeciwko ludom, które współdziałały z Babilończykami w zniszczeniu Jerozolimy (Ez 25-32) oraz słowa otuchy wobec swego narodu (Ez 33-37). Prorok zapowiada radykalne oczyszczenie i odnowę ludu (Ez 36), w pięknej i oryginalnej alegorii (Ez 37) przepowiada odrodzenie narodu wybranego, a swój szczyt jego wyrocznie zbawcze osiągają w dwóch wielkich wizjach: jednej dotyczącej interwencji Jahwe o charakterze militarnym przeciwko nieprzyjaciołom (Ez 38-39); drugiej o powrocie „Reszty” do ziemi obiecanej (Ez 40-48). Prorok ukazuje dokładny plan dotyczący przyszłości swego narodu. Będzie to kraj ponownie podzielony pomiędzy poszczególne plemiona (Ez 47-48; por. Joz 13-21), a jego religijność pozwoli odnowić kult (Ez 44-46) wewnątrz odbudowanej świątyni (Ez 40-42; por. Wj 25-31; 35-40 = P). W samym centrum znajduje się tu wizja Chwały Bożej powracającej do świątyni (Ez 43,1-12), dzięki czemu Jerozolima przyjmie imię „Jahwe jest tam” (Ez 48,35). Po tych pełnych nadziei słowach zapada jednak NOC NIEWOLI!

Nietrudno sobie wyobrazić, że słowa te musiały brzmieć ironicznie w uszach wygnańców po pięćdziesięciu latach zniewolenia. Naród wybrany przeżywa kryzys wszelkiej nadziei. Zdemoralizowany religijnie, trawiony przez obce kultury i synkretyczne praktyki, pogrążony w apatii nie wydaje się dawać im wiary. Wówczas jednak na horyzoncie dziejów pojawia się nowa siła polityczna: imperium perskie na czele ze swoim królem Cyrusem, które zaczyna coraz wyraźniej zagrażać Babilonii. Jak niegdyś prorok Nahum zwiastował upadek Asyrii, innego ciemniyciela narodu

wybranego, w swojej wizji zagłady Niniwy, tak teraz znowu rozbrzmiewa głos anonimowego proroka poety, zwanego Drugim (Deutero)-Izajaszem, którego przesłanie w całości przeniknięte jest nadzieją i pociechą na rychłe wyzwolenie (por. Iz 40,1-8). Bóg Izraela, który wydawał się bezsilny wobec obcych potęg i niemy na wołanie swego uciemżonego ludu ogłasza teraz swój tyumfalny powrót na Syjon (Iz 40,9-11).

Przesłanie tego proroka wyraźnie dzieli się na dwie części, zaznaczone zmianą problematyki. Rozdziały 40-48 koncentrują się na Jakubie-Izraelu (40,27; 41,8.14.17.21; 42,24; 43,1.15.22.28), który znajduje się w niewoli i zagrożony jest w kryzysie moralnym i religijnym³. Rozdziały 49-55 natomiast zdominowane są przez tematykę odnowienia Jerozolimy i Syjonu⁴. Druga część wyraźnie wydaje się więc odzwierciedlać zainteresowania wspólnoty powygnańcowej. DtrIz zaczyna zatem rekonstruować tożsamość narodową i religijną Izraela odwołując się do najstarszych korzeni pozwalających na jego autoidentyfikację (Jakub-Izrael por. Rdz 32,23-33), a później dodaje odwagi pierwszym repatriantom, którzy mogli czuć się zniechęceni wobec ogromu zniszczeń po powrocie do Jerozolimy. Temat, który łączy obie części jego Księgi to Nowe Wyjście (40,3-5; 41,17-20; 42,14-16; 43,1-3.14-21; 48,20-21; 49,8-12; 51,9-10; 52,11-12; 55,12-13)⁵.

³ Główne tematy rozwinięte w tej części to: (a) Babilonia-Cyrus: 41,1-5.25; 43,1-45; 44,24-45,7.13; 46,11; 48,12-16 (Cyrus); 46-47 (Babilonia); (b) stare i nowe rzeczy: 41,21-29; 42,6-9; 43,8-13; 44,6-8; 45,21; 46,8-11; 48,3-8.14-16; (c) polemika z obcymi kultami: 40,19-20; 41,6-7; 42,17; 44,9-20; 45,20; 46,1-7; 47,9b-15; (d) wyższość Jahwe: 40,12-18.21-31; 41,21-28; 42,14-17; 45,9-13; 46,3-5; 48,1-11.

⁴ Por. U. Berges, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg-Basel-Rom-New York 1998, s. 323.325-328.

⁵ K. Kiesow, *Exodustexte im Jesajabuch: Literarkritische und Motivegeschichtliche Analysen* (OBO 24), Göttingen 1979; H.M. Barstad, *A Way in the Wildrnees. The „Second Exodus” in the Message of Second Isaiah* (JJS.M 12), Manchester 1989; M. Gołębiewski, *Idea „Nowego Wyjścia” u Deutero-Izajasa*, RBL 47/1994, s. 234-242.

2. GRANICE I STRUKTURA TEKSTU

Tekst masorecki i 1QIs^a prezentują Iz 52,7-10 jako odrębną perykopę i takie granice przyjmuje też większość współczesnych komentatorów. Nie brak jednak też zwolenników połączenia w. 7-10 z zapowiedzią Nowego Wyjścia w w. 11-12 lub poprzedzającymi ją wersetami⁶. Iz 52,1-6 zapowiada przywrócenie pierwotnego statusu jakim cieszył się Syjon i święte miasto Jeruzalem. Bóg ponownie ogłasza swoje prawo własności do tego miejsca. Więzy zostaną rozwiązane a grzechy przebaczone. Można więc zacząć głosić Dobrą Nowinę (por. w. 7-10). Tematycznie zatem w. 1-6 i w. 7-10 są ze sobą powiązane⁷. Obie partie tekstu różnią się jednak pomiędzy sobą od strony literackiej. W pierwszej daje się słyszeć głos Boga, a w. 4-6 mają charakter narracyjny. W drugiej (w. 7-10) wydaje się przemawiać sam prorok, a tekst ma wyraźnie cechy poetyckie. Jak zauważa Westermann⁸, współczesne tłumaczenia nie oddają w pełni liryki tego poematu, który trzeba wyobrazić sobie jako śpiewną recytację, a w w. 9-10 mamy nawet typowy fragment hymnu uwielbiającego, który zwykle zamyka u DtrIz dłuższą sekcję (por. 42,10-13; 44,23; 45,8,20-21; 49,13; 51,3).

W.11-12 tematycznie stanowią natomiast nowy akt, którego treść jest progresywna w stosunku do poprzedniej sceny. Chodzi tu o wezwanie do Nowego Wyjścia (Exodusu). O ile w w. 7-10 dominuje terminologia akustyczna związana z rozprzestrzenianiem się „Dobrej Nowiny” i jej per-

⁶ C. Westermann, *Isaia. Capitoli 40-66*, Brescia 1978, s. 301-305 (oryg. niem. ATD 19; Göttingen 1966; 1970²); L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III: 40-66* (PŚw.ST IX-2), Poznań 1996, 213; J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66* (NICOT), Grand Rapids-Cambridge 1998, 366nn. J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66* (WBC 25), Waco 1987, s. 216 rozciąga scenę nawet na w. 3-12.

⁷ Por. P.D. Hanson, *Isaiah 52,7-10*, Interpretation 33/1979, s. 389-394; R.F. Melugin, *Isaiah 52,7-10*, Interpretation 36/1982, s. 176-181; K. Balter, *Deutero-Jesaja* (KAT X.2), Gütersloh 1999, s. 475.

⁸ Dz. cyt., 301.

cepcją, o tyle teraz pojawia się słownictwo typowe dla ruchu. Chodzi więc nie tylko o słowa, ale o konkretne działanie, które pozwoli urzeczywistnić się tej zbawczej deklaracji z poprzednich wierszy. Aby cieszyć się jej owocami nie można pozostać biernym, trzeba powrócić na Syjon. Tak więc interesująca nas perykopa mieści się w ramach Iz 52,7-10.

Powtarzający się motyw „ramię Boga” (51,9-10; 52,10) i dziwny styl powtarzanego imperatywu (51,9.17; 52,1.11) sprawiają, że wielu egzegetów myśli tu o dłuższej kompozycji. Nasza perykopa może zatem stanowić część większej jednostki literackiej zaczynającej się np. w 51,1 (Beuken), 51,9 (Kissane, Westermann) lub 49,14 (Balter). Zwraca także uwagę bliskość ideowa i językowa naszej wypowiedzi z tekstem programowym z Iz 40,1-11⁹ oraz z Na 2,1-3 (por. Iz 52,7-8) i Ps 98 (por. Iz 52,10). Nie chodzi tu jednak tylko o akt liturgicznej celebracji wyzwolenia, ale o deklarację konkretnego historycznego wydarzenia¹⁰.

Wewnętrzna struktura tekstu pozwala na pierwszy rzut oka wyszczególnić w niej dwie części w. 7-8 i w. 9-10 (hymn). Pierwsze dwa wiersze ponadto mają strukturę koncentryczną¹¹: w. 7aA i 8b mówią o czymś do patrzenia, a w. 7aB i 8a o czymś do słuchania. Słownictwo użyte w obu częściach jest jednak podobne. W. 10b wychwala zbawienie (*j^ešū ‘ah*), które posłaniec zapowiada w w. 7b. W końcowych słowach pierwszej części stróże „widzą” (*r’h*) powrót Pana na Syjon, a w ostatniej zwrotce krańce ziemi „widzą” zbawcze działanie Boga. Obie części łączy także, jedyne u DtrIz, zestawienie *rnn* i *jaḥddāw* (w.8.9). W obu częściach powracają idee z prologu Iz 40,1-11 (por. w. 7aA=40,9; w. 9b=40,1-2aA; w. 10b=40,5). Także wyrażenie „nasz Bóg” stanowiące klimaks dla drugiej części odpowiada

⁹ Kiesow, s. 161-162; R.G. Kratz, *Der Anfang des Zweiten Jesaja in Jes 40,1f und seine literarischen Horizonte*, ZAW 105/1993, s. 400-419.

¹⁰ Jako akt liturgiczny interpretuje tę perykopę Balter, s. 477; na historyczny wymiar zapowiedzi zaś kładą akcent Westermann, s. 302; Oswalt, s. 368.

¹¹ Kiesow, s. 115-116.

deklaracji „twój Bóg” w centralnej linii poprzedniej zwrotki (w. 7bB). Uderzający jest w końcu poszerzający się stopniowo krąg świadków „Dobrej Nowiny” o Bożym królowaniu na Syjonie: w. 7 posłaniec; w. 8 stróże Syjonu; w. 9 ruiny Jeruzalem; w. 10 cały świat. Te szczegóły pozwalają dostrzec tu trzy sceny o podwójnym schemacie opartym na wyróżnieniu osób i miejsc ich działania¹²:

w. 7 na górach – posłaniec

w. 8-9 Jeruzalem – strażnicy i ruiny Jeruzalem

w. 10 krańce ziemi – Jahwe i narody.

3. ANALIZA EGZEGETYCZNA

W. 7a. Łatwo zauważyć tu bliski związek z Na 2,1. Wielu egzegetów snuło na tej podstawie rozmaite spekulacje dotyczące zależności obu tekstów. Może jednak chodzić o zdanie obiegowe w Izraelu, gdzie Niniwa i jej zniszczenie symbolizowały upadek obcych potęg wrogich wobec narodu wybranego. Zamiast *hinnēh* (patrz/oto) z wypowiedzi Nahuma, DtrIz stosuje tu zwrot *mah-nā'wū*, który podkreśla emocjonalne zaangażowanie w wydarzenia, które będą za chwile referowane. Partykuła pytajna *mah* użyta tu w sensie esklamatywnym wyraża zaskoczenie i zdziwienie (por. Rdz 28,17; Lb 24,5; Ps 8,2)¹³. *Nā'wū* jest różnie tłumaczone. Wyprowadza się tę formę od *'wh* – „pożądać, pragnąć”, co sugerowałoby sens bliski upragnieniu, miłowaniu czegoś lub od czasownika *n'h* (tu w qal) – „powabny, uroczy, pełen wdzięku”, którego sens byłby w tym wypadku podobny do poprzedniego¹⁴. To zdziwienie odnosi się w tekście do „stóp” posłańca, które symbolizują ruch, a zachwyty

¹² Hanson, s. 389: „A bi-polar pattern is discernible at each of the four stages of this expanding proclamation: descriptions of dramatis personae – reason for this response”. Podobnie Balter, s. 476.

¹³ Joüon § 162a.

¹⁴ KBL I, s. 20.621: „lieblich sein” dla Iz 52,7 w obu wypadkach ze znakiem zapytania.

dotyczy raczej dobrej wieści, którą przynoszą, niż organu ciała jako takiego. To standardowe wyrażenie na określenie czegoś, co pojawia się nagle i w zaskakujący sposób (por. Pnp 2,8). W połączeniu z Iz 40,9 można sądzić, że góry, o których mowa to święte miejsce, wywyższenie, z którego dochodzą dobre wieści, a więc może sugestia, iż pochodzą od samego Boga? Jest to możliwe, zwłaszcza że przyimek *'al* znaczy nie tylko „na”, ale i „nad/ponad” (por. też inne wypowiedzi Dtr/Iz 42,10-11; 44,23; 49,13). Wielu egzegetów jednak myśli tu o wzgórzach otaczających Jeruzalem (por. Ps 125,2), z których dociera do miasta „Dobra Nowina”.

Kim jest jednak ów posłaniec przynoszący dobre wieści? Propozycje w tym zakresie były różne: prorok Jeremiasz (por. Jr 25,11nn), powracający Eliasz (Ml 3,23=4,5). Jednak jak w Iz 41,27 tak i tu musi raczej chodzić o kogoś, kto zwiastuje wyzwolenie z niewoli babilońskiej (por. Ez 37). W tradycji Izraela posłaniec *m^ebaššer* (LXX: *euangelizómenos*) przynosił zwykle dobrą nowinę o zwycięstwie (por. 1 Sm 31,9; 2 Sm 1,20; Jr 20,15 i zwł. 2 Sm 18,24-33; negatywny przykład 2 Sm 4,17). Chodzi więc o kogoś, kto nie tyle zapowiada wydarzenia, ile informuje, że miały one miejsce¹⁵. Mogą mieć więc rację autorzy¹⁶ twierdzący, że ucieleśnieniem tej Dobrej Nowiny, która dociera teraz do Jeruzalem, jest karawana pierwszych repatriantów powracających do ojczyzny.

W połączeniu z treścią tej Dobrej Nowiny, o której będzie za chwilę mowa (w. 7b), posłaniec ten został utożsamiony z zapowiedzią mesjańską, która wypełniła się w osobie Jezusa Chrystusa¹⁷. Tę tendencję interpretacyjną widać wyraźnie w Rz 10,15, gdzie św. Paweł cytuje Iz 52,7a razem z Iz 53,1 mówiąc o głoszeniu Ewangelii Chrystusa.

¹⁵ ThWAT I, 845-849.

¹⁶ Watts, s. 217; Stachowiak, s. 214.

¹⁷ Oswalt, s. 368: „of course, this is exactly congruent with what the Christian faith considers its good news (euangelion) to be”. Por. też J. Fichtner, *Jesaja 52,7-10 in der Christlichen Verkündigung*, A. Kusche (red.), *Verbannung und Heimkehr* (Fs. W. Rudolph), Tübingen 1961, s. 51-66.

W. 7b. Użyty rzeczownikowo imiesłów *m^ebaššēr* ma za sobą teraz trzy dopełnienia (imiesłowy w funkcji czasownikowej). Ta akumulacja czasowników mówiących ma swoistą strukturę koncentryczną. Centralne miejsce zajmuje powtórzony termin *m^ebaššēr* obramowany przez termin *mašm^la*’. Imperfekt *qal* pochodzący od *šm*’ zwykle wprowadza Słowo Boże. Zatem treść przesłania ma Boskie pochodzenie. Tym czasownikom zostają przypisane teraz trzy rzeczowniki: pokój (*šālôm*), dobro (*tôb*) i zbawienie (*j^ešû*’*āh*). W szerokim sensie wszystkie te wyrażenia są synonimiczne. Ich komasacja wydaje się sugerować, że autor poematu nie może znaleźć odpowiedniego słowa, aby wyrazić w pełni treść, którą chce przekazać¹⁸.

Pokój (por. Na 2,1; 2 Sm 18,28) to słowo bogate w treść zbawczą i zarazem suma wszelkiego zbawienia (por. Iz 45,7; BT tłumaczy „pomyślność”)¹⁹. Od dobrego władcy oczekuje się odnowienia i utrzymania pokoju (Ps 72,3.7; Iz 9; 11), który jest owocem sprawiedliwości (Iz 32,17) i zarazem rezultatem zazdrosnej miłości Boga (Iz 9,6-7). Pokój zatem to znak właściwej relacji z Bogiem i pomiędzy ludźmi.

Dobro (razem z „pokój” por. Jr 8,15). Różnica względem poprzedniego wyrażenia jest raczej subiektywna²⁰. Chodzi o wszelką pomyślność materialną i duchową. Dobro, to coś, co się daje lub otrzymuje. Termin wydaje się podkreślać zasadniczą treść przesłania przyniesionego przez zwiastuna Dobrej Nowiny (por. Iz 41,7; 55,2). Ponieważ kontekst wypowiedzi zakłada powrót z niewoli i restaurację Syjonu, może ten termin pozostawać w relacji z „dobrą ziemią” (Wj 3,8), którą Bóg błogosławił „dobrym słowem” (Joz 21,43-45). To błogosławieństwo pozostaje aktualne pomimo długiej niewoli (Jr 29,10; 32,43). Aby tego doświadczyć trzeba jednak powrócić do ziemi obiecanej (por. Iz 52,11-12). Słowo to może oznaczać również

¹⁸ J.K. Koole, *Isaiah III.2: Isaiah 49-55* (HCOT), Leuven 1998, s. 233.

¹⁹ W Iz 33,7 „wysłannicy pokoju” płakali nad losem Jerozolimy zgotowanym jej przez Asyryjczyków.

²⁰ THAT II, s. 934-935.

powrót wszystkich rzeczy do pierwotnego stanu stworzenia (por. Rdz 1,4.10 itd.)

Zbawienie czasem może mieć sens zwycięstwa (1 Sm 14,25), ale dwie poprzednie wypowiedzi pozwalają sądzić, że chodzi tu o wyzwolenie (por. Iz 52,3). Dwa poprzednie dary Syjon otrzyma właśnie z tej racji, iż Bóg wyzwolił swój lud. Zbawienie implikuje zatem całkowity i ostateczny charakter Boskiej interwencji, a jak pokaże Iz 52,13-53,12 mediatorem tego będzie Sługa Jahwe. To z kolei zakłada wyzwolenie także od grzechu²¹.

Wszystko to jest możliwe tylko wtedy, gdy Bóg zacznie królować, i ta deklaracja stanowi treść ostatniego stychu (w. 7bB). Wypowiedź jest tym razem krótsza od poprzednich, stąd czasem uważana za glossę dopisaną to pierwotnego tekstu²². Nie jest to jednak słuszne. O królewskości Boga była już mowa w tradycji Izraela (Lb 23,21; Pwt 33,5; por. też Sdz 8,22-23; 1 Sm 8,7; 12,12) i z czasem powiązano ją z teologią Syjonu (Wj 15,18; Ps 24,7-10; Ps 93-99), co rzutowało na przekonanie o nienaruszalności tego świętego miejsca. Ta pewność została mocno nadwyreżona po zniszczeniu przez Babilończyków miasta i świątyni. Łatwo zauważyć jak trudno przychodzi autorowi Lm 5,8 nazywanie Boga królem. Z drugiej jednak strony w tych samych tragicznych okolicznościach autor Ps 74,12 (por. Iz 44,6) zwraca się do Jahwe „mój królu”, a Ez 20,33nn zapowiada królowanie Boga. Także DtrIz nazywał już Boga „królem Jakuba” (Iz 41,21) i „królem Izraela” (44,6; por. 43,15: „wasz król”). W rozważanym tekście użyte jest wyrażenie *mālāk 'elohājk* typowe dla Psalmów intronizacyjnych (por. Ps 93,1; 96,10; 97,1; 99,1). Dyskusja nad treścią tego zwrotu²³,

²¹ Na temat tego tekstu i jego mesjańskiej typologii zob. mój artykuł *Cierpienie „Sługi Boga” typem zbawczej Pasji Chrystusa*, *Verbum Vitae* 1/2002, s. 75-101.

²² Tak np. G. Fohrer, *Jesaja 40-66* (ZBK 19.3), Zürich 1964; 1986², s. 156 nota 136.

²³ Por. THAT I, s. 908-920 zwł. 914-918; J.H. Ulrichsen, *Jhwh Mālāk! Einige sprachliche Beobachtungen*, VT 27/1977, s. 361-374 zwł. 370-371; P. Welten, *Königsherrschaft Jahwes und Thronbesteigung*, VT 32/1982, s. 297-310 zwł. 307-308.

zaowocowała *consensusem* co do faktu, że nie implikuje on w sobie wcześniejszej abdykacji ani faktycznej, ani symbolicznej. U DtrIz ta deklaracja łączy się z tezą, że Jahwe stawia wyzwanie obcym bóstwom (41,21; 44,6) i zapowiada upadek Babilonii (43,15). Te fakty sprawiają, iż Izrael rozpoznaje w Nim na nowo swego Króla. Jahwe nie jest już jednak określany jako „król narodów” (Ps 47,9) czy „król bogów” (Ps 95,3), albowiem wyrażenia te mają imperialne konotacje. Zamiast rzeczownika „król” mamy tu formę czasownikową w perfekcie, którą można tłumaczyć „On jest Królem” lub „On króluje”. Jeżeli czasownik *mlk* poprzedza podmiot w zdaniu niezależnym ma zawsze sens czegoś na nowo rozpoczętego (2 Sm 15,10; 2 Krl 9,13), stąd również tłumaczenie „stał się królem” lub „zaczyna królować” jest również dopuszczalne. Użycie czasownika podkreśla aktywność Boga w powrocie na Syjon ucieleśnioną przez akt wyzwolenia swego ludu. To zbawcze działanie stanowi zarazem odpowiedź na lament Syjonu z Iz 49,14: „Jahwe mnie opuścił, Jahwe o mnie zapomniał”.

Zwrot „twój Bóg” może podkreślać akt przymierza (por. w. 9 „jego lud”; w. 10 „nasz Bóg”; zob też Iz 40,1). Relacja przymierza pomiędzy Jahwe i Izraelem zostaje więc przeniesiona symbolicznie na Syjon-Jeruzalem. Trudno wykluczyć, że za tą deklaracją nie stoi jakaś tęsknota charakterystyczna dla teologii przedwygnaniowej za idealnym ziemskim królem, która nigdy w historii narodu wybranego nie doczekała się realizacji. Ten ideał bowiem ucieleśnić może jedynie sam Bóg²⁴. Byłby więc to pierwszy krok ku „eschatologizacji” tych oczekiwań²⁵.

W. 8. Do głosu posłańca niosącego Dobrą Nowinę dochodzącego z gór okalających Jeruzalem (w. 7a) dołączają teraz głosy strażników Syjonu. Przy realistycznej interpreta-

²⁴ B.M. Zapff, *Jesaja 40-55* (NEB), Würzburg 2001, s. 321: „Mit der Königsherrschaft Jahwes ist zugleich der Ausschluss eines künftigen menschlichen Königs in Israel impliziert womit das Ideal der vorstaatlichen Zeit widerkehrt”.

²⁵ Por. R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period II*, London 1994, s. 456 (oryg. niem. Göttingen 1992).

cji tego wyrażenia może chodzić o strażę wypatrującą z murów miasta i jego wież, kto się do niego zbliża. To oni jako pierwsi dostrzegają zwiastuna i przekazują tę wieść pozostałym mieszkańcom. Problem leży jednak w tym, że mury, z których mogliby to czynić leżą w ruinie (w. 9). Stróże u Jr 6,17 i Ez 3,17; 33,6-7 (imiesłów *qal* jak tu; por. też Iz 21,6nn; 56,10) to prorocy. Choć Jeruzalem na razie to tylko ruina, prorocki głos oznajmia już przyszłą chwałę odrodzonego miasta. *Nāšā' kôl* oznacza podniesiony głos, krzyk, który oznajmia Dobrą Nowinę przynieszoną przez posłańca przekazując ją kolejnym oczekującym. Paralelny do tego wyrażenia jest termin *rānan* (piel) – „śpiewać z radości”. Już wcześniej do współudziału w tej radosnej pieśni zaproszony był cały wszechświat (Iz 44,23; 49,13) a później sam Syjon (Iz 54,11). Na razie do tego chóru dołączają głosy strażników (por. *jahddāw* = razem, wspólnie). Powodem tego radosnego wołania i śpiewu jest to, co widzą na własne oczy. Zwrot *'ajin b'ajin* (dosłownie „oko w oko”) w Lb 14,14 oznacza, że Jahwe ukazał się ludowi w słupie obłoku, tak jak wcześniej przemawiał do Mojżesza „twarzą w twarz” i „ustami do ust” (Wj 33,11; Lb 12,8; Pwt 5,4; 34,10). Również Sedecjasz po swoim aresztowaniu patrzył królowi babilońskiemu prosto w oczy (por. Jr 32,4; 34,3). Teraz podobnie wyzwolony Syjon staje oko w oko ze swoim Wyzwolicielem. Czy jednak jakikolwiek człowiek poza Mojżeszem może w ten sposób patrzeć jeszcze na swego Boga? Jahwe powraca na Syjon²⁶. Powrót Jahwe na Syjon jest częstym motywem w Biblii (Iz 63,17; Za 1,16; 8,3; Ml 3,7; Ps 90,13; 2 Krn 30,6). Ezechiel opisywał jak chwala Jahwe opuszczała to miejsce (Ez 10,18; 11,22-23) razem z pierwszą grupą wygnańców, ale i zapowiadał jej powrót (Ez 43,1-12). Ten powrót oznajmiał też sam Drugi Izajasz (Iz 40,9-11). Teraz więc ta wizja zdaje się urzeczywistniać. Stróże jako

²⁶ *Bšūb* współczesne tłumaczenia rozumieją termin „wracać” w sensie nieprzechodnim: „powracający”, zaś Syjon jako biernik występujący w charakterze przysłówkowym „na (do) Syjon” por. Koole, s. 237: *adverbial accusative of direction*.

pierwsi widzą na własne oczy to, czego Izrael nie mógł oglądać od tak dawna. W powrocie wygnańców (drugie Wyjście) objawia się ta sama moc i ten sam Bóg, który wyprowadził już raz Izraela z niewoli egipskiej (pierwsze Wyjście), a wszystko to jest znakiem potęgi i królewskiego autorytetu Jahwe.

W. 9. W stylu hymnicznym prorok zwraca się teraz do ruin Jeruzalem. Jak zapowiadał to już w 44,26 (por. 49,19) będą one odbudowane. W Iz 51,3 ruiny mają sens metaforyczny: są pocieszane. Tu ta pociecha dotyczy jednak ludu ('*ammô* – mój lud w. 9bA) i Jeruzalem (w. 9bA). Może więc chodzić o sens figuratywny, w którym ruiny symbolizują jednocześnie położenie narodu wybranego. Ta radosna Dobra Nowina, która dociera do ludu musi pobudzić go do śpiewu wysławiającego zbawcze działanie Boga, w którym już uczestniczą posłaniec (w. 7) i stróże Syjonu (w. 8). Wyrażenie *jahddāw* (= razem; por. w. 8a) może więc oznaczać rozprzestrzenianie się dobrej wieści i poszerzanie kręgu tych, do których ona dociera. Teraz już całe zastępy uczestniczą w tym radosnym śpiewie sławiącym dzieło wyzwolenia dokonane przez Boga Izraela, który jest znowu Królem na Syjonie.

W. 9b podaje motywy tego zachowania (por. Iz 49,13bA). Pociecha (*niham*) przyniesiona do świętego miasta Jeruzalem nie ogranicza się tylko do słów (w. bA), ale ma też wyraz w konkretnym działaniu zbawczym (w. bB). Ponieważ Jahwe odkupił (*gā'al*; por. Iz 41,14; 51,10) swój lud, ten może teraz do Niego powrócić (por. Iz 44,22). **To treść radosnej nowiny!** Świetność Syjonu leży nie w jego murach i pałacach, ale w odkupieńczej mocy Boga, który z niego króluje²⁷.

W. 10. Psalmista medytujący nad upadkiem Jerozolimy (Ps 74,11) mówił o cofnięciu ramienia Bożego. Teraz to ramię w geście przygotowania do walki (por. Ez 4,7) zostaje obnażone. Jahwe jak wojownik występuje teraz w obronie swego ludu, chcąc pokonać jego nieprzyjaciół. Nie myśli

²⁷ Trzy pojęcia występujące w tym tekście: **bśr** (głosić dobrą nowinę), **nhm** (pocieszać) i **g'l** (odkupywać) stanowią nerw Deutero-Izajaszowej nauki o zbawieniu por. zestawienie tych pojęć Oswalt, s. 370.

się tu zapewne o walce w sensie ścisłym, ale o znakach i cudach, które towarzyszyły pierwszemu wyzwoleniu (Wj 14; Joz 10,12-14). Generalnie bowiem „ramię Boga” symbolizuje jego siłę (Iz 40,10), restaurację sprawiedliwości (Iz 51,5) i ukazanie Jego łaski (Iz 40,11). Jednym słowem, jak wyjaśni to w. bB, to zbawcze (*j^ešūa 'h*) działanie Boga, które lud widział już podczas pierwszego Wyjścia (Wj 14,13). Tym razem dokona się ono na oczach całego świata (por. dwa razy *kal* – wszyscy). Nie ma on udziału w zbawczych skutkach tego dzieła, ale jest jego świadkiem. Biblia mówi jednak często o uniwersalnym królowaniu Boga (Ps 98,3; 1 Sm 2,10; Ps 2,8)²⁸. „Dzień Boga” przed oczami narodów to temat Ez 20,5.7.19.20.26.42.44. Drugi Izajasz podejmuje tę ideę choć bez tak wyraźnych konotacji uniwersalistycznych. Prorok jednak mówił już o „krańcach ziemi” (45,22) zapraszając je do partycypowania w owocach zbawienia, a w swoim Słudze ogłaszał dokonanie powszechnego wyzwolenia (49,6). Zapowiedź takiego uniwersalistycznego zbawienia jest też charakterystyczna dla hymnów zawartych w Księdze Izajasza (Iz 12,1-6; 42,10-13; 55,5; 60,1-3) i w Psalmach (Ps 96,1-3; 97,6; 98,2). Wielu egzegetów łączy całą perykopę z Ps 96, a w. 10b literacką konstrukcją przypomina Ps 98,3b.

Tak kończy się proklamacja zbawienia. Ostatnie słowo z w. 10 „nasz Bóg” odpowiada temu z w. 12. Krótka perykopa wzywająca do wyjścia z niewoli (w.11-12) jest więc dopowiedzeniem, które nawołuje teraz do wykonania z wiarą tego polecenia, aby móc doświadczyć namacalnie owoców zbawienia.

4. PERSPEKTYWA TEOLOGICZNA I TYPOLOGIA TEKSTU

Centralne przesłanie tekstu wydaje się zawierać w akklamacji: „twój Bóg jest Królem” (w. 7b). To wyznanie wiary

²⁸ Dwa ostatnie teksty w łączności z królem mesjańskim; por. też prorocтва mesjańskie Mi 5,3; Za 9,10.

śpiewane przez Izraelitów w Ps 93-99. Nie zawsze jednak łatwo było to uznać, zwłaszcza po dramacie niewoli babilońskiej, gdzie wydawało się, że Bóg jest nieobecny (w. 8b), a Jego święte ramię wydawało się być zbyt słabe wobec potęgi królów Babilonii i ich bóstw. W tym dramatycznym momencie rozlega się jednak głos strażników Słowa Bożego (proroków), którzy przekazują w radosnym okrzyku (w.8a), że to zbawcze Słowo „staje się ciałem”, przynosząc radosną nowinę z wysoka (w. 7a). Kończy się adwent oczekiwania i zwiastun Dobrej Nowiny ogłasza pokój (por. Łk 2,10-14) w najszerszym tego słowa znaczeniu; że rzeczy znowu staną się dobre, jak były nimi pierwotnie (por. Rdz 1) i wreszcie, że nastąpi wybawienie z udęki. To prawdziwa Ewangelia (=Dobra Nowina) o zbawieniu, która najpełniej zrealizowała się w Jezusie Chrystusie (por. Ef 1,13; 6,15; Rz 10,15). Te trzy radosne wieści tożsame z przekonaniem, iż Bóg „pociesza” i „odkupuje” (w. 9) wymagają zdaniem autora jeszcze raz podkreślenia: to jest ZBAWIENIE naszego Boga (w. 10b). Decydujące jest jednak, aby ta nowina została przyjęta, aby Syjon przyjął swego Króla. Może dlatego aż dwa razy w.8a mówi o głosie zwiastującym Dobrą Nowinę. Brzmi to jak przynaglenie: przebudzcie się, nie przeoczcicie tego powrotu (por. Iz 40,3; Mt 3,3)

Dla pierwszych odbiorców znakiem Dobrej Nowiny o zbawieniu, którego dokonał Bóg Izraela był zapewne powrót pierwszych repatriantów na Syjon. Dla kolejnych pokoleń upadek wielkich imperiów, których władcy mienili się być bogami (Babilonia, Imperium Helleńskie, Rzym) stanowić musiał prawdziwy i nieoczekiwany znak od Boga. Wszystkie one bowiem waliły się w gruzy, jak niegdyś potężna Assyria, której zagładę w symbolicznym zniszczeniu Niniwy przepowiadał prorok Nahum. Dla chrześcijan widzących paradoksalny tryumf Jezusa Chrystusa, w którym Bóg powrócił na Syjon, aby dokonać zbawienia wszystkich ludzi i królować²⁹, a wieść o tym niesiona ma być aż

²⁹ Por. Mt 2,2; 21,5; 27,11.37; Mk 15,2.9.18.26.32; Łk 19,38; 23,2.3.37.38; J 18,33.37; 19,3.14.15.19.21.

po krańce ziemi (por. Dz 1,8), utożsamienie izajaszowego „Zwiastuna Dobrej Nowiny” nie sprawiło żadnej trudności. To ci, którzy głoszą, że w Jezusie Chrystusie, to zbawienie proklamowane przez Deutero-Izajasza, uzyskało najpełniejsze i najbardziej uniwersalistyczne wypełnienie.

Summary

The message of Is 52,7-10 is determined by declaration made in v. 7bB: „your God has begun his reign”. This statement introduces reality which may be recognised and realized through peace, good and salvation, gifts offered to God’s chosen people (v. 7bA). The reason why it is possible and actually happens is because God comforts and redeems His people (v.9). The new kingship is so splendourous that even the ends of the earth can witness „salvation of our Lord” (v. 10b). Contents of this God Tidings is similar to what christians call Gospel of Jesus Christ (Rom 10,15). In this article the theological closeness between Is 52,7-10 and the proclamation of Jesus Christ is strongly emphasised.

Ks. Janusz Lemański
ul. Ks. Kard. Stefana Wyszyńskiego 25
75-950 Koszalin

JANUSZ LEMAŃSKI, ur.1966, studia na Biblicum 1993-1997 zakończone licencjatem, w 1999 doktorat na podstawie pracy: *Le tradizioni sull’arca e il contesto storico-teologico del trasferimento dell’arca a Gerusalemme (2 Sam 6)*. Najważniejsze publikacje: *Izajasz wieszczem Chrystusa* ZN KUL 44/2001, s. 27-45; *Refleksja historyczno-egzegetyczna nad tekstem 2 Sm 5,6-8*, *Collectanea Theologica* 3/2001; *Mojżesz i Nehusztan (Lb 21,4-9; 2 Krl 18,4): próba analizy historii jednej tradycji*, *Collectanea Theologica* 4/2001; *Izrael jako krzew winny oraz winnica Jahwe w tekstach Starego Testamentu*, w: W. Chrostowski (red). *Duch i Oblubienica mówią: przyjdź*, Warszawa 2001.