

# Tadeusz Brzegowy

---

## Czy Izajasz zapowiadał Mesjasza?

---

Collectanea Theologica 78/3, 5-27

---

2008

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.

TADEUSZ BRZEGOWY, TARNÓW

**CZY IZAJASZ ZAPOWIADAŁ MESJASZA?**

Niewiele jest w Starym Testamencie tekstów, które wzbudzałyby tak wielkie zainteresowanie egzegetów jak Izajaszowe perykopy o Emmanuelu (Iz 7; 9; 11). Dociekania uczonych koncentrują się głównie na zasadniczym pytaniu: Kim jest Emmanuel i jego niezwykła matka? Problematyka ta nie jest też obca polskim egzegetom.

Ks. dr Wojciech Pikor podczas sympozjum *Jezus jako Syn Boży*, zorganizowanego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II<sup>1</sup>, poświęcił swój referat interpretacji tych prorocत्व, ale zaczął go dość dramatycznie: „T. Brzegowy uznaje Izajaszowe prorocत्व o Emmanuelu za miłowy słup na drodze mesjańskiej myśli Starego Testamentu(...) Opinie biblistów co do wyroczni zapowiadających przyszłego potomka królewskiego w Iz 7,1-25; 8,23b-9,6 i 11,1-9 nie są jednak zgodne. Znaczna część egzegetów wyklucza możliwość występowania oczekiwań mesjańskich u proroka żyjącego w VIII w. przed Chr. (...) Czy jest jakieś wyjście z tego swoistego impasu egzegetycznego?” (s. 9). Przykładem takiego egzegety jest np. Joachim Becker,<sup>2</sup> który utrzymuje, że dla dzisiejszej egzegezy krytycznej teksty królewskie z epoki monarchii, jak Iz 7,10-16; 8,23-9,6; 11,1-5; Mi 5,1-5, są całkowicie związane z obecnymi czasami i nie są żadną uprzedzającą wizją Chrystusa. Jeżeli próbuje się przypisać im mesjańskość, to w takim sensie, że oczekują one jakiejś przyszłej królewskiej postaci, przez którą zrealizuje się zbawienie. Ale to nie jest oczekiwanie w sensie eschatologicznym, ani nawet blisko-eschatologicznym, epoki wygnania i po niewoli, ani oczywiście nie transcendentne oczekiwanie późnożydowskiej apokaliptyki. Można by tu mówić co najwyżej o jakimś horyzoncie „protoeschatologii”. Te wypo-

<sup>1</sup> H. Drawnel (red.), *Jezus jako Syn Boży w Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej*, Lublin 2007. Sympozjum odbyło się w dn. 26-28 października 2006.

<sup>2</sup> J. Becker, *Messiaserwartung im Alten Testament*, Stuttgarter Bibelstudien 83, Stuttgart 1977, s. 32 n.

wiedzi proroka dworskiego, jakim był Izajasz, są uwarunkowane ideami bliskowschodniego sakralnego królestwa i jerozolimską ideologią monarchiczną. Przedwygnańczy mesjanizm jest sprzeczny sam w sobie, ponieważ król-zbawiciel jest obecny. Według takiego poglądu, Izajasz nie mógł mówić o osobowym eschatologicznym Mesjaszu.

Tezę o późnych narodzinach idei mesjańskiej religii Izraela przedłożył ks. Tomasz Jelonek.<sup>3</sup> Zdaniem profesora z Krakowa, osobowy mesjanizm zrodził się w II w. przed Chr. pod wpływem prześladowań i niepowodzeń powstania żydowskiego i śmierci Judy Machabeusza. W tej sytuacji esseńczycy z Qumran, przy wybitnym udziale Nauczyciela Sprawiedliwości, wypracowali ideę konkretnego Mesjasza. Ta idea zostanie przyjęta i zrealizowana przez chrześcijaństwo (s. 157).

W najnowszym komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza ks. Antoni Paciorek<sup>4</sup> komentuje cytat Izajasza 7,14 w Mt 1,23. Autor zauważa, że wypowiedź Izajasza jest dość enigmatyczna i pyta: „Kim jest owa niewiasta, która ma porodzić syna zwanego Emanuelem? Dzisiejsi egzegeci upatrują w niej żonę proroka, albo niewiastę, która znalazła się w pobliżu, albo wreszcie małżonkę króla. Wydaje się, że prorok obiecuje Achazowi jako znak narodzenie królewskiego syna (prawdopodobnie Ezechiasza)... W późniejszych czasach dopatrywano się głębszego znaczenia owej dość zwyczajnej wypowiedzi. W konsekwencji obiecany syn Iz 7,14 został odczytany jako syn Dawida, który przyniesie oczekiwane królestwo sprawiedliwości. Mateusz, dostrzegając zgodność tradycji o narodzeniu Jezusa a słowami Izajasza, poprzedził wypowiedź proroka formułą wypełnienia”.

Jaką drogę rozwojową przeszła interpretacja Izajaszowej zapowiedzi aż po jej rozumienie nowotestamentalne i teologów chrześcijaństwa, próbują ukazać dwie rozprawy Andrzeja Strusa i Wojciecha Pikora.<sup>5</sup>

Zdaniem tych egzegetów, Izajasz początkowo sam nie znał tożsamości Emmanuela i dopiero z czasem szukał jego bliższej identyfi-

<sup>3</sup> T. Jelonek, *Powstanie idei Mesjasza indywidualnego*, TarnStTeol 23/2004, s. 145-160.

<sup>4</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, Nowy Komentarz Biblijny NT I/1, Edycja św. Pawła 2005, s. 95.

<sup>5</sup> W. Pikor, *Postać Mesjasza*, w *świetle Izajaszowych prorostw*, w: H. Drawnel (red.), *Jezus jako Syn Boży w Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej*, s. 9-29; A. Strus, *Rozwój prorocstwa o Emmanuelu jako przykład hermeneutyki w Starym Testamencie*, RBL 39/1986, s. 197-211.

kacji, a ślady takich prób znajdują się w tekście (W. Pikor). Dlatego wspomniani egzegeci wyróżniają warstwy tekstu, które ukazują kolejne, podejmowane przez samego Izajasza, poszukiwania interpretacyjne postaci zapowiedzianego Emmanuela i podobne próby czynione przez różnych interpretatorów po Izajaszu. To zaś uzmysławia pluralizm znaczeń obecny w tekście, który dochodził do głosu w nowych warunkach i nowych kontekstach historycznych Izajaszowego przepowiadania i lektury jego prorocत्व, przy czym przekształcano tekst i dostosowywano go do świata podmiotu (czytającego) (A. Strus).

Nie jest naszym zamiarem dyskusja czy polemika z tymi opiniami. Nie chcemy też wykluczać ani minimalizować rozwinięć zapowiedzi zrobionych przez Izajasza czy reinterpretacji przez jego kontynuatorów. Chcemy jednak uzmysłwić, że Izajasz coś istotnego w tej materii powiedział i, zasadniczo, tę jego myśl możemy z tekstu po prostu odczytać. Naszym celem jest uspokoić wierzących słowu Bożemu, że nie ma specjalnego impasu egzegetycznego w kwestii Izajaszowych zapowiedzi mesjańskich. Wprawdzie pewne stwierdzenia mogą się wydać polemiczne z poglądami wspomnianych autorów. Tu chodzi jedynie o sprawę, nie o autorów.

Trzeba najpierw powiedzieć zdecydowanie, że nieaprioryczne założenie o nieobecności mesjanizmu w Izraelu VIII w. ma być wskazówką do lektury Izajasza, lecz uważna analiza jego wypowiedzi stworzy – lub nie – podstawy do postawienia tezy, czy jest tam oczekiwanie i zapowiedź przyszłego Mesjasza. Idea mesjańska nie narodzi się na pustyni, w jakiejś anonimowej masie wygnańców, repatriantów czy grupy eseneńczyków, lecz jest ona częścią zbawczego planu Bożego, który objawili w ramach religii izraelskiej prorocy „unoszeni Duchem Bożym – Spiritu Sancto inspirati” (2P 1,21). Izajasz nie był profesorem, który stworzył jakąś teorię, by potem mozolnie ją uściślać – może przez dziesięciolecia – na drodze niepowodzeń i historycznych wydarzeń. On z rozkazu Bożego poszedł na spotkanie z królem i powiedział: „Dlatego Pan sam da wam znak” (Iz 7,14). I powiedział tyle, ile powiedział. Nie dodał: Czy są jakieś pytania, wątpliwości? Izajasz stanowczo też uzmysłwił słuchaczom, że jego mówienie jest autorytatywne: „Jeśli nie uwierzycie, nie ostoicie się” (7,9b). Do znaku Emmanuela jeszcze powróci, ale nie po to, by przekształcać zapowiedź. Wszystko, co powie w innych strofach, było już w tym pierwszym zdaniu jak w zarodku: „Oto panna pocznie i porodzi syna i nazwie go imieniem Bóg z nami”. Micheasz nie przekształ-

cił Izajaszowej zapowiedzi, nie zrobili też tego aleksandryjscy tłumacze, którzy Izajaszowe słowo *ha'almâ* („młoda kobieta”, „panna”) oddali przez *parthēnos* („dziewica”). Siedemdziesięciu tak po prostu zrozumiało zapowiedź, tak się nasuwał jej sens z kontekstu, z Micheasza i całej historii zbawienia, od Protoewangelii poczynając. Rozwój obietnicy to nie jest wynik pracy interpretacyjnej na przemian „redaktora historyzującego” i „teologa eschatologizującego” – oczywiście po niewoli babilońskiej, jak chce O. Kaiser,<sup>6</sup> lecz to jest rozwój i dojrzenie wiary w Izraelu, w którym Mądrość Boża rozbiła swój namiot (Syr 24,8).

Na marginesie tych wysiłków wyróżniania warstw tekstu i wydzielania jakiegoś zakresu *ipsissima verba* proroka warto przypomnieć to, co napisał wytrawny egzegeta i teolog Starego Testamentu Gerhard von Rad *à propos* wyroczni zbawienia Iz 4,2-6. Została ona dodana do zapowiedzi sądu nad kobietami Jerozolimy Iz 3,16nn. Wobec uprzedniej zapowiedzi surowego sądu wydaje się ona nie na miejscu (nieautentyczna). Coś podobnego możemy też zauważyć przy zapowiedzi sądu nad Egipcjanami w 18,1-6, która kończy się wizją błogosławieństw czasu ostatecznego: wtedy Egipcjanie mają przynieść swe ofiary Bogu Izraela na górze Syjon. Nieautentyczny w. 7, choć sformułowany w stylu właściwego prorocstwa Izajasza, jest późniejszy. I znowu słowa „dumna korona pijaków Efraima” w Iz 28,1 zostają powtórzone parę linijek dalej, ale teraz zostaje im nadany nowy, zbawczy i eschatologiczny sens: sam Jahwe będzie koroną i pięknym diademem dla reszty swego ludu (w. 5). Mesjańskie prorocstwo Iz 11,1-8 zostało też później rozszerzone. Paganie przyjdą w poszukiwaniu Odrosli z korzenia Jessego, która stanie się tym razem znakiem dla nich. Krytyczna egzegeza nie ma wielkiego poważania wobec tych poszerzeń i wielu innych tym podobnych. I jak długo chodzi o sąd literacki i estetyczny, można się z nim w wielu przypadkach godzić. Różnica w formie i sile wyrazu jest w wielu miejscach niezaprzeczalna: fraza staje się rozwlekła i mniej barwna, następuje nagromadzenie wyrażań, czego owocem są nieraz niejasności. Niemniej jednak musimy zachować ostrożność w rozróżnianiu między tym, co uważamy za oryginalne, a tym, co zostało dodane przez sukcesorów, ponieważ ludzie starożytnego świata nie zwykli byli za pomocą takich rozróżnień i standardów mierzyć wartość wypowiedzi. W szcze-

<sup>6</sup> O. Kaiser, *Isaia. Traduzione e commento. Capitoli 1-12, Antico Testamento 17-18*, Brescia 1998, s. 225.

gólności musimy pamiętać, że takie oceny są całkiem bez znaczenia, gdy chodzi o teologiczną dokładność owych dodatków. Bo jak możemy określić dokładność czy błędność następnych aktualizacji starych Izajaszowych prorocत्व? Wszystko, co możemy powiedzieć, to to, że tradycja prorockiego przesłania nie była przechowywana w archiwach; pozostała żywym organizmem, mówiącym wprost do późniejszych pokoleń jak wcześniej mówiła do pokolenia proroka, i była zdolna nawet zrodzić nowe prorocत्व.<sup>7</sup>

Powiedzmy jeszcze raz z naciskiem, że dojrzewanie obietnicy mesjańskiej to jest rozwój wiary ludu Izraela, która trzymała się obietnicy danej Abrahamowi, również w czasach zagrożeń, wygnania i niewoli, kiedy to zamiast zgasnąć, nadzieja umacnia się, oczyszcza i pogłębia.<sup>8</sup> Tak też się dokonywała nieustanna releksja tekstu, czyniona w tym samym Duchu, w jakim przemawiał prorok. Problemy interpretacyjne przyszły z pokoleniami, nie wyłączając naszego, które „nie znają i nie rozumieją”, które „mają oczy, ale nie widzą, mają uszy, ale nie słyszą” (Iz 6,10), przez kogo Bóg wypełnia swoje zamierzenia.<sup>9</sup> W scenie powołania Bóg pokazał Izajaszowi wyrażenie, aż do bólu, że jego słuchacze nie będą podatni na prorockie słowa. Jest tam powiedziane, że ich uszy będą służyć, oczy będą patrzeć, ale nic z tego, bo ich serce pozostanie zatwardziałe (Iz 6,9n.). Żeby więc dotrzeć do przesłania proroka, trzeba bardziej serca, wiary, aniżeli tych skomplikowanych metod hermeneutycznych, psychologicznych, socjologicznych. Można tu przytoczyć to, co Joseph Ratzinger/Benedykt XVI pisze o psychologicznych rekonstrukcjach Jezusa. Mimo pozorów erudycji nie pomagają one do autentycznej interpretacji tekstu. „Teksty nie pozwalają nam zajrzeć do wnętrza Jezusa – Jezus stoi ponad naszymi psychologiami”.<sup>10</sup>

Może nie będzie wielkim błędem, jeżeli powiemy, że z Izajaszem jest podobnie. On nie odkrywał przed słuchaczami swojej psychologii. I dlatego nie należy stawiać pytania, czy znał on tożsamość Emanuela. Mamy czytać to, co on powiedział i napisał. Po latach mówienia do zatwardziałych serc Izajasz usunął się na ubocze ze swoimi najbliższymi. Tam spisał swoje prorocत्व i powiedział: „Troskliwie zachowuję świadectwo, pieczętuję pouczenie wobec moich ucz-

<sup>7</sup> G. von Rad, *The Message of the Prophets*, New York 1965, s. 138.

<sup>8</sup> A. Gelin, *Le idee dominanti del Vecchio Testamento*, Modena 1970<sup>3</sup>, s. 61.

<sup>9</sup> J. Watts, *Isaiah I – 33*, Word Bible Commentary 24, Waco, Texas 1985, s. 176.

<sup>10</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, s. 34.

niów” (Iz 8,16). Izajasz nie nazwał tego, co napisał, traktatem ani dziełem, lecz nazwał „świadcstwem” i „torą” i jeszcze przyłożył na tym pieczęć. Oba określenia mają znaczenie prawne, etyczne i religijne, oba zobowiązują do zajęcia odpowiedniej postawy. Wydawcy prorocstwa określili je w tytule nie jako księgę, lecz jako wizję dotyczącą Judy i Jerozolimy (Iz 1,1). W interpretacji takiego materiału egzegeta musi się odwołać nie tylko do logiki czy metody historii form, ale i do intuicji.<sup>11</sup>

Choć postać Emmanuela została naszkicowana w prorocztwach Izajasza plastycznie i z rozmachem, to jednak zapowiedź pozostaje zagadkowa. Warto zauważyć, że Izajasz nie użył w swych zapowiedziach ani razu tytułu „mesjasz” (*mašjajah*), dopiero w DtIz 45,1 pojawia się on w odniesieniu do króla pogańskiego Cyrusa. Nie scharakteryzował też swoich wypowiedzi jako „wyrocznia” (*debar Jahwe*), ani nie użył formuły wskazującej na czasy eschatologiczne „w owym dniu” (*bajjôm hāhû*’).

Kreśląc obraz Emmanuela, prorok sięgnął, być może, po pewne obrazy do mitologii (złoty wiek), do historii i współczesności Izraela. Portret bohatera zbudował z pojęć zapożyczonych od pisarzy dworskich, dla których ideałem był Salomon w swej mądrości i roztropności, z tradycji prorockiej czy sędziowskiej, w której charyzmatyk działał mocą Ducha Jahwe. Ale przede wszystkim Izajasz czerpie z teologii jerozolimskiej, której rdzeń stanowiła uroczysta obietnica dana dynastii Dawidowej (2 Sm 7,12-16), dla której to obietnicy Izajasz znajduje gwarancję w „zazdrosnej miłości Jahwe Sabaot”, króla Syjonu (Iz 9,6).

Prorocstwo, jak to widzimy z Księgi Izajasza i całej Biblii, miało swoje dalsze życie (*Nachleben*). Kilka razy powracał do niego Izajasz, podejmowali je następnie Micheasz, Jeremiasz i Ezechiel, wspólnoty żydowskie z Aleksandrii (LXX) i Qumran na przestrzeni III-I w. przed Chr. Wreszcie Nowy Testament wskazał definitywnie na jego spełnienie w osobie Jezusa Chrystusa. Z drugiej strony krytyczna egzegeza zwraca uwagę na ścisły związek Emmanuela z konkretną sytuacją historyczną narodu izraelskiego, a w szczególności dynastii Dawidowej. Dlatego też od najdawniejszych czasów zapowiedzi te były przedmiotem dwóch interpretacji: historycznej i mejsjańskiej.

<sup>11</sup> N.K. Gottwald, *Immanuel and the Prophet's Son*, VT 8/1958, s. 36.

## Interpretacje historyczne

Emmanuel – Ezechiasz, syn Achaza

Liczni egzegeci sprowadzają wypowiedź Izajasza do wymiarów historycznych, gdyż, ich zdaniem, jest ona zakotwiczona w wydarzeniach i sytuacji narodu judzkiego i dynastii Dawidowej, i zapowiadany znak musi być związany z wojną syro-efraimską (734-732). Ich zdaniem, kobietą (*'almâ*), o której mówił Izajasz, jest żona Achaza Abi lub Abija, córka Zachariasza (2 Krl 18,2; 2 Krn 29,1), a Emmanuel pierworodny syn Achaza, Ezechiasz. Nie wprost ta interpretacja może być uznana za mesjańską, ponieważ narodziny królewskiego potomka przedłużają i zapewniają istnienie wybranej dynastii Dawidowej, na której końcu pojawia się Mesjasz, w którym obietnica w pełni się realizuje.<sup>12</sup> Taką interpretację przyjmują: Görg, Lindblom, Watts, Wildberger, z katolików Jakubiec, Jensen, Scharbert, Schedl, Steinmann, Vogt i inni.<sup>13</sup>

Podkreślają oni, że narodzenie Emmanuela ma być „znakiem” dla niewiernego Achaza i musi się wiązać z końcem wojny syro-efraimskiej. Zarówno Achaz, jak i naród, powątpiewają w spełnienie się obietnic danych dynastii Dawidowej, kiedy sprzymierzeni najeźdźcy chcą wprowadzić na tron na Syjonie niejakiego syna Tabeela. W tym skrajnym zagrożeniu Achaz nawet składa na ofiarę własnego syna w dolinie Gehenna (2 Krl 16,3). Ale oto w domu królewskim *ha 'almâ*, czyli młoda królowa, jest w stanie błogosławionym. Rodzajnik przed określeniem *'almâ* pozwala przypuszczać, że owa kobieta jest obecna i można było na nią wskazać. Dziecko, które nosi w łonie, to najprawdopodobniej następca tronu Ezechiasz. Prorok chce powiedzieć: „Niechaj Achaz się nie boi, że narodziny dziecka wypadają w okropnym czasie oblężenia albo w ogóle w czasie upadku, kiedy to nieprzyjacielem mogą unicestwić dziecko i jego rodzinę. Obietnica skierowana do Dawida w 2 Sm 7, którą nieprzyjacielem Izraela próbują obalić, pozostaje w mocy. Imię Emmanuel (Bóg z nami) oznacza, że Bóg wciąż jest z dynastią i ludem judzkim”.<sup>14</sup> Poczęty i wkrótce narodzony syn

<sup>12</sup> R. Kilian, *Jesaja 1–12*, Neue Echter Bibel, Würzburg 1986, s. 60.

<sup>13</sup> W. Berg, *Die Identität der „junger Frau” in Jes. 7,14,16*, BN 13 /1980, s. 7-13.

<sup>14</sup> J. Scharbert, „Gesicht”, „Wort” und „Traum” als Offenbarungsmittel im Alten Testament, w: J. Chmiel, T. Matras (red.), *Studium Scripturae anima theologiae. Księga Pamiątkowa ku czci Ks. Prof. S. Grzybka*, Kraków 1990, s. 274.



królewski będzie znakiem, że wbrew wszelkim usiłowaniom nieprzyjaciół i małoduszności króla oraz narodu, Jahwe dalej będzie przeprowadzał swój zbawczy plan i to przez dynastię Dawidową. Egzegeci zwracają nadto uwagę, że na Ezechiasza wskazuje szerszy kontekst księgi, zwłaszcza rozdziały 36–39, gdzie Izajasz pozostaje w bardzo bliskich związkach z królem Ezechiaszem.<sup>15</sup>

Musimy jednak zwrócić uwagę na ogromne trudności, jakie napotyka ta interpretacja. Jest mało prawdopodobne, by Izajasz przez składaną zapowiedź chciał zapewnić o trwałości dynastii Achaza, albowiem w w. 9b dalsze trwanie tej dynastii jest uzależnione od jego wiary („Jeśli nie uwierzycie, nie ostoicie się”). Ale Achaz nie okazuje wymaganej wiary i zamiast zdać się na Boga przymierza, woli zaufać potędze Tiglat-Pilesera, króla Asyrii. Dalej nie jest konieczne, by znak obiecany w w. 14 miał taką samą rolę do spełnienia jak znak zaoferowany przez Boga w w. 11, a mianowicie potwierdzić Achazowi Bożą obietnicę pomocy. Albowiem między znakiem zaoferowanym a ogłaszanym obecnie stoi odmowa Achaza. Powstaje jeszcze inna trudność: skoro w w. 13 Jahwe jest Bogiem proroka, a nie Achaza jak było w w. 11, to jak bezpośrednio po tym w w. 14 może być obiecany w imieniu tego Boga jakiś syn Achaza? Gdy nosicielem tego imienia „Bóg z nami” jest jakiś syn Achaza, to Jahwe jest na powrót przy tej dynastii.<sup>16</sup>

Dalej nie jesteśmy w stanie wyjaśnić, dlaczego Izajasz, mówiąc o żonie Achaza, miał użyć wyrazu *‘almâ*, który oznacza z reguły młodą dziewczynę, kobietę niezamężną. Zdaniem Kaisera<sup>17</sup>, identyfikacja żony Achaza z *ha ‘almâ* jest niemożliwa z racji syntaktycznych. Gdyby Izajasz mówił o kobiecie ciężarnej *hic et nunc*, to musiałby postawić przed imiesłowem *hārâ* również rodzajnik. Brak tego rodzajnika stawia początek na tym samym poziomie chronologicznym, co następujące narodziny dziecka. Nadto, gdyby chodziło o syna Achaza, to byłoby całkiem niezrozumiałe, dlaczego nie Achaz jest wezwany do nadania dziecku imienia. Skoro Izajasz nie powołał niewiernego Achaza do nadania imienia, to znaczy, że nie przyznał mu ojcostwa Emmanuela, który zapewni narodowi zbawienie.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Ch.R. Seitz, *Isaiah 1 – 39*, Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville Kent 1993, s. 74.

<sup>16</sup> R. Kilian, *Jesaja*, s. 60.

<sup>17</sup> O. Kaiser, *Isaia*, s. 209.

<sup>18</sup> J. Coppens, *Le Messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires. Leurs accomplissement en Jésus*, BETHL 38, Gembloux 1974, s. 73.

Ponadto narodzenie Ezechiasza z małżonki króla byłoby czymś zupełnie naturalnym. Na czym więc polegałaby cudowność, nadzwyczajność wydarzenia, by je można określić jako „znak” (*'ot*)? Trzeba powiedzieć, że znak prorocki nie musiał być spełniony *hic et nunc*, tzn. w obecności czy za życia Achaza. Stary Testament zna całą serię tekstów, gdzie znak jest zapowiedziany jako zdarzenie przyszłe. Typowym przykładem znaku jako „przyszłego potwierdzenia” jest Księga Wyjścia 3,12. Znak nastąpi po całej serii wydarzeń, by je potwierdzić jako działanie Boże, a przez to nadać im właściwą interpretację. Zebranie Izraela na Synaju będzie pieczęcią Bożą, legitymującą misję Mojżesza i cały bieg wypadków oraz wyjaśniającą ich znaczenie.<sup>19</sup>

H. Gese<sup>20</sup> uważa za oczywiste, że znak dany przez Izajasza jest wyraźnie przeciw Achazowi, że oznacza dla niego najgorsze. Już poprzedzające upomnienie: „Jeśli nie uwierzycie, nie ostoicie się” nie jest skierowane do Achaza, lecz do rządzącej dynastii i oznacza kryzys, w jakim ta dynastia się znalazła. Gdy Achaz odrzucił ofertowany przez Boga znak (w. 12), prorok już nie mówi w imieniu Boga Dawidyów (por. „twój Bóg” w. 11 i „mój Bóg” w. 13), zapowiadany znak może więc oznaczać tylko pokaranie panującej dynastii; i to właśnie zostanie na końcu w formie wyroczni powiedziane, że na niego, Achaza, na jego lud i cały ród przyjdą dni, jakich nie było od czasu podziału królestwa po śmierci Salomona (w. 17a). Dlatego jest jasne, że znak nie jest dla niego samego udzielony, ale „wam” (*lākem* w. 14), to znaczy panującej dynastii (*bêt dāwid* w. 13).

Do tych trudności ideologicznych dochodzą trudności natury chronologicznej. To prawda, że chronologia epoki królów judzkich sprawia poważne trudności. Jednak nie oznacza to, że jej całkiem nie znamy. Według 2 Krl 18,1-2, Ezechiasz miał 25 lat, gdy rozpoczął rządę. A. Jepsen uważa za fakt dobrze ustalony, że rokiem wstąpienia na tron Ezechiasza był 725 albo 728 przed Chr., Ezechiasz panował w 728/727-699/698.<sup>21</sup> W takim razie Ezechiasz musiał się urodzić

<sup>19</sup> F. Stolz, *'ot – Zeichen*, THAT I, s. 93.

<sup>20</sup> H. Gese, *Natus ex Virgine*, w: tenże, *Probleme biblischer Theologie*, FS G. von Rad, München 1971, s. 85.

<sup>21</sup> A. Jepsen, R. Hanhart, *Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie*, BZAW 88, Berlin 1964; A. Jepsen, *Noch einmal zur israelitisch-jüdischen Chronologie*, VT 18/1968, s. 31-46; V. Pavlovský, E. Vogt, *Die Jahre der Könige von Juda und Israel*, Bib 45/1964, s. 321-347.

przynajmniej już w 750 r. przed Chr., a więc ok. 15 lat przed spotkaniem Izajasza z królem Achazem.

Jeśli natomiast weźmie się informację 2 Krl 18,13 = Iz 36,1, według której najazd Sennacheryba na Judę w 701 r. miał miejsce w 14. roku panowania Ezechiasza, to datą wstąpienia na tron Ezechiasza będzie 715 r. przed Chr.<sup>22</sup> Nawet przyjąwszy te mniej prawdopodobne dane, data urodzenia Ezechiasza przypada na 740 r. przed Chr., a więc podczas wojny syro-efraimskiej Ezechiasz miałby już jakieś siedem lat. Poprawianie „25 lat” na 15 lat w 2 Krl 18,2 nie ma żadnego uzasadnienia.<sup>23</sup> Tak więc Iz 7,14 w żaden sposób nie może być zapowiedzią narodzin Ezechiasza, gdyż w 733 r. Ezechiasz już żył.<sup>24</sup>

Prawda, że chronologia Ezechiasza jak i innych królów Judy w Księgach Królów i Księgach Kronik zawiera sporo niejasności. Przy ustalaniu tejże chronologii musimy zdecydowanie brać pod uwagę wszystkie dostępne wskazówki i nie można na podstawie jednej czy drugiej niepewnej informacji stawiać wszystko pod znakiem zapytania. Tak np., biorąc Iz 7,14 za zapowiedź narodzin Ezechiasza, można by na tej podstawie zbudować całą chronologię tego króla. Ale kiedy rozważymy argumenty przeciw identyfikacji Emmanuela z Ezechiaszem, ten punkt wyjścia zostaje zachwiany i podstawa okazuje się niepewna. J. Begrich wyraził opinię, że informacja Iz 36,1; 2 Krl 18,13: „W 14 roku króla Ezechiasza nadciągnął Sennacheryb, król Asyrii, przeciw wszystkim miastom warownym Judy i zdobył je”, jest tradycją bardzo wątpliwą i sprawia więcej trudności w chronologii VIII w. niż rozwiązuje.<sup>25</sup> Dlatego słuszniejsze wydaje się pozostanie przy powszechnie przyjmowanej chronologii A. Jepsena/J. Begricha, która opiera się na wielu faktycznych danych i wydaje się lepsza od systemów S. Mowinckela, W.F. Albrighta, E.R. Thiele’a, które przyjmują Iz 36,1 za punkt wyjścia dla tej chronologii.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Tak W.F. Albright, *The Chronology of the Divided Monarchy of Israel*, BASOR 100/1945, s. 22.

<sup>23</sup> H.W. Wolff, *Frieden ohne Ende: Jesaja 7, 1-17 und 9,1-6 ausgelegt*, Neukirchen-Vluyn 1962, s. 34.

<sup>24</sup> R. Kilian, *Die Verheißung Immanuels Jes 7,14*, Stuttgarter Bibel-Studien 35, Stuttgart 1968, s. 71.

<sup>25</sup> J. Begrich, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quellen des Rahmens der Königsbücher*, Beiträge zur Historischen Theologie 3, Tübingen 1929.

<sup>26</sup> R. Kilian, *Die Verheißung Immanuels Jes 7,14*, s. 72.

Dlatego też podpisujemy się pod konkluzją Gesego, że tak często lansowana egzegeza, która przez Emmanuela rozumie syna Achaza, Ezechiasza, jest również wykluczona.<sup>27</sup>

### Emmanuel – trzeci syn proroka Izajasza

W najnowszych studiach nad prorocstwem o Emmanuelu duże uznanie zyskuje pogląd, że Emmanuel jest trzeci syn, który ma się narodzić Izajaszowi, a *'almâ* jest określeniem żony Izajasza.<sup>28</sup> Pogląd ten zaprezentował w średniowieczu żydowski egzegeta Ibn Ezra, a za nim wyznawał go Rashi. Znak nie może się odnosić do Jezusa, argumentował Ibn Ezra, bo ma się zweryfikować w bliskiej przyszłości. Nadto Żydzi średniowieczni nie ustawiali w argumentowaniu, że w hebrajskim terminem określającym dziewicę nienaruszoną jest *betûlâ* a nie *'almâ*. Rashi odrzucał także na bazie chronologii identyfikację dziecka z synem Achaza, Ezechiaszem. Na korzyść tej identyfikacji Emmanuela z synem Izajasza i dziewczyny z jego żoną przemawia to, że Izajasz ma już dwóch synów z symbolicznymi imionami: Szezar-Jaszub (7,3) i Maher-Szalal Chasz-Baz (8,3). Pewna paralelność między scenami Iz 7,14-17 i 8,1-4 pozwala przypuszczać, że i w 7,14 ojcem dziecka jest Izajasz. Staje się to jeszcze bardziej naturalne, jeśli przyjmiemy założenie, że 7,1-17 i 8,1-4 stanowią dwie paralelne wersje porównywalne z opowiadaniem o małżeńskich i rodzinnych przygodach proroka Ozeasza (1,2-9 i 3,1-5). W tej supozycji Izajasz miałby trójkę dzieci z symbolicznymi imionami, co upodabnia go do Ozeasza, z którego mowami zdaje się być zaznajomiony.<sup>29</sup> Za takim rozwiązaniem ma przemawiać fakt, że *Pamiętnik Izajasza* obejmował kompozycję Iz 6,1–8,18. W Iz 8,16-18 historia spotkania z Achazem znajduje swe zwieńczenie. Tu jest zakończenie i summaryum *Pamiętnika*. I tu właśnie Izajasz prezentuje swoje dzieci jako znaki dane przez Boga: „Oto ja i dzieci moje, które mi dał Jahwe, stanowią wieszczki znaki [*'otôt*] w Izraelu, od Jahwe Zastępów, co na górze Syjon przebywa” (w. 18). Ponieważ ten *Pamiętnik* jest osnut

<sup>27</sup> H. Gese, *Natus ex Virgine*, s. 85.

<sup>28</sup> J.M. Ward, *Isaiah*, IDBSup, s. 458.

<sup>29</sup> Por. J.J. Stamm, *La Prophétie d'Emmanuel*, Revue de Théologie et de Philosophie 23/1943, s. 1-26; R.E. Clements, *The Immanuel Prophecy of Isa. 7:10-17 and Its Messianic Interpretation*, w: E. Blum (wyd.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff*, Neukirchen-Vluyn 1990, s. 238.

wokół tych dzieci „znaków”, i ponieważ kompozycję można nawet nazwać „księgą znaków”, nie ma powodu, by w Emmanuelu widzieć kogoś innego niż jednego z synów Izajasza. On się niczym nie wyróżnia. Cały jego cud to jego normalność.

Jednak H. Gese<sup>30</sup> podkreśla, że nie należy przeceniać paralelizmu scen Iz 7,1-17 i 8,1-4. Dla panującej dynastii („Pan sam da wam znak”) tylko taki znak ma wymowę, który zapowiada narodziny nowego króla. Są jeszcze inne racje do odrzucenia takiej interpretacji. Zarówno w scenie 7,3 jak i 8,1-4 prorok Izajasz występuje najwyraźniej jako ojciec dwójki dzieci, podczas gdy w 7,14 pieczołowicie ukrywa ojcostwo dziecka. Czy nie nasuwa się przypuszczenie odnośnie do tego przemilczenia ojcostwa, że Izajasz nie znał ojca dziecka? Dlaczego Izajasz nazywa swoją żonę w 8,3 „prorokinią”, a matkę Emmanuela *'almâ*? Jeżeli termin *'almâ* określał kobietę od momentu osiągnięcia dojrzałości seksualnej do urodzenia pierwszego dziecka, to jak Izajasz mógł tak nazwać swoją żonę, skoro już w 7,3 jej synek Szear-Jazub towarzyszył mu przy spotkaniu z Achazem. Dalsza trudność jest taka, że gdyby Maher-Szalal Chasz-Baz i Emmanuel mieli być synami Izajasza, to jak zmieścić w czasie wojny syro-efraimskiej narodziny obydwu. I wreszcie, jeśli cały w. 14 powinien być rozumiany w czasie przyszłym, a przemawiają za tym solidne argumenty, to żona proroka nie może być w żadnym wypadku matką Emmanuela.<sup>31</sup>

### Emmanuel – dzieci licznych matek

Interpretację kolektywną zaprezentował w 1892 r. (1. wydanie komentarza do Izajasza) B. Duhm.<sup>32</sup> Jego zdaniem, Izajasz, używając terminu *ha 'almâ*, nie wskazał na konkretną kobietę, ani też nie miał na myśli konkretnej kobiety, a więc nie mówił ani o żonie króla, który nie brał na inspekcję urządzeń wodnych swego haremu ani swej pierwszej żony, ani o żonie własnej, która też oczywiście w scenie nie brała udziału, ani nawet jakiejś przypadkowo w pobliżu znajdującej się kobiecie, którą musiałby w wypowiedzi bliżej określić. Termin *'almâ* oznacza więc nie indywidualną kobietę, ale dowolną młodą kobietę izraelską, która wkrótce zajdzie w ciążę i urodzi dziecko. W tym

<sup>30</sup> H. Gese, *Natus ex Virgine*, s. 86.

<sup>31</sup> R. Kilian, *Jesaja*, s. 61.

<sup>32</sup> B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, Handkommentar zum AT 3,1, Göttingen 1922<sup>4</sup>, s. 51.

trudnym okresie zagrożenia Izraela i dynastii Dawidowej będzie ona mieć powód, by wydać okrzyk „Bóg z nami”.

Gramatycznie takie rozumienie terminu *ha'almâ* jest zupełnie możliwe. W hebrajskim rodzajnik może mieć nie tylko zwyczajne znaczenie konkretyzujące czy wskazujące (ta dziewczyna), ale może też określać zbiorowość (kobiety), może nawet mieć znaczenie rodzajnika nieokreślonego (jakaś dziewczyna). R. Kilian<sup>33</sup> zauważa tu następującą trudność: jeżeli da się zrozumieć, że jakaś pojedyncza kobieta w ciężkim położeniu rodzi syna i na słowo Boże czy prorockie nadaje mu zbawcze imię Emmanuel – co więcej, to nadanie imienia ma charakter znaku – to nie można tego powiedzieć o licznych matkach. One mogłyby tylko w jakimś pomyślnym czasie nazwać tak swoje dzieci w dowód wdzięczności za ocalenie. Nie wiadomo też, na czym w tym przypadku ma polegać cudowność, istota znaku, gdy kobiety poczynają i rodzą dzieci zgodnie z naturalnym porządkiem rzeczy.

Zapowiedź Izajasza jest utrzymana w gatunku „zapowiedzi narodzin” (Rdz 16,11n.; Sdz 13,3 i Łk 1,31n.). W innych zapowiedziach tego rodzaju adresatem jest zawsze konkretna matka (czy ojciec), a przedmiotem indywidualne dziecko, więc podobnie powinno być również w Iz 7,14 i ani tekst, ani kontekst nie domaga się czegoś innego, czyli znaczenia kolektywnego.

### Emmanuel – nowy Izrael

Według tej interpretacji Emmanuel rozumiany jest jako nowy Izrael, jako przyszła płodna reszta, która ma Boga pośród siebie i która ostatecznie, jakby zarodkowo, nosi w sobie Mesjasza. Wtedy w określeniu *'almâ* trzeba widzieć usymbolizowaną postać Syjonu. Matka Emmanueli jest więc symboliczną personifikacją ludu Izraela. I ta interpretacja nie jest wolna od trudności. Zakłada ona, że Izajasz zna i zapowiada jakąś przyszłą płodną resztę. Ale Izajasz nie zna żadnej takiej reszty, a więc Emmanuel nie może być jej symbolem, a *'almâ* nie może być symbolem Syjonu. Ponadto idea, że Syjon będzie rodził – i to w mesjańskim czasie – nie jest spotykana w przedwygnańczych tekstach. Jest czasami mowa o bólach porodu w porównaniach, ale tu chodzi tylko o porównanie, o tzw. *tertium comparationis* i nic więcej. Tym *tertium comparationis* jest tylko ból, tylko ucisk sądu, któremu

<sup>33</sup> R. Kilian, *Jesaja*, s. 61.

lud podlega i zostaje porównany do cierpień rodzącej. O jakimś pomyslnym owocu tego cierpienia, o urodzeniu dziecka, nowym życiu i lepszej przyszłości nie ma mowy. Wreszcie można powtórzyć trudność podniesioną przy poprzedniej interpretacji, że w analogicznych zapowiedziach narodzin dziecka zawsze chodziło o przyjście na świat indywidualnego potomka, a nie społeczności.

### Interpretacja mityczna

W XIX stuleciu zaproponowano nową interpretację, która połączyła tradycyjną interpretację mesjańską o narodzinach dziecka z dziewicą z ideami mitycznymi rozpowszechnionymi wśród ludów pogańskich. Najczęściej przywoływanym przykładem jest *IV Ekloga* Wergiliusza (70-19 przed Chr.). Mówi ona o odnowieniu świata w związku z urodzinami cudownego chłopca (*puer*), który, zstąpiwszy z nieba, zmyje stare winy ludzkości i przywróci złoty wiek i jego cudy:

„Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo;  
Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna;  
Iam nova progenies caelo dimittitur alto.  
Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum  
desinet ac toto surget gens aurea mundo...”<sup>34</sup>

Z biegiem czasu zaczęto przywoływać różne mityczne podania, najpierw świata hellenistycznego, potem egipskie, a ostatnio teksty ugaryckie. Izajasz więc, kiedy mówi o przyszłym królu na tronie judzkim, ucieka się do starożytnego mitu. Wspomniany mit mógł opowiadać, jak jakieś boskie dziecko, podobne młodemu Zeusowi Greków, żywione cudownym pokarmem osiągnęło niebывałą siłę, które swoim palącym oddechem pokonuje wszystkich swych wrogów, a w końcu zaprowadza na ziemi rajskie życie. Podobnie Izajaszowy Emmanuel jawi się jako sprawca nowego złotego wieku. Jego niezwykły pokarm, mleko i miód, ukazuje go jako niezwykle niebiańskie dziecko i ucieleśnienie nadziei na zbawienie. Jego cudowność jest jeszcze podkreślona przez narodzenie z dziewicy. Jest przy tym zrozumiałe, że Izajasz, odwołując się do tego lub podobnego mitu, w postaci ukazywanego zbawiciela podkreślił jego rysy etyczne, a więc ukazał

<sup>34</sup> T. Sinko, *Wybór z dzieł Wergiliusza*, Lwów-Warszawa 1920, s. XIII, 4-5.

go jako sprawcę sprawiedliwości, pokoju i doskonałego wykonawcę świętej woli Bożej.<sup>35</sup>

Jednak istnienie takiego mitu w Izraelu w czasach i otoczeniu Izajasza nie jest udowodnione. Jest też nieprawdopodobne, by Izajasz czerpał od łańskiego czy innego poety. Nawet między tym zrekonstruowanym mitem a zapowiedziami Izajasza są zasadnicze różnice.

Bardziej godne uwagi są paralele ugaryckie, jako pochodzące z północnego Kanaanu, a więc prawdopodobnie znane w całym Kanaanie od dawnych czasów.<sup>36</sup> W eposie o Nikal (linia 7) czytamy: „Oto dziewczyna urodzi syna”. W eposie o Danelu (II linie 12-15) Danel mówi: „Chcę usiąść i odpocząć, i niech uspokoi się moja dusza w piersi mojej. Albowiem urodzić ma się mi syn, jak moim braciom, i potomek jak moim przyjaciółom”. W eposie o Kerecie (150-153; 296-300) Bóg El objawia w wizji Keretowi, że jeszcze będzie miał żonę i dzieci: „Co mi przekazał El w moim śnie, w mojej wizji ojciec ludzkości: Urodziło się potomstwo Keretowi, dziecko sładze Ela”. Przypuszczono nadto, że teksty te są tekstami rytualnymi i oddają rytuał święta jesiennego, w którym sam król odgrywał zasadniczą rolę boskiej natury. Ale te twierdzenia, zwłaszcza o rytualnym charakterze owych tekstów, są wątpliwe. I nawet gdyby tak było, to jest prawie oczywiste, że Izrael nie podzielał ideologii królewskiej, jaka była w Ugarit. Izrael nigdy nie wyznawał jakiegos ludzkiego boga-króla, nie uznawał fizycznego pokrewieństwa króla z Bogiem. Jakies *hieros gamos*, obrzęd świętego małżeństwa, w trakcie którego królowa odgrywałaby rolę boskiej małżonki, jest w Izraelu nie tylko nieznanne, ale na podstawie wypowiedzi Starego Testamentu o Bogu nie do wyobrażenia. W izraelskim Świącie Namiotów dominowała historia zbawienia a nie mit. Jeśli nawet istniało na Syjonie jakies święto królewskie (postulowane przez Weisera) to i ono było przesiąknięte idea historiozbawczą a nie mitologią.<sup>37</sup>

Pozostają jeszcze paralele egipskie. Tutaj ideologia boga-króla osiągnęła najwyższy stopień: godność i władza faraona znajduje wyjaśnienie i podstawę w micie o boskim poczęciu i zrodzeniu kró-

<sup>35</sup> R. Kittel, *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament*, Stuttgart 1924, s. 12-13.

<sup>36</sup> Tezę tę rozwija m.in. E. Hammershaimb, *The Immanuel Signe*, *Studia Theologica* 3(1951)2, 124-142.

<sup>37</sup> J.J. Stamm, *Die Immanuel-Weissagung. Ein Gespräch mit E. Hammersheimb*, VT 4/1954, s. 24-28; R. Kilian, *Verheissung*, s. 74 n.



la. Mit ten został plastycznie przedstawiony w piętnastu obrazach świątyni Hatszepsut i podobnie w świątyni Amenofisa III w Lukso-rze (ANEP 371).<sup>38</sup> Cykl obrazów z Luksoru, możemy za Clausem Schedlem<sup>39</sup>, streścić następująco: przedstawienie rozpoczyna się od ukazania rodziców niebieskich i ziemskich faraona, a więc królowej Maut-m-ua i króla Tutmoza IV z boginią Izydą, która obejmuje królową, i bogiem Amonem. Amon wchodzi do domu królowej, a dalej siedzi przed nią z symbolicznym gestem przedstawiającym akt rodzenia. Na rozkaz Amona bóg Chnum formuje przyszłego syna. Jest całkiem możliwe, że w micie egipskim królowa była dziewicą. Bóstwo wyznacza imię faraonowi i komunikuje je jego matce. Faraon mógł więc się uważać z rzeczywistego syna boga na ziemi, co też król-słońce Echnaton wyraził słowami: „Jestem twoim synem, który wyszedł z twego ciała” (ANET 371).

Przeciw przejęciu takiego mitu przez Izajasza przemawia jednoznacznie odmiennosc i oryginalność judejskiej ideologii królewskiej, według której król nie miał boskiej natury. W wierze Izraela, wyznającego jednego Boga, w porównaniu z którym nawet „bogowie” są niczym, w otoczeniu którego nie ma miejsca na boską małżonkę, nie było absolutnie miejsca na boskie poczęcie i boskie zrodzenie w sensie fizycznym ziemskiego króla. To nie oznacza, że Izajasz nie znał egipskiej ideologii królewskiej czy że nie przejmował z jej języka jakichś terminów lub obrazów, ale nie ma najmniejszych podstaw, by w prorocत्वie Izajasza widzieć asymilację takiego mitu. Specyfika biblijnej wypowiedzi polega nie na tym, że wyklucza ona pojedyncze terminy czy obrazy mityczne, które należały do ogólnego dorobku językowego i kulturowego ówczesnego świata, ale na tym, że prorockie przesłanie jest zupełnie inne. Wydaje się też nieprawdopodobne, by Izajasz, taki gorliwy ambasador Trzykroć Świętego Boga, tak zazdrosny o Jego cześć i miłość, w tak ważnym momencie i imieniu Jahwe, swego Boga, formułował coś wziętego z mitologii i domagał się uwierzenia w to pod groźbą utraty egzystencji.

Możemy za R. Kilianem wyrazić końcową konkluzję, że w rzeczywistości nie ma żadnego powodu, by przyjmować interpretację mitologiczną Izajaszowej zapowiedzi dotyczącej Emmanuela i jego matki.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Einsiedeln 1972, s. 224, tabl. 333-340.

<sup>39</sup> C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, Tuchów 1995, t. 3, s. 182 n.

<sup>40</sup> R. Kilian, *Die Verheissung Immanuels Jes 7,14*, s. 77.

## Emmanuel – Mesjasz

Jakkolwiek wypowiedź Izajasza wygląda na zwyczajną i jest zbudowana z najprostszych słów i według wszelkich pozorów powinna dotyczyć króla i zapowiadać jego bezpośredniego następcę, to jednak jej aura jest taka, że czujemy, iż niesie ona w sobie coś zupełnie nadzwyczajnego. Prorok zaczyna wypowiedź od emfaticznego *lākēn*. Zapowiada zdarzenie, którego sprawcą będzie sam Bóg. To, co się stanie, będzie znakiem, czyli cudem, nie mniejszym niż proponowany poprzednio znak wysoko na niebie czy nisko w Szeolu. Zaskakuje wybitna rola młodej matki, określonej imieniem jedyny raz użytym przez Izajasza. Imię dziecka jest jedyne w całym Starym Testamencie. Przez ten dar małego dziecka Bóg udzieli zbawienia całemu światu. Cudowność narodzin dziecka, tragiczne i profetyczne ramy pierwszej młodości małego księcia, to wszystko pokazuje nad wyraz jasno, że Izajasz więcej przeczuwa i wie, niż powiedział. Słuchacz i czytelnik jest całkowicie wciągnięty w tajemnicę i chce się dowiedzieć czegoś więcej, tego, co Izajasz rozwinie w następnych prorocत्वach Księgi Emmanuela. Musimy się liczyć z tym, że taki poeta i prorok jak Izajasz, w momencie, kiedy został zaszczycony natchnieniem czy otrzymał nowe objawienie, mógł w słowach najbardziej prostych zawrzeć bezmierną głębię sensu. Izajasz widzi jakby z daleka, że przez ten dar małego dziecka Bóg obdarzy świat zbawieniem.<sup>41</sup>

Toteż liczni egzegeci pozostają wierni interpretacji mesjańskiej, widocznej już w żydowskich targumach. Zdaniem tych egzegetów, zapowiedzi Izajasza odnoszą się wprost do Mesjasza i Jego Matki. Ta interpretacja powołuje się na bardzo poważne argumenty. Jak mówi H. Gressmann, cud może polegać tylko na narodzinach dziecka Emmanuelu, bo innego cudu w wyroczni nie ma.<sup>42</sup> On jest w rzeczywistości jakimś cudownym dzieckiem, bo jego narodziny oznaczają wyniszczenie nieprzyjaciół. Dlatego Emmanuel jest Mesjaszem, z którym muszą nadejść dla Judy dni szczęścia, po tym, jak zostanie ona poddana straszemu sądowi.

Struktura Księgi Emmanuelu wyraźnie pokazuje, że dzieci Izajasza i indywidualny Emmanuel to są różne postacie. Tożsamość Emmanuelu i Dawidowego księcia (i tak samo Odrośli z pnia Jessego)

<sup>41</sup> Por. J. Steinmann, *Le Prophète Isaïe. Sa vie, son oeuvre et son temps*, Paris 1955, s. 92.

<sup>42</sup> H. Gressmann, *Der Messias*, FRANT 43, Göttingen 1929, s. 238.

wynika jasno z faktu, że Emmanuel (Bóg z nami) i książę Dawidowy (Bóg mocny i Ojciec na wieki) przedstawiają obecność tego samego Boga. I jak, z drugiej strony, jest kontynuacja między dziećmi Izajasza (sceny 1, 3, 5 i 7) tak samo oczekujemy ciągłości między Emmanuelem (sceny 2 i 4) i Dawidowym księciem (sceny 6 i 8).<sup>43</sup> W ten sposób Emmanuel może być pomyślany jako introdukcja tematu Bożej obecności, i pozostałe tytuły: „Książę Dawidowy” i „Odrośl Jesego”, jako jego opracowanie.

Takie stopniowe rozwijanie obecności Boga dobrze harmonizuje z generalnym biegiem myśli tekstu. Spotkanie Izajasza z Achazem dzieje się na Syjonie. A to oznacza, że ów religijny proces nie dokonuje się w jakiejś teologicznej pustce. Tutaj, na Syjon, Dawid sprowadził Arkę Przymierza i tutaj Salomon zbudował Bogu świątynię. Przez przymierze z Dawidem ród jego otrzymał Boże gwarancje wiecznego panowania. Oznaczało to jakieś łaskawe wejście Boskiego króla w ziemską rzeczywistość królestwa Izraela, zniżające się Boże zamieszkanie wśród ludzi nie tylko w świątyni, ale i w osobie aktualnego pomazańca, króla na Syjonie. Ta relacja zostaje wyrażona w kategoriach ojcostwa/synostwa między Jahwe i królem na Syjonie: „Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem” (2 Sm 7,14). Teologia ta jest rozwijana w psalmach, zwłaszcza intronizacyjnych, jak Ps 2 i 110. W czasie intronizacji ziemskiego króla z linii Dawidowej przez usta proroka czy kapłana Jahwe mówił do nowego króla: „Siądź po mojej prawicy... i panuj wśród swych nieprzyjaciół” (Ps 110,2). Do ewentualnych buntowników Bóg mówił: „To Ja namaściłem mego króla na Syjonie, świętej górze mojej”, a do króla: „Tyś synem moim, Jam cię dziś zrodził” (Ps 2,6). Ta intronizacja króla Dawidowego na Syjonie była pojmowana jako nowe stworzenie i narodziny sprawione przez samego Boga. Z biegiem czasu następowała coraz dalej posunięta identyfikacja króla boskiego i ziemskiego, królestwa boskiego i królestwa wybranego potomka Dawidowego. W redakcji Kronikarza wyrocznia Natana ma już formę: „Siądź na moim tronie (...), w moim królestwie” (1 Krn 17,14), i jest jasne, że granice tego królestwa sięgają po krańce świata.

W VIII w., kiedy państwo Dawidydów znalazło się w głębokim zagrożeniu, owa ideologia nie tylko nie poszła w zapomnienie, ale rozbrzmiała z nową siłą i doznała znacznego pogłębienia. Kiedy upad-

<sup>43</sup> F.L. Moriarty, *Isaiah 1–39*, Jerome Biblical Commentary, London 1968, s. 16, 21.

ło królestwo Samarii, a zewnętrzne struktury państwa judzkiego, a więc monarchia, świątynia, kult trzeszczały pod naporem nieprzyjaciół, prorocy pokazali to jako sąd Boga za niewierności ludu łamiącego przymierze. Ale jednocześnie stare tradycje z historycznego zewnętrznego Izraela zostały podniesione na wyższy poziom, posłużyły do pokazania wyższej rzeczywistości, objawienie powoli przekracza horyzonty ziemskie, staje się coraz bardziej transcendentne.

Księga Emmanuela ma swoje miejsce w tym teologicznym rozwoju. Zapowiedź Iz 7,14 nie jest wyizolowanym kamykiem, lecz należy do powiązanej i pięknie ułożonej mozaiki. Okazuje się, że Emmanuel jest panem ziemi Judy (8,8), że on jest ostateczną obroną przeciw machinacjom wrogich narodów (8,10). Izajasz nie mógł użyć zapewniających słów „Bóg z nami”, jak tylko z odniesieniem do dziecka, któremu nadał takie właśnie imię; dalej Emmanuel jest „księciem o czterech imionach”, dziedzicem i sukcesorem Dawida (9,6.7) i w świetle 10,21 nieodparta jest interpretacja, że narodzony w domu Dawidowym jest także kimś niedwuznacznie boskim „Bogiem mocnym”; jest on dodatkowo księciem sprawiedliwości i pokoju, władcą nad przywróconym Bogu światem (11,1nn.). Wynika z tego nad wyraz jasno, że prorocтва o Emmanuelu nie można ograniczać do jakiegoś dawno zapomnianego „spełnienia” za czasów Achaza. „Emmanuel nie będzie zwykłym Dawidydą, przez którego dynastia i obietnice jej udzielone będą kontynuowane, ale niezwykłą postacią, przez którą dynastia będzie restytuowana, a dane jej obietnice zrealizowane. Jeśli weźmiemy pod uwagę wiek, pożywienie, znajomość dobra i zła Emmanuela, jeśli inwazja asyryjska jest tym uciskiem, po którym Izajasz oczekiwał odnowienia, to nie mógł on myśleć o Emmanuelu jako zwykłym Dawidydzie, ale o mesjańskim królu, który wprowadzi nowe królestwo i nowy porządek”.<sup>44</sup>

Widziany w tym świetle Emmanuel nie tylko otrzymuje swe pełne znaczenie, ale też napięcia rozdz. 7 zostają rozwiązane. Tutaj po prostu spotykają się i przenikają teraźniejszość i eschatologia, obecna rzeczywistość i nadprzyrodzoność. Wypełnienie tego prorocтва nastąpi w narodzonym z Dziewicy Jezusie, synu Dawida i synu Bożym, królu Izraela i królu uniwersalnym, którego panowanie przekracza granice tego świata.

<sup>44</sup> J. Jensen, *The Age of Immanuel*, CBQ 49/1979, s. 232 n.

W Iz 7 Bóg wydaje się dyskretny w swej obecności; w Iz 8 napomina, że pokrzyżuje plany narodów i pokarze dom Izraela (8,9.10.14.15); w Iz 9 zaczyna się poemat o rozlewaniu się Jego palącego gniewu (9,7; 10,4); w Iz 10 niszczy On potężnych wojowników (10,5-17) i na końcu tego rozdziału słyszymy o bezimiennym najeźdźcy „poruszającym się z niebywałą szybkością” niemal do przedmieść Jerozolimy i wydaje się, że już nie mamy do czynienia z asyryjskim najeźdźcą, lecz jakimś Bogiem apokaliptycznym, zwłaszcza gdy scena inwazji obraca się w obraz Pana Boga Zastępów powalającego całkowicie lasy Libanu (10,28-34).<sup>45</sup> I dalej w typowo apokaliptycznym zwrocie obraz powalonego lasu ustępuje miejsca obrazowi nowego drzewa – odrośli wyrastającej z korzenia Jessego, na której spoczywa Duch Pana (11,1.2). Tak więc wyłaniająca się postać boskiego księcia jest odbiciem rozwijającego się obrazu Boga Zastępów, Boga Stworzenia, który powala armie i lasy i który w całej zawierusze opatrnościowo prowadzi swój lud.<sup>46</sup>

Z drugiej strony całkiem inne od tego księcia boskiego są dzieci Izajasza. Jest ich dwoje i są wymieniane zawsze z jednym (7,3; 8,18) czy obojgiem rodziców (8,3.4). Tu mamy do czynienia z całą rodziną i jej członkami, którzy są „znakami i cudami w Izraelu”. Oni reprezentują lud, symbolizując jego sytuację wojenną (Szybki łup itd.) i jego ostateczne odnowienie (Reszta powróci).

Emmanuel Izajasza i jego dzieło wyraźnie wykraczają poza wszelkie historyczne realizacje. Zapowiadane narodziny Emmanuela są oczekiwane po mających nastąpić bezpośrednio wydarzeniach. Narodzi się on, gdy dynastia Dawidowa zostanie zasadniczo zdestabilizowana.

Królestwo Emmanuela ma charakter bardziej religijny niż polityczny i można spokojnie powiedzieć, że jest to królestwo nie z tego świata, chociaż jest usytuowane na tym świecie. Emmanuel jawi się jako *Paradieskönig* („Król rajski”), a jego panowanie oznacza zasadniczo przywrócenie sytuacji rajskiej, gdzie ludzie będą doskonale ulegli Bogu.<sup>47</sup> Przyjście Emmanuela oznacza przewyżczenie odstępstwa od Boga i ponowne nastanie ery rajskiej szczęśliwości. Jawi się on jako antyteza Adama, grzesznika, skazanego na trudzenie się wo-

<sup>45</sup> F.L. Moriarty, *Isaiah*, s. 273.

<sup>46</sup> L. Brodie, *The Children and the Prince: The Structure, Nature and Date of Isaiah 6–12*, BThB 9 (1979) nr 1, s. 29 n.

<sup>47</sup> H. Gressmann, *Der Messias*, s. 243.

kół swego utrzymania na ziemi rodzącej ciernie i osty (Rdz 3,17-19). Jego panowanie oznacza zniszczenie narzędzi wojny, a jego królestwo będzie się charakteryzować przede wszystkim sprawiedliwością i pokojem.

Proroctwa Izajasza muszą być czytane w świetle mesjańskiej zapowiedzi Natana z 2 Sm 7. Imię Emmanuel, „Bóg z nami”, wyraźnie przypomina zapewnienie udzielone Dawidowi przez proroka Natana „Jahwe jest z tobą” (*Jahwe ‘immāk* w. 3). Pozostają w pełnej harmonii z innymi zapowiedziami mesjańskimi Starego Testamentu, które mówią o królu Dawidowym (Ps 2; 72; 110), o „Róždźce (Odrośli) z pnia Jessego” (Jr 23,5; Za 3,8; 6,12), o uniwersalnym królestwie panującego z Betlejem (Mi 5,1-4a).

Począwszy od starożytnych przekładów, żydowskich targumów, przez Nowy Testament i nauczanie Ojców, tradycja chrześcijańska czytała w Iz 7,14 proroctwo o dziewiczym narodzeniu Mesjasza z Maryi. Interpretacja proroctwa przez św. Mateusza (1,22-23) jest zupełnie jednoznaczna. Tajemniczy stan brzemienności Maryi budzi u Józefa wątpliwości i niepokój. Wtedy anioł Pański wyjaśnia mu, że cudowne poczęcie jest dziełem Ducha Świętego. A dalej ewangelista zamieszcza swój komentarz: „A stało się to wszystko, aby się wypełniło słowo Pańskie wypowiedziane przez proroka: «Oto Dziewica pocznie i porodzi syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy Bóg z nami»” (Mt 1,22-23). Wydaje się, że ewangelista Mateusz widzi najbardziej dosłowne spełnienie proroctwa o Emmanuelu na Jezusie i Jego dziewiczym poczęciu. Nie wydaje się, by można z tym pogodzić relację typologiczną, proroctwo-wypełnienie. On zaznacza raczej wypełnienie literalne i zdaje się to czynić z pełną świadomością, bowiem gdy mówi o relacji typologicznej, zaznacza to wyraźnie, jak w przypadku „znaku Jonasza” (por. 12,39 n.).<sup>48</sup>

Nie można się zgodzić z poglądem, że Nowy Testament dokonuje tu zasadniczej reinterpretacji czy też, jak mówią niektórzy, przekształcenia oryginalnej wypowiedzi Izajasza. Dziewicze poczęcie Emmanuela w proroctwie Izajasza narzuca się jako sens bezpośredni wypowiedzi. Jeśli Emmanuel ma być nowym pierwszym człowiekiem, którego pojawienie oznaczać będzie odrzucenie grzechu i wybranie dobra oraz powrót ery rajskiej, jeśli On jest tym obiecany

<sup>48</sup> F. Montagnini, *Il Libro di Isaia. Parte prima (1–39)*, Brescia 1966, s. 174; B.S. Childs, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids, MI-Cambridge, U.K. 2004, s. 9-11.

„potomkiem Niewiasty” z Rdz 3,15, to trzeba postrzegać Jego matkę w świetle całej serii wypowiedzi Starego Testamentu o narodzinach dziedziców obietnicy, którzy rodzą się dzięki specjalnej interwencji Jahwe, przeważnie z kobiet nieplodnych, bo „dziecko rodzące się w takich okolicznościach okazuje się bardziej jako dar Boży”.<sup>49</sup> Tak się ma sprawa z Izaakiem (Rdz 40,30; 46,1; 48,9n.), Jakubem (Rdz 25,21), Józefem (Rdz 30,22-24), Samsonem (Sdz 13,2); Samuelem (1 Sm 1). Wszchemoc Boża okaże się w jeszcze większej pełni w narodzinach dziewiczych Mesjasza, który ma być najwspanialszym darem Boga dla ludzkości. Warto zauważyć, że w Ewangelii wg Łukasza fakt, że nieplodna Elżbieta poczęła i wyda na świat poprzednika (Łk 1,36), zostaje dany Maryi jako znak do uwiarygodnienia jeszcze większego cudu dziewiczego narodzenia Jezusa.<sup>50</sup> Jest ciekawe, że kandydatką nieplodnej Anny, która w cudowny sposób została matką, stał się natchnieniem dla kandydki dziewicy Maryi, *Magnificat*.<sup>51</sup> Jest prawdą, że dopiero Nowy Testament przynosi pełnię objawienia o cudownym i dziewiczym poczęciu Mesjasza. I tutaj potwierdza się reguła odnosząca się do wszystkich proroców: wypełnienie przewyższa wszelkie oczekiwania i wszystkie zapowiedzi.<sup>52</sup>

Dlatego należy uznać zapowiedzi Izajasza za ściśle eschatologiczne w sensie dosłownym. Mesjanizm tych zapowiedzi ma charakter wybitnie moralny i religijny,<sup>53</sup> jest to jednocześnie mesjanizm indywidualny i królewski, a Mesjasz, będąc człowiekiem narodzonym z niewiasty, otrzymuje wyraźne rysy boskie.

Cała ta eschatologia czy nawet apokaliptyka Izajasza jest doskonale równoważona i temperowana przez głęboko ludzki element. Mimo pewnej niesamowitości i rozmachu wydarzeń światowych i historycznych uwaga słuchacza jest wciąż kierowana na dziecko. I gdy wszystko się przewala w nieubłaganym procesie historycznych zmian, gdy wszystko zostało powiedziane, co miało być powiedziane, na scenie pozostaje mała istota ludzka, która najdoskonalej ucieleśnia rzeczy-

<sup>49</sup> J. Chaine, *Le Livre de la Genèse*, Paris 1948, s. 297.

<sup>50</sup> M.-J. Lagrange, *L'Evangile de Jésus-Christ*, Etudes Bibliques, Paris 1946, s. 20.

<sup>51</sup> H. Cazelles, *Il Messia della Bibbia. Cristologia dell'Antico Testamento*, Roma 1981, s. 232.

<sup>52</sup> M. Rehm, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja*, Eichstätter Studien I, Kevelaer 1968, s. 58.

<sup>53</sup> M. Gołębiowski, *Mesjanizm Księgi Izajasza na tle historii i tradycji Izraela*, AK 102/1984, s. 399.

wistość Boga i rzeczywistość Jego ludu. U Izajasza już nastąpiła inkarnacja, Bóg przybrał ludzką postać, przynajmniej na piśmie.<sup>54</sup>

Pozostaje tylko wyjaśnić ów związek, w jakim Izajasz stawia narodzenie Emmanuela i uwolnienie z niebezpieczeństwa wojny syro-efraimskiej. Wydaje się, że tę trudność zupełnie dobrze rozwiązuje przyjęcie „perspektywy prorockiej”, która polega paradoksalnie na braku perspektywy czasowej. Prorok ogląda wszystko w jednej wizji: kobieta jest brzemienna i rodzi. Różne sytuacje, bliskie historyczne i dalekie eschatologiczne, następują bez widocznej przerwy i wszystko dzieje się tak, jakby prorok był tego świadkiem bezpośrednim. Otóż możemy, za H. Haagiem<sup>55</sup>, powiedzieć, „że spojrzenie proroka biegnie od smutnej teraźniejszości ku przyszłej erze zbawienia i zatrzymuje się ostatecznie na jakimś dalekim potomku dynastii Dawidowej, przez którego Jahwe zrealizuje zbawienie i szczęście swojego ludu. W prorocत्वach Emmanuela zlewają się razem: czas obecny i czasy ostateczne, królestwo Dawidowe i królestwo mesjańskie”. Ten brak perspektywy chronologicznej jest wynikiem owej niedoskonałości prorockiego objawienia, a następnie przekonania, że zbawienie mesjańskie jest gwarancją bliskiego tryumfu Izraela. Ponieważ zbawienie mesjańskie jest faktem obiecany, naród nie może zginąć wśród dziejowych doświadczeń. Mesjasz, który dokona kiedyś zbawienia ostatecznego, jest tym, który objawia się już teraz; tamtego zbawienia dokona swoim przyjściem osobistym, teraz działa przez swoją niewidzialną moc. Proroctwo miało zatem podwójne wypełnienie: jedno niedoskonałe w historii; drugie doskonałe w Jezusie Chrystusie. Tak zinterpretuje dzieje Izraela św. Paweł w 1 Kor 10,4: „Nasi ojcowie (...) pili ten sam duchowy napój. Pili zaś z towarzyszącej im duchowej skały, a tą skałą był Chrystus”.<sup>56</sup>

ks. Tadeusz BRZEGOWY

<sup>54</sup> L. Brodie, *The Children and the Prince*, s. 30; por. J.A. Motyer, *Context and Content in the Interpretation of Isaiah 7:14*, Tyndale Bulletin 21/1971, s. 120.

<sup>55</sup> H. Haag, *Emmanuel*, w: H. Haag (wyd.), *Bibel-Lexikon*, Tübingen 1968<sup>2</sup>, kol. 387.

<sup>56</sup> A. Rolla, *Antico Testamento dalle origini all'esilio*, w: P.G. Canfora (red.), *Il Messaggio della salvezza*, Torino 1969<sup>5</sup>, t. 2, s. 513.