

# Arnold Zawadzki

---

## Dawidowe świadectwo o Bożym przebaczeniu w Iz 55,3-5 na tle wewnętrznych rozterek judejskich wygnańców (lata 550-539 przed Chr.)

---

Verbum Vitae 27, 95-117

---

2015

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**DAWIDOWE ŚWIADECTWO O BOŻYM  
PRZEBACZENIU W IZ 55,3-5  
NA TLE WEWNĘTRZNYCH ROZTEREK  
JUDEJSKICH WYGNAŃCÓW  
(LATA 550-539 PRZED CHR.)**

---

**David's Witness about God's Forgiveness  
in Isaiah 55:3-5 in Light of the Internal  
Quandary of the Judean Exiles (550-539 BC)**

**Abstract.** The article tries to describe the theology of David's testimony in Isaiah 55:3-5 in light of its historical background, to wit the last decade of the Babylonian exile, and in relation to the internal quandary of Judean Exiles. The study undertakes an inquiry into the question of whether the eternal covenant in Isaiah 55:3-5 is the continuation of the Sinaitic Covenant, or rather does its content go beyond the Mosaic Law, creating a totally new relationship of God with Israel. The study also draws attention to the existence of a redactional addition, which shifts the weight of the original message from a revanchist Judeo-centrism toward the irenic ethno-centrism typical of the Book of Jonah.

**Keywords:** Davidic testimony, witness, David, eternal covenant, Deutero-Isaiah, nations, Messianic Wisdom.

**Słowa kluczowe:** Dawidowe świadectwo, świadek, Dawid, wieczne przymierze, Deuteroizajasz, narody, mesjańska Mądrość

Perykopa Iz 55,3-5 jest zwieńczeniem Księgi Deuteroizajasza (Iz 40-55) i stanowi sugestywną zapowiedź

wiecznego przymierza, które otworzy nowy rozdział w relacji Boga z Izraelem. Czy owa relacja wykroczy poza ramy przymierza synajskiego i Mojżeszowego prawa, wprowadzając zupełnie nową rzeczywistość teologiczną? Czy też będzie kontynuacją starego przymierza w zmienionej sytuacji społeczno-politycznej? I w jaki sposób to się dokona? Na te i inne pytania stara się odpowiedzieć niniejszy artykuł.

## 1. KONTEKST HISTORYCZNY

Kiedy w roku 562 przed Chr. po czterdziestu trzech latach długiego panowania umarł król Nabuchodonozor II, Babilonia natychmiast weszła w okres dekadencji. Rozsadzana wewnętrznymi sporami, zaczęła tracić na znaczeniu. Jej miejsce od roku 550 przed Chr., równie szybko zaczęła zajmować młoda i ambitna dynastia perska, która pod rządami Cyrusa II, przy stosunkowo niewielkim nakładzie sił i środków militarnych, powiększała swoje zdobycze. Cyrus poszerzał granice państwa i w trzech ruchach dołączył do niego: 1. państwo Medów (550); 2. Lidę i Cylicję (547); 3. rozległe terytoria aż do doliny Indusu (545-540). Zwieńczeniem tej błyskawicznej ekspansji terytorialnej było zdobycie Babilonii w 539 roku przed Chr., wraz z podległymi jej ziemiami syro-palestyńskimi. Sławie Cyrusa, niezwyciężonego zdobywcy, towarzyszyły pogłoski o jego wielkoduszności i umiarkowaniu: pobici królowie byli ułaskawiani, zdobyte miasta oszczędzane od zagłady, lokalne sanktuaria i bóstwa otaczane królewską opieką. Cyrus nie zamierzał burzyć klimatu ogólnego pokoju, jaki panował pod rządami Babilończyków. Wykorzystał go i wprzągnął do swojej polityki, czyniąc zeń orężę równie skuteczne jak dwieście lat wcześniej okrutne oddziały Asyryjczyków<sup>1</sup>.

Nagła zmiana na scenie polityki międzynarodowej oddziaływała bezpośrednio na znajdujących się w Babi-

---

<sup>1</sup> Soggin, *Storia d'Israele*, 335-340; Grabbe, *The Persian and Greek Periods*, 73-94.

lonii Żydów, którzy podczas pierwszej i drugiej deportacji, w latach 598-587 przed Chr., zamieszkali w regionie miasta Nippur, wzdłuż rzeki Kebar, na dość wąskim obszarze, obejmującym około 100 km<sup>2</sup>. Okoliczne miejscowości były położone jedna obok drugiej: Tell-Abib, Tel-Melach, Tel-Charsza, Kerub, Addan, Immer i Kasifia (Ez 3,1; Ezd 2,59; 8,17; Ne 7,61)<sup>2</sup>. Geograficzna koncentracja wygnańców sprzyjała zachowaniu ich tożsamości narodowej i religijnej, pielęgnowaniu rodzinnych tradycji i pamięci przodków<sup>3</sup>. Jednak lokalizacja nie była jedynym czynnikiem spajającym judejskich wygnańców.

Pośród nich uaktywniła się anonimowa grupa proroka, nazywana dziś umownie Deuteroizajaszem<sup>4</sup>. Jej działalność zbiegła się w czasie ze zwycięskim pochodem Cyrusa. Wywodziła swe pochodzenie prawdopodobnie spośród kantorów i proroków świątynnych z Jerozolimy<sup>5</sup>, a jej przesłanie, utrwalone w Iz 40–55, uderzało w nuty nacjonalistyczne i łączyło język psalmów z tradycyjnym językiem prorockim, w którym do dziś wybrzmiewają najważniejsze tematy znane ze ST: stworzenie świata (Iz 40,22b.26.28; 45,6-11), stworzenie człowieka (Iz 43,1; 42,5; 45,12-13; 49,5), prehistoria biblijna (Iz 51,9-10; 54,9), historia patriarchów (Iz 41,8-10; 43,27; 51,1-2), historia Exodusu (Iz 43,16-17; 51,10; 52,12), teologia królewska Dawida (Iz 55,3-5) i teologia świątyni i Syjonu (Iz 40,2.9-11; 41,27; 44,26.28; 45,13; 46,13; 49,14-18; 51,14.16; 52,7-9). Przepowiadanie tej grupy nie tylko było elementem scalającym wygnańców, przypominając im sta-

---

<sup>2</sup> Liverani, *Oltre la Bibbia*, 238 („I deportati babilonesi,..., erano concentrati nella Babilonia in senso stretto... nella zona di Nippur, lungo il canale Kebar... Erano stanziati soprattutto in cittadine o villaggi abbandonati”).

<sup>3</sup> Bickermann, „The Babylonian Captivity”, 344-346.

<sup>4</sup> Michel („Das Rätsel Deuterojesaja”, 115-132) widzi w Deuteroizajaszu raczej szkołę prorocką, niż indywidualną postać jednego proroka. Jest to pierwsza tego typu hipoteza.

<sup>5</sup> Westermann, *Isaia*, 17 („è... del tutto possibile che il Deuteroisaia si trovasse in rapporto con i cantori del tempio, ai quali spettava specialmente la cura della tradizione dei salmi”).

rożytną tradycję, ale również pogłębieniem i aktualizującą refleksją nad własnym losem i tradycją. Wprowadzała bowiem korektę w rozumienie przymierza synajskiego i otwierając mesjańską wizję przyszłości związaną z postacią sługi Jahwe i nowego Dawida. Konkretnie była to odpowiedź na wewnętrzną frustrację wygnańców i ich religijne rozterki.

Fragmentem skupiającym w sobie istotę owego przesłania jest perykopa Iz 55,1-7, w którym centralną pozycję pełnią ww. 3-5. Jednak tym razem Deuteroizajasz nie kreśli przed Judejczykami wizji triumfalnego pochodu przez pustynię, gdy powrócą na Syjon pod wodzą Jahwe, ich jedyne Boga dzierżącego berło władzy (Iz 40,9-11; 52,7-12), ale zapowiada innego rodzaju przełom.

## 2. TŁUMACZENIE Iz 55,3-5

Analiza egzegetyczna<sup>6</sup> pozwala na zaproponowanie nowego tłumaczenia interesującej nas perykopy, co z kolei rzutuje na jej wewnętrzną strukturę i przesłanie. Ponadto pozwala na zrozumienie różnic, jakie istnieją między perykopą oryginalną i jej redakcyjnym dodatkiem.

<sup>3</sup> „Nakłońcie swe ucho i tylko Mnie słuchajcie uważnie: Ocaliliście swe życie, bo chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze. Zaiste moja przeogromna miłość okazana niegdyś Dawidowi jest niewyczerpana.

<sup>4</sup> Oto teraz ustanawiam go świadkiem dla narodów jako ich naczelnego prawodawcę.

<sup>5</sup> I kiedy będziesz nawoływał narody, których nie znasz, narody, które (też) cię nie znają, pospieszą do ciebie przez wzgląd na Świętego Izraela, który cię wywyższył.”

---

<sup>6</sup> Ze względu na techniczny i obszerny zakres egzegezy, wykraczający poza ograniczoną objętość niniejszego artykułu, umotywowanie niektórych oryginalnych wniosków, dotyczących tłumaczenia oraz redakcji omawianego tekstu (zob. paragraf 5.) ukaże się w najbliższym czasie w formie odrębnego artykułu w kwartalniku *Collectanea Theologica*.

### 3. STRUKTURA W KONTEKŚCIE PERYKOPY Iz 55,1-7 I JEJ RETORYCZNA WYMOWA

Struktura retoryczna omawianego fragmentu, która musi uwzględnić całą perykopę Iz 55,1-7<sup>7</sup>, przedstawia się następująco:

- A. WEZWANIE BOGA (do Izraela): ...Nakłońcie swe ucho i tylko mnie uważnie słuchajcie (w. 1-3a)<sup>8</sup>
- B. MOTYWUJĄCA ZACHĘTA: Ocaliliście swe życie/ przeogromna jest miłość Boga do Dawida (w. 3baε)
- C. CEL: zawarcie wiecznego przymierza z Izraelem (w. 3bβ)
- D. POWOŁANIE: Izrael – Boży prawodawca narodów (w. 4b)
- D'. POWOŁANIE: Izrael – Boży świadek i mesjańska Mądrość wśród narodów (ww. 4a.5)
- A'. WEZWANIE IZRAELA (do narodów): Szukajcie Jahwe ... zzywajcie Go... (w. 6aα.6bα.)<sup>9</sup>
- B'. MOTYWUJĄCA ZACHĘTA: Jahwe pozwala się znaleźć i jest blisko (w. 6aβ.6bβ)
- C'. CEL: nawrócenie i przebaczenie dla narodów (w. 7)

Dwa bloki (A-C) i (A'-C') stoją naprzeciw siebie w pozycji inkluzyjnej i centralnie wyogniskowują powołanie Izraela w stosunku do narodów (D-D'). To powołanie jest ukazane w dwóch aspektach: legislacyjnym i mądrościowym.

---

<sup>7</sup> Od w. 8 Bóg ponownie wchodzi na scenę i w ww. 8-11 kontynuuje swą mowę przerwana w w. 4.

<sup>8</sup> Inaczej Baltzer, *Deutero-Isaiah*, 468, który widzi w ww. 1-3a wezwanie ze strony Syjonu/Jerozolimy.

<sup>9</sup> Watts (*Isaiah*, 818) widzi tu mowę skierowaną do perskiego króla Dariusza i przesuwa datację całego fragmentu na V w. przed Chr.

Ponadto, oba bloki mają odpowiednio dwie pary protagonistów: Bóg – Izrael (A-C) i Izrael – narody (A'-C'), co dodatkowo wzmacnia ich pozycję inkluzywną, ale jednocześnie tworzy retoryczne napięcie. Na skrzyżowaniu obu bloków rodzi się bowiem pytanie, w jakiej relacji do siebie stoją związek Boga z Izraelem i związek Izraela z narodami? Co łączy te dwa związki? Centralna pozycja, w której znajduje się Izrael (D-D'), zdaje się podpowiadać, że pełni on rolę pośrednika między Bogiem i narodami. Jego powołanie w kontekście wiecznego przymierza jest w całości ukierunkowane na urzeczywistnienie głównego celu, jakim jest przebaczenie narodom (w. 7).

Dynamika retoryczna perykopy ukazuje również pewną ciekawą zmianę w teologicznej koncepcji przymierza. O ile przymierze było bilateralną relacją Boga z Izraelem i istotą Bożego wybraństwa na tle innych narodów, o tyle tutaj owa wyjątkowa relacja – owszem – zachowuje swoją ważność, ale przestaje być celem samym w sobie. Celem staje się pozytywna odpowiedź, jakiej Izrael udzieli Bogu, żeby otworzyć narodom drogę do przebaczenia i w dalszej perspektywie – choć nie zostaje to powiedziane *explicite* – włączyć je w dynamikę wiecznego przymierza. Jeśli Izrael wiernie wypełni swe powołanie, pomoże w realizacji Bożego planu zbawienia.

Motywująca zachęta w obu blokach (B-B') pełni rolę przynaglenia, w przypadku Izraela, do wejścia w dynamikę nowego przymierza, w przypadku narodów, do nawrócenia.

Warto też zauważyć, że jeżeli ww. 4a.5-7 są redakcyjnym dodatkiem, zostają włączone klinem w oryginalną perykopę Iz 55,1-3.4b.8-11 (cezura redakcyjna przechodziłaby między D i D'). I rzeczywiście mowa Boga, przerwana w w. 4 znajduje swą kontynuację w ww. 8-11 (zob. 1 os. 1. poj.). Z tej perspektywy w ww. 8-11 Bóg ukazałby powód, dla którego w kontekście wiecznego przymierza powołał Dawida-Izraela do zupełnie nowej misji na rzecz narodów.

#### 4. PRZESŁANIE IZ 55,3-5 JAKO ODPOWIEDŹ NA WEWNĘTRZNE ROZTERKI WYGNAŃCÓW

Bóg niczym uosobiona Mądrość stoi przy bramie miasta i wzywa zafrasowanych codziennością bytu wygnańców, aby oderwali się od spraw przyziemnych i spojrzeli na sytuację z perspektywy Boga, z wysokości Jego Boskiej transcendencji. Chce im przekazać dobrą nowinę, „ewangelię” o ocaleniu z opresji i o ich namaszczeniu na świadków i prawodawców narodów. Ich życie nie było, więc, życiem przypadkowym. Ich trwanie na obczyźnie nie było mimowolnym zejściem na kompromis z otaczającą rzeczywistością. Było darem Boga, znakiem Jego nieprzerwanej miłości i podstawą do nawiązania nowej relacji, która będzie trwała wieczna<sup>10</sup>.

##### 4.1. Wewnętrzne rozterki wygnańców

To optymistyczne przesłanie wychodzi naprzeciw frustracji, która zagościła w sercach wygnańców i odcisnęła swe piętno w ich psychice (a) i w religijnym nastawieniu do Jahwe (b).

(a) Z jednej strony, tęsknota za Jerozolimą zaczęła słabnąć do tego stopnia, że musieli sztucznie ją podtrzymywać przekleństwami skierowanymi przeciw sobie (Ps 137,1-6: „Jeruzalem, jeśli zapomnę o tobie, niech uschnie moja prawica! Niech język mi przyschnie do podniebienia...”). Z drugiej strony, świadomość niemocy wobec zaistniałej sytuacji politycznej budziła w nich pragnienie zemsty i rewanżu nie tylko na Babilończykach, ale również na Edomie, bratnim narodzie, który wzbogacił się na ich krzywdzie i bezdusznie wykorzystał moment, gdy – idąc na wygnanie – musieli zostawić swoje domostwa (Ps 137,7-9: „Przypomnij, Panie, synom Edomu dzień Jeruzalem, kiedy oni mówili: Burzcie, burzcie – aż do samych fundamentów! Cóż Babilonu, niszczycielko, szczęśliwy,

---

<sup>10</sup> von Rad, *Teologia*, II, 281-284; Blenkinsopp, “A Jewish Sect”, 5-20; Tadmor, “The Babylonian Exile”, 168.



kto ci odpłaci za zło, jakie nam wyrządziła!”). Tę frustrację pogłębiały roszczenia ziomków, którzy pozostali w ojczyźnie i zaczęli podważać ich prawo własności do zostawionych w Judzie majątków (Ez 11,15; 33,24). Sami wygnańcy, wywodzący swe pochodzenie ze starej arystokracji judzkiej, nadal czuli paraliżujący ciężar odpowiedzialności za katastrofę narodową z 587 roku (Ez 33,10). Z kolei potomkowie przeciwników politycznych ich ojców i dziadów nie dawali im o tym zapomnieć i nadal wystawiali rachunek krzywd i niesprawiedliwości (Ez 18,2.19). Ta frustracja musiała szybko narastać, skoro już Ezechiel i jego uczniowie rozwinęli szeroko zakrojoną „akcję duszpasterską”, żeby ocalić w wygnańcach poczucie własnej godności, przepowiadając restytucję utraconych praw własności i przywilejów pierwszeństwa (Ez 11,16-21). Również problem odpowiedzialności zbiorowej za grzechy ojców odbił się szerokim echem w przepowiadaniu Ezechiela (Ez 18).

(b) Z upływem czasu im bardziej płonne stawały się nadzieje na rychły powrót do ojczyzny, tym bardziej dawały znać o sobie rozterki natury religijnej. W odczuciu wygnańców Jahwe przez okres jednego pokolenia przestał interesować się ich losem. Nie uznawał ich prawa do życia (Iz 40,27) i ich opuścił (Iz 50,1). Kiedy więc Judejczycy widzieli babilońskie bóstwa niesione triumfalnie w okazałych procesjach (Iz 46,1-2), kiedy patrzyli na ich wizerunki pośród wiwatującego tłumu, zdawało się, że Jahwe brakuje woli i siły do ukazania swej władzy nad światem i do wybawienia swój naród z niewoli (Iz 50,2). Wydawało się, że jest Bogiem słabym. I choć w życiu prywatnym wygnańcy nadal czuli Jego obecność, to w życiu politycznym Jahwe wydawał się wycofany do tego stopnia, że niczego dobrego nie mogli się już po Nim spodziewać<sup>11</sup>. Wielu spośród wygnańców musiało dojść do przekonania, że należy porzucić dawne nadzieje i zająć się sobą:

---

<sup>11</sup> O rozczarowaniu i lamentacjach tamtego okresu w kontekście 2 Sm 7,8-16; 1 Krl 8,23-26; 2 Sm 23,5; Ps 89 zob. Westermann, *Isaia*, 341.

rodzinnym szczęściem, pomnażaniem majątku i robieniem kariery w strukturze społecznej, administracyjnej i wojskowej państwa babilońskiego. A takie możliwości stały przecież otworem.

W tak nakreślonej pokrótce sytuacji przesłanie Deuteroizajasza, w tym interesująca nas perykopa Iz 55,3-5, musiały być odebrane jako pozytywny przełom, elektryzujący wstrząs w psychice wygnańców<sup>12</sup>.

#### **4.2. Dawidowa monarchia w Iz 55,3-5 jako przeciwwaga dla mesjańskiej roli Cyrusa**

Jedyna wzmianka o Dawidzie, jaka pojawia się w księdze Deuteroizajasza (Iz 40-55), jest nawiązaniem do teologii monarchii przedwygnaniowej i stanowi pożądaną korektę i cenną przeciwwagę dla zbyt śmiałej wizji teologicznej, która na fali wzmożonego entuzjazmu i rozbudzonych nadziei wokół osoby Cyrusa, prowadziła do paradoksalnych i szokujących wniosków: Cyrus, poganin, nieznający Jahwe, zostaje ogłoszony mesjaszem (Iz 44,28; 45,1.4-5.13; 48,15; zob. też 41,2.25; 46,11). I choć początkowo ta teologiczna interpretacja historycznych wydarzeń, jakie miały miejsce w latach 550-539, była zrozumiała i skuteczna, żeby wyrwać wygnańców z uśpienia, bardzo szybko spotkała się z wrogością nie tylko ich samych, ale również napotkała opór w samym środowisku prorockim, z którego wyszła. Czyż Jahwe mógł powołać z dalekiej Persji obcego władcę, króla, który Go nie znał (Iz 45,5), aby zainaugurował mesjańską erę powszechnego zbawienia? Takie przesłanie brzmiało niewiarygodnie. Było paradoksalne i, co więcej, nie znajdowało potwierdzenia w oficjalnej tradycji teologicznej. Owszem, cudzoziemcy mogli być w ręku Boga narzędziem kary (Iz 10,5-12; Jer 27,6), ale namaszczenie na mesjasza obcego króla wykraczało poza religijną wyobraźnię Żydów, bo nie znajdowało

---

<sup>12</sup> Szersza panorama tamtego okresu – zob. Liverani, *Oltre la Bibbia*, 223-234.

potwierdzenia we wcześniejszej tradycji. A przecież zgodnie z nią tylko potomek Dawida mógł pełnić tę funkcję.

Wydaje się, że przesłanie Deuteroizajasza przynajmniej w pierwszym okresie działalności tej grupy prorockiej musiało jawić się jako teologicznie niepoprawne, gorszące, a nawet bluźniercze. Z łatwością możemy sobie wyobrazić negatywną i ostrą reakcję ze strony kręgów żydowskich tradycjonalistów i nacjonalistów, z których wywodzili się też prorocy stojący za Deuteroizajaszem. W obliczu takiej reakcji musieli na nowo przemyśleć przesłanki swego proroctwa i dostosować je do przedwygnaniowej teologii jahwistycznej, żeby mogła się bronić i była wiarygodna w uszach odbiorców.

Cyrusowe mesjaństwo zostało więc włączone w ramy szerszej teologii apologetycznej, która doprowadziła wiarę we wszechmoc Boga do ekstremalnych wniosków (Bóg stwarza nie tylko światło, ale i ciemność; Bóg nie tylko daje zbawienie, ale i zsyła nieszczęście – Iz 45,7 wbrew Rdz 1,2) i ukazała, że choć Jahwe konsekwentnie realizuje to, co zapowiedział, to jednak zbawienie, jakiego dokonuje, niesie z sobą potężny ładunek nowości i zaskoczenia (Iz 42,9; 43,18-19; 48,6b-8). Innym ważnym elementem tej apologii jest afirmacja absolutnego monoteizmu. Ta kwestia często jest poruszana podczas fikcyjnych procesów, które Bóg odbywa z narodami lub z ich bóstwami w swej niebiańskiej siedzibie (Iz 41,1-5.21-29; 43,8-13; 44,6-8; 45,20-25). W tym apologetycznym kontekście należy też umiejscowić odniesienie do monarchii Dawidowej<sup>13</sup> i do roli, jaką Deuteroizajasz w Iz 55,3-5 wyznaczył Izraelowi względem narodów.

#### **4.3. Mesjaństwo Dawida w Iz 55,3-5 na tle wcześniejszej tradycji biblijnej**

Na tle wcześniejszej tradycji biblijnej mesjaństwo Dawida w Iz 55,3-5 zostaje zobrazowane za pomocą starych

---

<sup>13</sup> Na temat teologii monarchii Dawidowej w historii biblijnej – zob. von Rad, *Teologia*, tom I, 352-363.

pojęć, którym nadaje się nowe znaczenie. Wpisuje się to w naszkicowany powyżej trend apologetyczny Deuteroizajasza, który pogłębiając fenomenologię Bożego działania w świecie, nieprzystającego do dawnych teologicznych kategorii i religijnych przekonań żydowskich wygnańców, bronił wiarygodności swego przesłania. Samo imię Dawida, rzeczowniki נָגִיד וּמְצִוֶה (*nāgîd ûm'šawwê* – „główny prawodawca”) opisujące jego status pośród narodów, odniesienie do treści „wiecznego przymierza”, wyrażonej w zintensyfikowanej liczbie mnogiej חַסְדֵּי (*hasdê* – „łaski”) są reminiscencjami prorocstwa Natana, rozpoznawalnymi dla każdego Żyda. Jednak w treści i strukturze perykopy (Iz 55,1-7), do której należą omawiane wersety, jak i w szerszym kontekście Księgi Deuteroizajasza (Iz 40-55), rozbrzmiewa zupełnie nowe orędzie o zbawieniu wraz z kielkującą samoświadomością Izraela co do swej roli w świecie.

Jeżeli rzeczowniki נָגִיד וּמְצִוֶה (*nāgîd ûm'šawwê* – „przywódcą i rozkazodawcą”) we wcześniejszej tradycji biblijnej były traktowane oddzielnie i miały wydźwięk polityczny<sup>14</sup>, podkreślając szeroki zakres władzy Dawida nad Izraelem (2 Sm 7,8), teraz tworzą *hendiadys* w wyjaśniającej apozycji do rzeczownika עֵד (*ēd* – „świadek”). Nie wyrażają więc istoty mesjaństwa (tą istotą jest świadectwo i nawoływanie narodów), lecz razem obrazują sposób jego konkretyzacji w nadaniu narodom prawa. Dawid jako Boży świadek tylko wtedy wypełni swą mesjańską rolę, jeśli zajmie poczesne miejsce głównego prawodawcy narodów i będzie je wzywał do nawrócenia. Ten rodzaj przywództwa nie otwiera Dawidowi drogi do jakiejś politycznej, czy królewskiej władzy nad narodami (Deute-

<sup>14</sup> Niektórzy sugerują, że נָגִיד (*nāgîd*) może być imiesłowem pasywnym od czasownika נָגַד i jako *passivum divinum* oznacza „wskazany przez Jahwe”, „wyznaczony przez Jahwe” – Alt, „The Formation of Israelite State”, 195, przyp. 5. Inni z kolei, widzą tu formę czasownikową Hifil czasownika נָגַד, która oznaczałaby „proklamację”, „głoszenie”, „bycie piewcą” i łączyłoby funkcję Dawida jako נָגִיד (*nāgîd*) z jego Psalmami, gdzie opiewał dobroć Boga i Jego łaskę – zob. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, 472, przyp. 49.

roizajasz skrupulatnie unika słowa מֶלֶךְ „król”, być może również dlatego, żeby nie tworzyć napięć z królewską władzą Persów), lecz nadaje mu status autorytetu moralnego i religijnego. Jeśli władza polityczna ucieka się do wywierania przymusu, również za pomocą środków militarnych, moralna i duchowa władza Dawida ma charakter ireniczny. Apeluje do sumienia i nawołuje do nawrócenia, przekonując jedynie siłą swego świadectwa i wiarygodności. Dlatego odpowiedź ze strony słuchaczy pozostaje kwestią ich wolnej woli i wewnętrznego przekonania.

Na tej podstawie rzeczownik מְצַוֶּה (*m<sup>e</sup>šawwê*) w Iz 55,3-5 ma swój pierwowzór w funkcji Mojżesza, Pierwszego מְצַוֶּה *par excellence*<sup>15</sup>. Dlatego nie oznacza „rozkazodawcy” w sensie polityczno-militarnym<sup>16</sup>, lecz w zgodzie z teologią Deuteroizajasza oznacza „prawodawcę”, czyli tego, który da narodom prawo („On przyniesie narodom prawo” – Iz 42,1) i rozszerzy normatywną przestrzeń przy mierza synajskiego na całą ludzkość.

Obok Mojżesza, głównego prawodawcy Izraela (w. 4), innym punktem odniesienia dla mesjańskiej roli Dawida jest uosobiona Mądrość (ww. 5-7). W uporczywym nawoływaniu (קָרָא – *qārā*: zob. w. 5) daje słyszeć głos Jahwe, Boga miłosiernego, gotowego przebaczyć wszystkim narodom ziemi ich grzech bałwochwalstwa<sup>17</sup>. W kontekście perykopy Iz 55,1-7, jak i w odniesieniu do tego, co powiedzieliśmy o znaczeniu rzeczownika מְצַוֶּה (*m<sup>e</sup>šawwê* – „prawodawca”), treścią nawoływania jest Tora, Boże prawo. Skoro głównym celem Dawidowego mesjaństwa jest nadać narodom prawo, istotą nawrócenia narodów (również Cyrusa) musi być jego przyjęcie. Tylko wtedy Bóg udzieli im swego przebaczenia („niech bezbożny nawróci się do Pana, a Ten się nad nim zmiłuje...” – w. 7).

---

<sup>15</sup> Takie rozumienie czasownika צִוָּה też w Psalmach – zob. np. Kraus, *Psalms*, 267-276.

<sup>16</sup> Tak sugeruje większość nowożytnych tłumaczeń Biblii.

<sup>17</sup> Westermann (*Isaia*, 343) odnosi motyw „nawoływania” do Ps 18,44.

Warto zauważyć, że w takim przedstawieniu Dawida dokonuje się demitologizacja biblijnego pojęcia mądrości. Dawid jest jednocześnie i mesjaszem i ucieleśnieniem Tory. Jest mesjańską Mądrością, która nabiera rysów żywej Tory pośród narodów. Demitologizacja biblijnej mądrości jest stałą cechą najmlodszych pismach ST i niewykluczone, że początek tego procesu wyznaczył właśnie Deuteroizajasz (zob. Ba 4,1: „Tą mądrością jest księga przykazań Boga i Prawo trwające na wieki...”; Syr 24,23: „Tym wszystkim [=mądrością] jest księga przymierza Boga Najwyższego, Prawo, które dał nam Mojżesz...”).

Ponadto Dawid jako mesjańska Mądrość jest personifikacją wspólnoty judejskich wygnańców, do której zostaje skierowane wezwanie i słowa zachęty<sup>18</sup>. Ta judejska wspólnota nie waha nazwać się Izraelem, dziedzicem Dawidowych obietnic (w. 5d – לַאֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל – *qēdōš yiśrā'el* – „Święty Izraela”). W postaci Dawida Deuteroizajasz widzi więc punkt konwergencji między przedwygnaniową tradycją teologiczną i nową, religijno-narodową i wspólnotową samoświadomością Izraela, która pozwala na odnalezienie się w zmienionej sytuacji i przygotowuje grunt pod trudne współżycie z narodami.

Dawid-Izrael jako mesjańska Mądrość pośród narodów świata nawołuje do przyjęcia Bożego prawa i w ten sposób daje o Bogu świadectwo. Czego to świadectwo konkretnie dotyczy? Kontekst bliższy i dalszy sugeruje, że dotyczy ono monoteizmu (a) i przebaczenia (b).

(a) W kontekście Księgi Deuteroizajasza można powiedzieć, że to świadectwo dotyczy absolutnego monoteizmu (Iz 43,9-10.12; 44,8-9) – Jahwe jest Jedynym Bogiem, jedynym Stwórcą i Zbawcą człowieka. Współgrałoby to z pojęciem Tory, która zasadza się na pierwszym przykazaniu Dekalogu: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną” (Wj 20,3.23; Pwt 5,7; 6,14; 8,19). Przyjmując Torę ludy odrzucają bałwochwalstwo i wyznają wiarę w Jahwe,

---

<sup>18</sup> O tym świadczy użycie 2 os. l. mn. r. m. w w. 3.

którego pierwszym świadkiem jest Dawid. Taka interpretacja jest jak najbardziej możliwa<sup>19</sup>.

(b) Jednak patrząc na strukturę retoryczną perykopy Iz 55,1-7 (paragraf 3.), wydaje się, że skoro ostatecznym celem mesjańskiej misji Dawida jest nawrócenie ludów i doświadczenie Bożej miłości i przebaczenia, to również jego świadectwo, żeby było wiarygodne, powinno polegać na doświadczeniu miłości Boga i dążyć do tego samego celu. Intencjonalność Dawidowego świadectwa powinna pokrywać się z intencjonalnością jego mesjanizmu. Dawid jest Tym, który „ocalił swe życie” i dostał nową szansę od Boga (Iz 55,3bc). Ale jest również Tym, który „odebrał z ręki Pana karę w dwójnasób i jego grzech został odpuszczony (הַצָּר – Iz 40,2)”. W doświadczeniu miłosierdzia Boga staje się świadkiem Jego zmiłowania i przebaczenia. I nie powinien tego przebaczenia negować nikomu, nawet Cyrusowi, jeśli ten się do Boga nawróci.

Konkludując należy stwierdzić, że świadectwo Dawida jest jednocześnie świadectwem wiary monoteistycznej, wyrażającym się w przyjęciu i przestrzeganiu Tory oraz świadectwem o sile Bożego miłosierdzia. Innymi słowy, jest to mesjańskie świadectwo o Bogu Jedynym i Miłosiernym.

## 5. REDAKCYJNY DODATEK I JEGO INTERPRETACJA

Analiza egzegetyczna wskazuje na działalność redaktora, który do oryginalnych wersetów (Iz 55,3.4b) dołączył aktualizujące rozszerzenie (Iz 55,4a.5)<sup>20</sup>. Poniższa tabelka poglądowo konfrontuje obie części (Wytłuszczenie wskazuje na główny problem redaktora):

---

<sup>19</sup> Tak uważa Baltzer (*Deutero-Isaiah*, 471). Z kolei Delitzsch (*Biblical*, II, 355-357) łączy świadectwo Dawida z Psalmami, które w tradycji biblijnej były mu przypisywane.

<sup>20</sup> Problem redakcji Iz 55 potraktowany niebywale zdawkowo przez Melugin (*The Formation*, 173-174).

Wersety oryginalne (Iz 55,3.4b)	Wersety dodane przez redaktora (Iz 55,4a.5)
<p><sup>3</sup> <i>Nakłońcie swe ucho i tylko Mnie słuchajcie uważnie: Ocaliliście swe życie, bo chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze. Zaiste moja przeogromna miłość okazana niegdyś Dawidowi jest niewyczerpana.</i></p> <p><sup>4b</sup> <i>Oto teraz ustanawiam go <b>naczelnym prawodawcą dla narodów</b> (przywódcą i rozkazodawcą dla narodów?).</i></p>	<p><sup>4a</sup> <i>Oto teraz ustanawiam (cię) <b>świadkiem dla narodów.</b></i></p> <p><sup>5</sup> <i>I kiedy <b>będziesz</b> nawoływał <b>narody</b>, których nie znasz, narody, które (też) cię nie znają, pospieszą do ciebie przez wzgląd na Świętego Izraela, który cię wywyższył.</i></p>

Uwaga redaktora skupia się na *hendiadys* נָגִיד וּמַצְוֶה (nāgîd ûmṣawwê – w. 4b), która w tradycyjnej teologii królewskiej oznaczała „przywódcę i rozkazodawcę” i miała wydźwięk nacjonalistyczny. Jednak redaktor, dodając ww. 4b.5, zinterpretował ją w kluczu świadectwa i uosobionej Mądrości, która nawołuje narody do nawrócenia i przyjęcia Bożego prawa. Wprowadzona korekta sprawia, że *hendiadys* traci swoją wiodącą pozycję w strukturze syntaktycznej wersetu i przyjmuje funkcję apozycji wyjaśniającej w stosunku do dodanej syntagmy עֵד לְאֻמִּים (ēd l’ē ummîm – „świadek dla narodów”). Tym samym akcent przesuwają się na dawanie świadectwa (w. 4) i mądrościowe pouczanie narodów (w. 5). A zatem w intencji redaktora należało unikać takiej interpretacji nowego przymierza i mesjańskiej misji Dawida, która uderzałaby w tony polityczno-nacjonalistyczne i militarne. Redaktor chce niejako powiedzieć, że postrzeganie się jako przywódcy pretendującego do tronu i do militarnej dominacji mogłoby w niedalekiej przyszłości doprowadzić do konfliktu z Persami. Z kolei niepotrzebne rozbudzanie nastro-



jów nacjonalistycznych mogło prowadzić do rewanżyzmu i chęci odegrania się za poniesione krzywdy i materialne straty, co bez wątpienia zaogniłoby niełatwą relację z krajami sąsiednimi, a nawet mogło rozbudzić konflikty na tle etnicznym z cudzoziemcami mieszkającymi w granicach Judy. W ten sposób redaktor dawał wyraz teologicznemu pacyfizmowi, który w zniszczonym kraju był jedyną możliwą drogą, prowadzącą do szybkiej odbudowy zrębów państwowości i systemu religijnego, bez uszczerbku na narodowej dumie i tradycji. Podkreślając ich doświadczenie miłosierdzia, które było najstarszą warstwą przepowiadania Deuteroizajasza, redaktor stawiał Judejczyków w roli świadka Bożego przebaczenia. Czyż jako posłańcy zmiłowania mogli w swych sercach nadal żywić urazę, bądź pragnienie zemsty?

Warto też zwrócić uwagę na to, że dodatek redakcyjny przesuwca ciężar teologii Deuteroizajasza z pozycji judeocentrycznej (pozycja prominentna: Dawid, sprzymierzeniec Boga, wódz i rozkazodawca narodów) na pozycje etnocentryczne (pozycja służebna: Dawid prawodawca nawołujący narody do nawrócenia i przyjęcia Bożego prawa).

Kim był redaktor? Mógł przynależć do nurtu prorockiego Deuteroizajasza i dodał swe mądrościowe rozszerzenie jeszcze przed końcem wygnania. Wskazuje na to dbałość o symetrię w retorycznej strukturze perykopy Iz 55,1-7 (zob. paragraf 2.), jak i teologiczna wrażliwość w wykorzystaniu konkretnych obrazów i pojęć, cechy charakterystyczne tej szkoły prorockiej. Jeśli jednak dodał swoją korektę po wygnaniu, mógł być przedstawicielem świeckiej arystokracji, przywiązanej do etyki ksiąg mądrościowych ST, otwartej na świat, cudzoziemców i inne kultury (zob. Księga Hioba, Księga Jonasza). Jednak utożsamienie Mądrości mesjańskiej z Torą było najprawdopodobniej ukłonem w kierunku deuteronomistów, którzy dbali z jednej strony o pokojowe współżycie z perską władzą i cudzoziemcami, z drugiej – o zbudowanie jak najszerszego kompromisu społecznego wokół kodeksu praw, które za aprobatą Persów miały znaleźć się w Pentateu-

chu. Ważnym czynnikiem w zdefiniowaniu pochodzenia redakcyjnego dodatku jest więc idea pacyfizmu i połączenie wątku mądrościowego z legislacyjnym, która zbliża to przesłanie do świeckich kręgów z powygnaniowej elity rządzącej, identyfikującej się bardziej z nurtem deuteronomistycznym<sup>21</sup>.

## **6. TEOLOGIA DAWIDOWEGO ŚWIADECTWA W Iz 55,3-5**

Nie jest łatwo opisać teologię świadectwa na podstawie tak krótkiego fragmentu. Można jedynie zarysować jej podstawowe cechy charakterystyczne. A są one związane z przebaczeniem, przymierzem i mesjańską Mądrością.

### **6.1. Źródło Dawidowego świadectwa**

Dawidowe świadectwo zasadza się na doświadczeniu niezmiernie miłości Jahwe (Iz 55,3c), który przebacza (Iz 40,2), wybawia z opresji (Iz 55,ba) i dochowuje wierności dawnym obietnicom. Choć w przeszłości miłość Boga została zraniona niewiernością Izraela, to jednak na horyzoncie wydarzeń rozgrywających się na scenie międzynarodowej prorok dostrzega rysującą się perspektywę nowego początku, którą odczytuje jednoznacznie jako znak Bożego przebaczenia i propozycję nowego przymierza. To przymierze, wyznaczając nową przestrzeń wspólnoty życia dla Boga i Izraela w zmienionej sytuacji historycznej, jest kontynuacją długiej historii, mającej swój początek w powołaniu Abrahama (Iz 41,8: „Ty, zaś, Izraelu, mój sługo, Jakubie, którego wybrałem sobie, potomstwo Abrahama, mego przyjaciela! Ty, którego pochwyliłem na krańcach ziemi, powołałem cię z jej najdalszych stron i rzekłem ci: «Sługą moim jesteś, wybrałem cię...»”; 51,2: „Wejrzyjcie na Abrahama, waszego ojca...bo powołałem jego jednego...”). Kamieniem milowym tej historii jest proctwo

---

<sup>21</sup> Brueggemann, „Isaiah 55”, 191-203.

Natana, w którym Jahwe oficjalnie zaakceptował monarchię izraelską i obiecał królowi Dawidowi nieprzerwane panowanie jego dynastii (2 Sm 7).

W Iz 55,3-5 Jahwe, ukazując siłę swego miłosierdzia (חֶסֶד – *hesed*: w. 3c), pragnie, żeby wygnańcy odczytali swe życie na obczyźnie i otwierającą się przed nimi świetlną przyszłość, w świetle Bożej wierności i dawnych obietnic, których są depozytariuszami i naocznymi świadkami ich wypełnienia.

## 6.2. Dawidowe świadectwo jako odpowiedź na dar nowego przymierza

Ustanowienie Izraela świadkiem dokonuje się w kontekście wiecznego przymierza (ww. 3bb.4a), które wyznacza nową kartę w historii zbawienia. Nie chodzi więc o świadectwo przypadkowe, czy mimowolne. Jest ono przez Boga zamierzone. Bóg chce, żeby jego sługa Izrael doświadczył tego samego klimatu bezpieczeństwa i zaufania, jaki charakteryzował okres patriarchów, a w szczególności chwalebny okres panowania Dawida. Innymi słowy, żeby doświadczył tej odwiecznej miłości, którą Jahwe zawsze otaczał swój naród. W ustanowieniu na świadka widzimy, więc, zaproszenie skierowane do Izraela, żeby namacalnie niejako dotknął i zasmakował<sup>22</sup> nowej jakości życia przeżywanego w bezpośredniej bliskości Boga, na jaką przymierze pozwalało. To całkowicie niezasłużone i nieoczekiwane zaproszenie jest darem, który wymaga ze strony Izraela jasnej i natychmiastowej odpowiedzi.

Odpowiedź polega na złożeniu świadectwa o miłości Boga, który przebacza i pozostaje wierny swemu słowu pomimo ludzkiego grzechu i słabości. Dawidowe świadectwo wpisuje się, więc, w wewnętrzną dynamikę przymierza synajskiego. Jeżeli w klasycznym ujęciu przymierze

---

<sup>22</sup> Nieprzypadkowo Iz 55,1-2 nawiązuje do wybornej uczty (zob. biesiadny kontekst zawarcia przymierza w Wj 24,11b) – zob. Craghan, „Księga Wyjścia”, 348-349; Kopec, *Eucharystia*, 25-26; Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, 42.

synajskie było przestrzenią, w której Bóg okazywał człowiekowi swą  $\text{חֶסֶד}$  (*hesed* „laska”, „miłość”), to człowiek w odpowiedzi na Boży dar musiał ukazać tę samą  $\text{חֶסֶד}$  (*hesed*) – jak w zwierciadle – w swym etycznym postępowaniu (cf. np. Kpł 19,2)<sup>23</sup>. Ta ogólna norma (= postulat naśladowania Bożej *hesed*) została skonkretyzowana w prawie Mojżeszowym, przede wszystkim w Dekalogu, który pomagał odwzajemnić Bożą  $\text{חֶסֶד}$  (*hesed*) w życiu etycznym. Innymi słowy, przymierze synajskie było moralnością życia, w którym odbijała się moralna świętość Boga<sup>24</sup>.

To porównanie sugeruje, że tak jak przez posłuszeństwo Dekalogowi człowiek odwzajemniał Bożą *hesed*, tak tutaj w odnowionym przymierzu w Iz 55,3-5 dokonywało się to przez złożenie świadectwa o Bożym przebaczeniu. Czy oznacza to jednak, że przymierze w Iz 55,3-5 jest jakościowo innym przymierzem? Otóż nie. Nic nie wskazuje na to, żeby owo przymierze swą treścią różniło się znacząco od przymierza synajskiego z jego Torą<sup>25</sup>. Jednak wprowadzenie pojęcia „świadectwa” może podpowiadać, że treść przymierza synajskiego nieco się poszerzyła, bądź uległa przeakcentowaniu w kierunku przebaczenia i okazania miłosierdzia grzesznikom. A zatem w odpowiedzi na dar przymierza po wygnaniu babilońskim Żydzi powinni

---

<sup>23</sup> Podobna dynamika jest w Nowym Przymierzu zawartym we krwi Chrystusa: dar Boga  $\text{חֶסֶד}/\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta/\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  staje się zadaniem  $\text{חֶסֶד}/\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta/\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  („miłujcie się nawzajem tak jak Ja was umiłowalem” – J 15,10.12), które konkretyzuje się w nowym przykazaniu („przykazanie nowe daję wam” – J 13,34). Chociaż struktura obu przymierzy jest bardzo podobna, istnieje między nimi zasadnicza różnica. W Nowym Przymierzu ową  $\text{חֶסֶד}$  jest Jezus, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek. I to On jest istotą chrześcijaństwa, a nie etyka moralnego postępowania, charakteryzująca stare przymierze.

<sup>24</sup> Nieco inną perspektywę, która łączy Ps 89 z Iz 55,3-5, przedstawia Eissfeldt („The Promises”, 196-207).

<sup>25</sup> Wydaje się, że innego zdania jest Baltzer (*Deutero-Isaiah*, 471). Z kolei Watts (*Isaiah 34-66*, 817) w słowie  $\text{בְּרִית}$  (w. 3c) widzi kontrast między wiecznym przymierzem Dawida i przymierzem Mojżesza, które oparte o posłuszeństwo Torze straciło na znaczeniu.

uzewnętrznić Bożą *hesed* nie tylko przez posłuszeństwo Torze, ale i przez wybaczenie narodom – swym ciemnościom i prześladowcom w taki sam sposób, jak im „po odebraniu z ręki Pana kary w dwójnasób” zostało przez Boga wybaczone. Doświadczwszy Bożego miłosierdzia, stają się jego piewcami i naśladowcami. Stają się świadkami.

## 6.2. Dawidowe świadectwo jako mesjańska odpowiedzialność za innych

Gotowość do przebaczenia, charakteryzująca odnowione przymierze w Iz 55,3-5, nie jest bezwarunkowa ani naiwna. Miłosierdzie nie oznacza bowiem lekceważenia zła, czy ślepego tolerowania niesprawiedliwości. Wymaga nawrócenia do Boga i uznania Go za Jedyne Stwórcę i Zbawcę człowieka. W tym celu Izrael – świadek Bożego miłosierdzia wzywa narody na drogę nawrócenia, wskazując im drogę Bożego prawa – Tory (Iz 55,5-7), której pierwszym wymogiem jest odrzucenie bałwochwalstwa i przyjęcie monoteistycznej wiary Izraela (Iz 43,9-10.12; 44,8-9): „nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną”. W tym wezwaniu narodów do nawrócenia (אָרָא – *qārā*: Iz 55,5.6-7) objawia się kolejna ważna cecha teologiczna Dawidowego świadectwa: odpowiedzialność.

Choć Izrael mógł żywić głęboką urazę za doznane krzywdy ze strony obcych narodów, to jednak zostaje przez Boga wezwany do dojrzałości w wierze, którą osiąga wznosząc się niemal na poziom Bożej transcendencji, stając przy Jahwe nie tylko jako świadek Boskiego miłosierdzia (w. 7), ale również jako głos Jego mesjańskiej Mądrości, która nawołuje innych do nawrócenia (w. 6) i przekazuje im Boże prawo (מִשְׁאֲוֵה) *mešawwê*: w. 4b). Celem owego nawoływania jest poszerzenie obszaru normatywnej świętości Tory na inne ludy, w czym wyraża się uniwersalizm tego przesłania.

Obraz Izraela jako mesjańskiej Mądrości Boga nie jest jedynie stylizacją językową. To obraz Izraela, który w kanonicznej Księdze Deuteroizajasza (Iz 40-55) rzeczywi-

ście staje się sumieniem narodów. I tak jak niegdyś takim sumieniem była dla Izraela Arka Świadcstwa ארון הַעֲדוּת – *ʾarôn hāʿēdūt*: cf. np. Wj 30,6.26.36) i kamienne Tablice Świadcstwa (לְהָחִיז לְהָעֵדוּת לְהָאֲבֹתָיִם – *luḥōt hāʿēdūt luḥōt ʿeben*: cf. np. Wj 31,18.32,15), tak teraz on – Boży świadek – pełni tę mesjańską rolę w stosunku do całego świata.

## 7. ZAKOŃCZENIE

Iz 55,3-5 ukazuje wizję wiecznego przymierza, które odnowi dawną relację z Jahwe i wyznaczy nową podstawę dla narodowo-religijnej samoświadomości Izraela w okresie powygnaniowym. Izrael zostanie ustanowiony świadkiem i prawodawcą narodów. W przedstawieniu tej teologicznej nowości Deuteroizajasz ucieka się do ciekawej stylizacji językowej i przedstawia Izrael jako mesjańską Mądrością stojącą pośród narodów i nawołującą do nawrócenia i przyjęcia Bożego prawa. Przyjęcie Bożego prawa jest bowiem warunkiem nawrócenia i otrzymania przebaczenia. W swym nawoływaniu Izrael, którego grzechy – „po odebraniu kary w dwójnasób” (Iz 40,2) – zostały odpuszczone, jest wiarygodnym świadkiem Bożego miłosierdzia. Czyż i on nie powinien teraz przebaczyć narodom, które go ciemiężyły?

## BIBLIOGRAFIA

- Alt A., „The Formation of Israelite State in Palestine”, *Essays on the Old Testament History and Religion* (London 1966) 171-237.
- Baltzer K., *Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40-55* (Hermeneia; Minneapolis, MN 2001).
- Bickermann E.J., „The Babylonian Captivity”, *The Cambridge History of Judaism. I. Introduction. The Persian Period* (red. W.D. Davies) (Cambridge 1984) 342-358.
- Blenkinsopp J., „A Jewish Sect of the Persian Period”, *CBQ* 52 (1990) 5-20.

- Brueggemann W., "Isaiah 55 and Deuteronomic Theology", *ZAW* 80 (1968) 191-203.
- Craghan F., „Księga Wyjścia”, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (red. W.R. Farmer) (Warszawa 2001) *sub voce*.
- Delitzsch F., *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah* (Grand Rapids 1954) I-II.
- Eissfeldt O., „The Promises of Grace to David in Isaiah 55,1-5”, *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg* (red. B.W. Anderson – W. Harrellson) (New York 1962) 196-207.
- Grabbe L.L., *Judaism from Cyrus to Hadrian. I. The Persian and Greek Periods* (Minneapolis, MN 1992).
- Jankowski A., *Biblijna teologia przymierza* (Kraków 1997).
- Kopeć W., *Eucharystia sakramentem braterstwa* (Papieski Wydział Teologiczny. Rozprawy Naukowe 41; Wrocław 2002).
- Kraus H.-J., *Psalms 1-59 (A Continental Commentary)*; Minneapolis, MN 1993).
- Liverani M., *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele* (Bari 2004); tłum. pol. *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela* (Biblioteka humanisty; Warszawa 2010).
- Melugin R.F., *The Formation of Isaiah 40-55* (BZAW 141; Berlin 1976).
- Michel D., „Das Rätsel Deuterojesaja”, *Theologia viatorum* 13 (1975/76) 115-132.
- Soggin J.A., *Storia d'Israele* (Brescia 2002).
- Tadmor H., "The Period of the First Temple, the Babylonian Exile and the Restoration", *A History of the Jewish People* (red. H. Ben-Sasson) (Cambridge, MA 1976) 91-182.
- von Rad G., *Teologia dell'Antico Testamento* (Brescia 1974) I-II; tłum. pol. *Teologia Starego Testamentu* (Warszawa 1986).
- Watts J.D.W., *Isaiah 34-66. Revised Edition* (WBC 25; Nashville, TN *et al.* 2005).
- Westermann C., *Isaia 40-66* (Brescia 1978).

Ks. Arnold Zawadzki  
ul. ks. I. Radziszewskiego 7  
20-039 Lublin  
zawadzki.a@icloud.com

Ks. ARNOLD ZAWADZKI, prezbiter archidiecezji łódzkiej, adiunkt Katedry Ksiąg Historycznych, Prorockich i Sapiencjalnych INB KUL, wykładowca ST i NT w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, uzyskał doktorat nauk biblijnych na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (2009). Autor monografii *Il peccato di Gabaa. Os 10,8-10.11-15 e i suoi echi in Geremia* (Studia Biblica Lublinensia 8; Lublin: Wydawnictwo KUL 2010) i wielu artykułów. W zakresie jego badań znajdują się głównie pisma Proroków Mniejszych i ich oddziaływanie w kontekście całej tradycji prorockiej.