

Bernard Wodecki

Szczyty uniwersalizmu religijnego w Iz 19,16-25

Studia Theologica Varsaviensia 35/1, 7-31

1997

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BERNARD WODECKI SVD

**SZCZYTY UNIWERSALIZMU RELIGIJNEGO
W IZ 19,16-25***

Treść: Wprowadzenie; I. Tekst perykopy; II. Krytyka tekstu; III krytyka literacka i tło historyczne; IV. Egzegeza tekstu Iz 19,16-25; V. Uniwersalizm religijno-zbawczy perykopy; Zakończenie

WPROWADZENIE

Tekst Iz 19, 16-25, należący do mów prorockich o narodach¹, jest słusznie określany jako *szczyt religijny, uniwersalistyczny punkt kulminacyjny Starego Testamentu*. Wszyscy autorzy i komentatorzy zgodni są przynajmniej w tym jednym punkcie, że tekst ten zawiera wyjątkowe bogactwo w zakresie uniwersalizmu religijno-zbawczego².

* Artykuł niniejszy stanowi poszerzoną wersję referatu wygłoszonego na Kongresie IOSOT w Cambridge w lipcu 1995 r.

¹ Nie zawsze są to mowy „przeciwko” narodom, jak często niesłusznie się je określa, bo nie zawsze i nie tylko zawierają one groźby, lecz właśnie - o narodach (ogólniej), gdyż są w nich, jak np. w omawianej perykopie, zapowiedzi pozytywne, bardzo pomysłnej przyszłości. Zob. m.in. *The New Jerusalem Bible*, Garden City - New York 1985, s. 1209 (*Proclamation about foreign nations*); Cl. Schwindt, *Analisis literario y de la relectura de las tradiciones en Isaías 19, 16,25*, *Revista Biblica* 48 (1986) 1, s. 51 (*Los oráculos proféticos sobre [no siempre „contra”] las naciones...*).

² A. Feuillet, *Un sommet religieux de l'Ancien Testament. L'oracle d'Isaie, XIX (vv. 16-25) sur la conversion de l'Égypte*, *RSR* 39 (1951) s. 65-87; tenże, *Isaie (Le livre d')*, *DBS* IV (Paris 1949), kol. 664n (*l'ampleur extraordinaire de son universalisme*): por. kol. 727; W. Vogels, *L'Égypte, mon peuple - L'Universalisme d'Is 19,16-25*, *Biblica* 57 (1976), s. 494 (-514); A. Retif - P. Lamarche, *Le salut des nations - Universalisme et perspectives missionnaires dans l'Ancien testament*, *Évangile* 49 (1959), *Cahier* 33, s. 40 (*...Avec ce passage nous sommes parvenues à l'un des sommets de l'universalisme*); J. Wilson, „*In That Day*”. *From Text to sermon on Isaiah XIX: 23-25*, *Interpretation* 21 (1967) s. 66-88 (*...Nonmore astrounding words than these have been spoken or written*, s. 66); J. Schreiner, *Segen für die Völker in der Verheissung an die Väter*, *LZ* 6 (1962), s. 20-26.

I. TEKST PERYKOPY

a) Lęk Egipcjan wobec Planu Boga Jahwe

19,16 W on dzień Egipcjanie staną się zniewieściami, będą drżać i trwożyć się na widok grożącej ręki Jahwe Zastępów, którą wzniesie On przeciw nim. 17 A Kraina Judy stanie się postrachem dla Egiptu; ilekroć mu się ją przypomni, zatrwoży się nam myśl o postanowieniu, jakie powziął o nim Jahwe Zastępów.

b) „Język Kanaanu” i przysięganie na Jahwe w Egipcie

18 Dnia onego będzie w Egipcie pięć miast mówiących językiem Kanaanu i przysięgających na Jahwe Zastępów. Jedno [z tych miast] nazwane będzie „Miastem Słońca”.

c) Nawrócenie się Egiptu do prawdziwego Boga

19 W on dzień będzie ołtarz dla Jahwe pośród krainy egipskiej i kolumna Jahwe opodal jej granicy. 20 I będzie to znakiem i świadectwem Jahwe Zastępów na ziemi egipskiej. Kiedy wśród klęsk wołać będą do Jahwe, pošle im wybawcę, który ich będzie bronił i ratował. 21 Wtedy Jahwe będzie znany w Egipcie. Egipcjanie zaś, poznawszy Jahwe w ów dzień, będą mu służyć przez ofiary krwawe i ofiary z pokarmów, a także będą składać śluby Jahwe i wypełniać je. 22 Jahwe dotknie [wprawdzie] Egipt ciosem, ale gdy się nawrócą do Jahwe da się im ubłagać i uleczy ich.

d) Egipt i Assyria w kulcie prawdziwego Boga

23 W ów dzień istnieć będzie szlak [wiodący] z Egiptu do Assyrii; Assyryjczycy przybędą do Egiptu, a Egipcjanie do Assyrii. Egipt z Assyrią służyć będą [Jahwe].

e) Izrael w trójprzymierzu z Egiptem i Assyrią - błogosławieństwem dla ziemi

24 W ów dzień Izrael - trzeci [w przymierzu] z Egiptem i Assyrią - stanie się błogosławieństwem dla ziemi. 25 Jahwe Zastępów błogosławi mu mówiąc:

- Błogosławiony niech będzie lud mój Egiptu i Asyria, dzieło rąk moich, oraz Izrael, moje dziedzictwo!³

II. KRYTYKA TEKSTU

W. 18 zawiera bardzo skomplikowany problem.⁴ TM ma: *‘ir haheres*, dosł.: „Miasto zniszczenia (zburzenia)”. Autorzy, którzy nie zmieniają lekcji TM, pojmują to w sensie przyszłego burzenia ołtarzy pogańskich i świątyń fałszywych bóstw, w perspektywie nawrócenia się Egipcjan w przyszłości [mesjańskiej] do prawdziwego Boga, o czym jest mowa w dalszym kontekście. - Niektórzy zmieniają tu (niesłusznie) punktację na imiesłowową: *hahores* - „miasto niszczącego (burzącego, burzyciela)”, mając na myśli Aleksandra W., zdobywcę Egiptu w IV w. prz. Chr., a w konsekwencji miasto nazwane jego imieniem, Aleksandrię. - Tekst Masorecki w aktualnym brzmieniu zatrzymują: Aq, Th, Syp, a z nowszych tłumaczy: F. Feldmann, J. Fischer, J.A. Alexander, L. Dennefeld, Ch. Boutflower, P. Heinisch, i in.⁵

Treściowo spokrewnioną z lekcją TM w znaczeniu zniszczenia jest propozycja czytania *‘ir haherem* - „Miasto cheremu - zagłady, przekleństwa”. - Większość jednakże autorów opowiada się - na zasadzie spółgłosek podobnych w miejsce hebrajskiej spółgłoski *he* czytając *chet*, a więc: *‘ir haħeres* - Miasto Słońca. Taka wersję *ħeres* zamiast *heres* mają: manuskrypt Qumrański 1QIs^a i 15 innych rękopisów hebrajskich. Takie znaczenie przyjęto także w Sym, T, Vg. - Targum właściwie łączy dwie wersje: „Miasto Słońca, które będzie zburzone”.

Opowiadamy się za wersją *‘ir haħeres* - Miasto Słońca”, najpowszechniej dziś przyjmowaną jako najbardziej prawdopodobną.

³ Tłumaczenie własne z orygin, hebrajskiego, zob. B. Wodecki, *Księga Izajasza*, BP. Wyd. 3 (1992), t. 3, s. 54-55 (w poprzednich wydaniach w t. 2, s. 723-724).

⁴ M.in. W. Vogels określa go jako „une question complexe”, „un problème difficile”, *art. cyt.*, s. 501, przyp. 24.z

⁵ Zob. A. Barnes, *Notes on the Old Testament, Isaiah*, Grand Rapides 1971: on sam na s. 338 interpretuje wyraz użyty w TM w sensie „wybawienia”; „the word h-r-s commonly means „destruction”, though it may also mean „deliverance”, and W. Gesenius supposed the name was to be given to it because it was to be a „delivered city”, i.e. it would be the city to which „the saviour” mentioned in verse 20 would come, and which he would make his capital”. - Por, W. Vogels, *art. cyt.*, s. 502, przyp. 25.

Akceptowali ją w większości zarówno dawniejsi jak i współcześni tłumacze i komentatorzy, od Św. Hieronima i rabinów poczynając, jak: A. Calmet, J. Knabenbauer, T.K. Cheyne, C.F. Houbigant, A. Crampon, M.J. Lagrange, E. Dhorme, E. Kalt, J. Cylkow, N. Schögl, E. Tobac (choć ten bierze w rachubę także Leontopolis, zob. niżej), J. Ziegler, G. Girotti, J. Bonsirven, Y. Young, G. Fohrer, A. Penna, A. S. Harton, W. Wildberger, F.L. Moriarty, J. Jensen, A. Chouraqui P. Auvray, S. Virgulin, W. Hertzberg, H. Eising, (A. Chouraqui, P. Auvray i H. Eising pozostawiają wprawdzie wyraz hebrajski, ale zaraz po nim tłumaczą: „La Ville du Soleil”, wzgl.: „das ist Sonnenstadt”). Wersję tę przyjęto także w „The Holy Bible, RSV”, The Catholic Edition, w „The New American Bible” (1985), w „Neueva Biblia Espanola” (Madrid 1976, wyd. L. Alonso-Schöckel - J. Mateos, s. 789) oraz w „La Biblia Latinoamericana - Letra Grande” (ed. Verbo Divino, Estella 1989, s. 633: „Ciudad del sol”; w komentarzu: „Heliopolis”). Z jednej strony lekcja ta wskazuje na konkretne znane miasto: Heliopolis (ho hēlios + Słońce, hē polis + miasto), w ST nazywane „ON” (Pcz 41, 45; 45; Ez 30,17), a u Jr 43, 13 w sposób treściowy bardzo zbliżony jako Bet - Szemesz = Dom (miejsce) Słońca, gdyż *heres* jest synonimem *šemeš* = słońce (ongiś miasto to było centrum kultu boga słońca Ra, potem Atum - Atona)⁶. Z drugiej zaś strony wersja ta sugeruje powiązanie z prawdziwym Bogiem Jahwe, nazywanym „Słońcem” (Ps 84,12), „Słońcem Sprawiedliwości” (Ml 3,20), „Wieczystą Światłością” zastępującą samo słońce (Iz 60,19.20; por. Iz 2,5; 60,1-3; Mdr 7,26; Ap 21,23n), „wchodzącym z wysoka Słońcem” (Łk 1,78). Wiadomo też, iż na tych terenach Egiptu, w okolicach On - Heliopolis znajdowała się szczególnie liczna diaspora Izraelitów, a później, ok. 170 r. przed Chr. w Leontopolis, ok. 20 km od Heliopolis, wzniesiona została za sprawą wygnanego z Jerozolimy arcykapłana Oniasza IV, świątynia Jahwe. Oniasz IV, starając się o wzniesienie tej świątyni i budując ją na terenie Egiptu

⁶ Zwane także *Chepre*, *Harachte*. - Zob. J. Jenssen - H. Brunner, *Heliopolis*, BL, wyd. 2 (Haag), kol. 703; A. Rowe, *The Famous Solar City of On*, PEQ 94 (1962) 133-142 z podaną w tych pracach bibliografią, oraz: A. V. Hoonaeker, *Deux passages obscurs dans le chap. 19 d'Isaïe* (v. 11.18), RBen 16 (1924) 296-306. - Por. też Bet-Szemesz - inną miejscowość o tejże nazwie w Palestynie, gdzie przez jakiś czas przebywała Arka Przymierza (Joz 15,10; 21,16; 1 Sm 6,9nn).

przyczął i powoływał się na ten właśnie tekst Iz 19, 197. Jakkolwiek tekst omawianej perykopy będąc prorocstwem, nie nawiązuje do tej świątyni jakoby do faktu już istniejącego, gdyż jest zapowiedzią dotyczącą dalszej dopiero, odległej przyszłości, i mówi o ołtarzu, który będzie wzniesiony nie przez Izraelitów dla Izraelitów, ale przez samych Egipcjan dla nawróconych pogan, to jednak z drugiej strony wielu autorów widzi w tym fakcie jej późniejszego istnienia przynajmniej częściowe już spełnienie tego prorocstwa i z tego względu także potwierdzenie lekcji tekstualnej jako *‘ir haħeres* - „Miasto Słońca”.

Inną wersję podaje LXX: *polis asedek*. Starożytni tłumacze tekstu hebrajskiego na język grecki czytali więc najprawdopodobniej: *‘ir haššedeq* - Miasto Sprawiedliwości”, „Miasto Sprawiedliwe”. Za tą wersją idą: Św. Cyryl Jerozolimski i niektórzy uczeni współcześni, jak: G. B. Gray, A. Scholz, B., Ginsburg, E. Kissane, O. Kaiser, ks. L. Stachowiak⁸. Również szereg innych skłania się ku takiemu rozumieniu, jak A. Feuillet, W. Vogels, A. Vaccari⁹.

Zwolennicy tej wersji wskazują 1) na zgodność z treścią kontekstu: wśród miast, świadków pozytywnej przemiany duchowej Egiptu, jedno nosiłoby nazwę wyrażającą ideał, jaki należy osiągnąć: sprawiedliwość: 2) na fakt paralelny, że Jerozolima, centrum duchowe ludzkości (Iz 2,1-5: Mi 4,1n) nazwana będzie według Iz 1,26 (por.

⁷ Pisze o tym szeroko - przytaczając także wymianę listów między Oniaszem a Ptolemeuszem (Filometorem) i Kleopatą - Józef Flawiusz w swych „*Antiquitates*”, księga XII, III, 1-3; zob. wyd. polskie: *Dawne Dzieje Izraela*, Poznań - Warszawa - Lublin 1979, s. 6111-612; podobnie w „*Bellum Judaicum*”, księga I, rozdz. I, 1 (33) i VII, rozdz. , 2-3 - zob. wyd. pol.: *Wojna Żydowska*, Poznań 1980, s. 55 i 428n. Zob. także M. Delcor, *Le Temple d'Onias en Égypte, Réexamen d'un vieux problème*, RB 75 (1968) s. 188-203. F.X. Kortleitner, *Religio Veteris Testament habitus et nationali et universali enituit* (Commentationes Biblicae 12), Oeniponte 1937: J.M. Lagrange, *Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931, s. 490-493; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Bd. 2-3 Leipzig 1909, s. 144nn. - Na kongresie IOSOT w Cambridge szerzej mówił o tym także prof. G. Vermes w swym referacie w dniu 16 lipca 1995 r.

⁸ Zob. L. Stachowiak, *Księga Izajasza* („Biblia Lubelska”), Lublin 1991, s. 92: „Miasto Sprawiedliwe”.

⁹ Ten ostatni w swym art. *Polis Asedek*, Is 19,18 *Biblica* 2 (1921) s. 353-356; natomiast w swym tłumaczeniu - komentarzu „*Isaia*” - *La Sacra Bibbia*, ed. Pontif. Instituto Biblico VII”, Roma 1958, s. 70 ma on: „città del sole”, a w „*Appedice critica*”, s. 391 wyraża pogląd, że obecna lekcja TM stanowi, być może, poprawkę: „forse correzione intenzionale contro il tempio illegale di Leontopolis”.

33,5; jr 31,23) podobnie *ʿîr haššedeq* - „Miastem Sprawiedliwości”: 3) na okoliczność, że w tekście Joz 10,1, do którego omawiana perykopa zdaje się nawiązywać, pierwszym z pięciu królów jest Adonisedeq, władca Jeruzalem, a władca starożytnego Salem - Jerozolimy, „kapłan Boga najwyższego”, Melchisedek (*Malkiŝedeq*), także w swym imieniu zawiera pojęcie *šedeq* - sprawiedliwość (Pcz 14: por. Hbr).

Odmianą możliwość sugeruje kodeks Synaicki (S - Alef); polis asedek, przy czym ten drugi miałby być grecką transkrypcją hebrajskiego *hesed*, czytano by więc: *ʿîr hesed* „Miasto Łaski (miłosierdzia)”. Jednak wersja ta (jako zbyt zmieniąca tekst hebr.) nie znalazła uznania. Niektórzy proponowali wersję „Leontopolis” jako „Miasto Iwa”, w oparciu o arabskie *harith*, rozumiane w znaczeniu hebrajskiego synonimicznego *haris* - lew. Taką lekcję sugerowali: B. Duhm, K. Marti, P. Hitzig. Wyraz ten jednakże w j. arabskim *ma* właściwie znaczenie ogólniejsze: „pożerający”, i w tej formie jako „lew” w ST nie występuje¹⁰. Toteż m.in. A. Baruc w obszernym opracowaniu tego tematu odrzuca tę hipotezę jako zbyt słabą - „bien fragile”¹¹.

A. Bruno proponował wersję *ʿîr ha-ḥôrim*, od hebr. *ḥôr* = szlachetny, człowiek wolny („szlachcic”), tłumacząc „Stadt der Edlen”¹².

Sw. Efreem czytał: *'eres* „ziemi”, ale dodawał: „Miasto sprawiedliwości” (dotąd nie wyjaśniono, dlaczego łączył on te różne przeciwieństwa wyrazy). - Wersję *'eres* - „ziemi” spotykamy także u Euzebiusza z Cezarei. Odosobnioną jest wersja „Miasto Południa” (pojmwane zwykle jako Elefantyna; tak rozumie to np. J. Trinquet), oraz inne, jakie przytacza jeszcze w artykule cytowanym A. Vaccari.

Wobec - jak widać - poważnych trudności w obraniu najwłaściwszej wersji omawianego terminu - określenia i jej poprawnego rozumienia, wielu współczesnych autorów pozostawia po prostu w tekście nie przetłumaczoną lekcję TM: *ʿîr haheres*. Tak na przykład w *La Bible de Jérusalem* w wyd. I z 1951 r. (s. 78) i w wyd. z 1957 (s. 92); natomiast w *...Nouvelle édition revue et augmentée* z 1974 r. (s. 1111) przetłumaczono: „ville du soleil”. Podobnie pozostawiają

¹⁰ Właściwym arabskim określeniem „lew” jest *'asād*.

¹¹ Art. „Leontopolis” w DBS, t. V (Paris 1957), kol. 369 (całe opracowanie hasła; kol. 359-372; III *Leontopolis et l'exégèse d'Is.*, XIX, 18: kol. 366-371).

¹² A. Bruno, *Jesaja. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung*, Stockholm 1953, s. 284.

brzmienie hebrajskie TM: O. Procksch, W. Eichrodt, P. Auvray, R. Kilian oraz „The Jerusalem Bible”.¹³

Św. Hieronim pisał: „niektórzy tłumaczą jako „słońce”, a inni przekładają „ostrakon” (= skorupka z napisem), widząc tu znaczenie albo „Helioppolis”, albo „Ostrakine”¹⁴.

W w. 20 zamiast *wārāb* manuskrypt qumrański 1QIs^a ma: w-j-r-d (*wajjirod*) = „i zstąpi”. Jednak ta lekcja stanowi zmianę spółgłosek zbyt daleko idącą i jest nie do przyjęcia, chociaż jest interesująca jako wyraz oczekiwania wybawcy mającego zstąpić [z nieba]. - Septuaginta tłumaczy w tym miejscu: *krinon sosei autous*, a Vg. „et propugnatorum qui liberet eos”. Także TM pojmuje r-b jako imiesłów, co jednak po *mošî'a* nie jest prawdopodobne, i dlatego należy to poprawić i czytać: *w^erab* (*perfectum consecutivum*); tak też czytają m.in. F. Feldmann, E. Kissane, i inni.

- W w. 22 Rękopis z Quamran 1QIs^a ma tutaj: w-n-r-p.-h-w (forma bierna Nifal), zamiast czynnego *w^erāpō* w TM.

- W w. 23 TH (Tekst Hebrajski) ma dosł.: *w^ecabedū Mišrajim 'et 'Aššûr*, co wielu tłumaczy zbyt kurzowo: „I Egipt będzie służył Asyrii”. Jednakże już cały kontekst mający charakter wybitnie religijny i mówiący o nawróceniu Egiptu i Asyrii wskazuje, że tutaj ma zastosowanie *constructio ad sensum*¹⁵, która to konstrukcja każe (a przynajmniej pozwala) pojmować czasownik hebr. *‘ābad* w znaczeniu służby religijnej, czci, kultu, i dlatego należy tłumaczyć: „I służyć będzie Egipt z Asyrią Jahwe”. Zwrot ten wyraża więc wspólną Egiptu wraz z Asyrią służbę religijną prawdziwemu Bogu.

¹³ W. Eichrodt, *Die Heilige Schrift des Alten Bundes*, Leipzig 1967; tenże, *Der Herr der Geschichte - Jesaja 13-23; 18-39* (Die Botschaft des AT 17) II, Stuttgart 1967. S. 65 (pod tekstem daje on krótkie objaśnienie: „Verschieden gedeutet als ‘Stadt der Zerstörung’ oder Leontopolis oder Heliopolis”); P. Auvray, *Isaïe* (Sources Bibliques), Paris 1972, s. 190 (w nawiasie jednak dodaje „ville du soleil”); R. Killian, *Jesaja, II (13-39)*, Die Neue Echter - Bibel, Würzburg 1994, s. 124 (on także dodaje w nawiasie: („Sonnenstadt”); *The Jerusalem Bible*, wyd. z 1966 r., s. 1172: „Ir Haheres”; wszakże w *The New Jerusalem Bible* (1985 r.) s. 1218 przetłumaczono: „City of the Sun”.

¹⁴ „Quidam interpretantur in solem, et alli in testam transferunt volentes vel Heliopolim significare vel Ostracinen” (*Onomasticon*). Św. Hieronim miał na myśli Ostrakine - miasto na wschód od delty Nilu. Źródłem tej interpretacji była lekcja *ħeres* (*chet i šin*) zamiast *heres* (*he i samek*); *ħeres* znaczy „ostraka” - skrupki [gliniane] z napisem.

¹⁵ Zob. m.in. Joüon, § 150; Gesenius - Kautzsch, § 145 e.

- W w. 24 kolejność: Assyria, Egipt w LXX jest inna niż w TM: *tritos en tois Assyrios kai en tois Aigyptiois*.

- W w. 25 w LXX zmieniono sens: *Eulogemenos laos mou ho en Aigyptō kai ho en Assyriois* („Błogosławiony lud mój będący w Egipcie i [lud mój będący] wśród Asyryjczyków”); tak nieprawdopodobną wydawała się tłumaczom LXX myśl, że Egipt i Assyria mogłyby być przedmiotem aż tak wielkiego, szczególnego błogosławieństwa Jahwe i nazwane Jego ludem; to właśnie było zapewne przyczyną tej tak daleko idącej zmiany.

III. KRYTYKA LITERACKA I TŁO HISTORYCZNE

Proctwo dotyczące Egiptu obejmujące cały rozdział 19 następuje bezpośrednio po innym proctwie, które dotyczyło (w rozdziale 18) ziemi i ludu Kusz, tzn. Etiopii, a więc także rejonów ówczesnego Egiptu, gdyż w czasach Izajasza (VIII w. prz. Chr.) Kusz było połączone z Egiptem pod jednym faraonem (Šabaka) z dynastii etiopskiej¹⁶.

Cały tekst dotyczący Egiptu w rozdz. 19 określony jest (w w. 1), podobnie jak i inne przepowiednie o narodach obcych w wielkim bloku - cyklu rozdz. 13-23, do którego on przynależy (13,1; 14,28nn: 15,1; 17,1; 21,1.11.13; 22,1; 23,1) jako *mašš'ā* niekoniecznie „groźba” (w Vg.: „Onus” - brzemie, ciężar, ciężki, trudny (nędzny) los”), lecz ogólniej: „wypowiedź prorocza, proklamacja prorocka”, która zależnie od włożonej w nią treści, może także - choć nie musi - zawierać i wyrażać groźbę proroczą, karcącą mowę prorocką, groźną wypowiedź (tak np. w 21,1: 22, 23, 23,1)¹⁷.

¹⁶ Problemowi temu poświęciłem więcej miejsca i uwagi w swej pracy doktorskiej w ATK: *Uniwersalizm zbawczy w tekstach Protoizajasza*, Warszawa 1977, ss. 205 i 234 (w arch. ATK). Zob. także Cl. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. IV, Tuchów 1995, s. 199-204; Por. tenże, t. I, s. 38; G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, Warszawa 1957, s. 62-64.

¹⁷ Wyraz hebr. *mašša'* wywodzi się ze źródłosłowu *n-š-* = nosił, niósł. W całym Piśmie Św. występuje on 17 razy, jako tytuł zbioru wypowiedzi prorockich. Jest on terminem technicznym na określenie orędzia Bożego brzemiennego w następstwa, zwłaszcza - choć nie tylko - w aspekcie sądu Bożego (Dnia Jahwe). - Niektórzy wiążą etymologię tego wyrazu z podniesieniem głosu. Na temat *maššā'* zob. m.in.: A.M. De Boert, *An Inquiry into the Meaning of the Term mašša'*, OTS 5 (1948) 197-212; H. Torczyner, *mašša' Jahweh*, MGWJ 76 (1932) 273-284; H.S. Gehman, *The „Burden” of the Prophets*, JQR 31 (1940/41) 107-123; R.B.Y. Scott, *The Meaning of maššā' as an Oracle Title*, JBL 67 (1948), s. Vs; J.A. Wilson, *The Burden of Egypt*, Chicago 1951.

Tekst rozdziału 19 składa się z dwóch, wyraźnie oddzielonych od siebie części o charakterze zgoła odmiennym. Pierwsza (Iz 19,1-15), którą można by nazwać historyczno-negatywną, nawiązuje do współczesnych Izajaszowi dziejów Egiptu, a zawiera groźby pod adresem Egiptu, pełnego udręk, niepokoju, wstrząsanego chaosem. Druga (ww. 16-25) - pozytywna obietnica - zapowiedź wieści dalszą, pomyślną przyszłość Egiptu i jego nawrócenie się do prawdziwego Boga. Część pierwsza jest ujęta w klasyczną formę poetycką i zasadniczo nie budzi zastrzeżeń co do autentyczności (poza niektórymi wyjątkami, i to odnośnie do niektórych tylko wierszy), natomiast druga napisana jest prozą (choć niektórzy, jak na przykład A. Condamin, także w tej części dostrzegają charakter poetycki pisząc ją również wierszem). Jest ona przez wielu kwestionowana jako nie Izajaszowa (bliżej należałoby to omówić przy problemie autentyczności tego tekstu: problemowi temu zamierzam poświęcić odrębny artykuł).

Tem historycznym części pierwszej jest, jak wspomniano, okres współczesny (Proto-) Izajaszowi, kiedy to pośród zamętu zwalczały się w Egipcie poszczególne księstwa (nomy) a nawet dynastie po okresie chaosu, w wyniku długotrwałych starć do władzy nad całym Egiptem po faraonie Pianchi (751, według innych od 742-716 przed Chr. doszedł Šabaka, założyciel nowej, XXV dynastii, pochodzący z Etiopii (Kusz), zwanej stąd etiopską (716-701 prz. Chr.; dynastia ta przetrwała do 663 r. prz. Chr.)¹⁸.

To właśnie Šabaka (a nie jak sądzono nieraz, Sargon II, czy Sancherib - Sennacheryb lub Assarhaddon) był owym „srogim (surowym) władcą”, o którym mówi tekst w 19,4. Dał się on istotnie poznać jako władca szczególnie energiczny. Umocnił Egipt, jednocząc z nim swoją krainę ojczystą. Toteż przeniósł swą siedzibę z Nabata do Teb podkreślając również przez to, że czuje się w pełni faraonem całego, powiększonego także o ziemie Kusz, Egiptu.

Tymczasem stojąca u szczytu swej potęgi Asyria, dzięki zwycięskim wyprawom palestyńskim, zwłaszcza dzięki zdobyciu Samarii (721 r.), Gazy i Raphia (720 r.), Aszdodu (711 r.), coraz bardziej zbliżała się ku granicom także Egiptu. Izajasz, genialny teolog his-

¹⁸ To historyczne tło omówiłem szerzej przy analizie tekstu Iz 18,7 w cyt. pracy, s. 179. Zop. m.in. Cl. Sch ed l, *dz. cyt.*, t. IV (1955), s. 200-204; G. Ricciotti, *dz. cyt.*, s. 62nn; J. Jelito, *Historia czasów Starego Testamentu*, Poznań 1961, s. 241; por. s. 38.

torii, śledził także rozwój wypadków nad Nilem ze szczególnym zainteresowaniem. Echem tego jest - podobnie jak już wspomniany rozdział 18 - właśnie także proroctwo zawarte w rozdziale 19.

W drugiej części, o którą nam w tym artykule chodzi, wyróżnić można pięć jednostek - fragmentów, z których każdy rozpoczyna się tym samym wyrażeniem *baj-jôm ha-hû'* = w on (ów) dzień (por. już Iz 11,10.11; 18,7):

- 1) 19,16-17: Lęk Egipcjan wobec Planu Boga Jahwe;
- 2) w. 18: „Język Kanaanu” i przysięganie na Jahwe w Egipcie;
- 3) ww. 19-22: Nawrócenie się Egipcjan do prawdziwego Boga;
- 4) w. 23: Egipt i Asyria w kulcie prawdziwego Boga;
- 5) ww. 24-25: Izrael w „trójprzymierzu” z Egiptem i Asyrią - błogosławieństwem dla [całej ziemi].

Warto tutaj wspomnieć, że m.in. W. Vogels wyróżnił sześć części: ww. 16-17; 18; 19-21a; 21b22; 23; 24-25, nasz fragment „(3)” dzieląc na dwie części z uwagi na występujący w w. 21 zwrot *baj-jôm ha-hû'* = w on (ów) dzień. - Jednakże w tym przypadku zwrot ten nie rozpoczyna nowego, oddzielnego jakoby fragmentu, lecz jest wpleciony pomiędzy dwa ściśle związane ze sobą czasowniki.

Tematyka wypowiedzi fragmentu „(5)” stanowi wyraźne poszerzenie i pogłębienie treści poprzedzającego fragmentu „(4)”, przy czym bez niego nie byłby zrozumiałą fragment „(5)”. Także pomiędzy pozostałymi fragmentami uchwytne jest związki treściowy. Ogarnięcie całościowe stwarza nieodparte wrażenie, że mamy tu do czynienia z nie przypadkowymi dodatkami do wypowiedzi o Egipcie z części pierwszej (ww. 1-15), ale ze świadomą kompozycją stanowiącą przemyślaną, logiczną całość.

Komentatorzy nie są zgodni co do tego, czy mamy tutaj do czynienia z proroctwami, zapowiedziami prorockimi *sensu stricto*, czy też tylko z sukcesywnymi, stopniowymi refleksjami na kanwie określonych wydarzeń i zjawisk, jakie dokonywały się stopniowo w Egipcie. Zwolennicy drugiej koncepcji sami widzą jednak trudności w braku konkretnych ram historycznych dla ustalenia datacji tych wypowiedzi; są one - zbyt krótkie. - Ze swej strony opowiadamy się za charakterem prorockim tej drugiej części rozdz. 19.

¹⁹ Omawiam to bliżej w *cyt. pracy*, s. 157 przy komentarzu do Iz 11,10.

IV. EGZEGEZA TEKSTU IZ 19,16-25

W. 16. „W ów (on) dzień - *baj-jôm ha-hû*”¹⁹. Jest to formuła wprowadzająca, wyrażenie ogólne o dalszej przyszłości (choć może czasem, choć rzadziej, odnosić się także do dalszej przeszłości). W tym przypadku, podobnie jak w Iz 11,10, dotyczy przyszłości epoki mesjańskiej. Zwrot ten używany jest zwłaszcza tam, gdzie Autor chce zwrócić uwagę na większe znaczenie przepowiedni, nie zamierzając jednak precyzować czasu jej realizacji²⁰.

Niektórzy autorzy rozumieją tutaj to wyrażenie w powiązaniu z Iz 19,1: W tym czasie gdy „Jahwe dosiadłszy lekkiego obłoku, przybywa do Egiptu”, gdy realizują się wydarzenia zarysowane w ww. 1-15. Kontekst wskazuje, że Autor biblijny widzi, iż z chwilą zjawienia się Boga Jahwe w Egipcie nastąpią decydujące zmiany wykraczające tutaj poza oczekiwania z wierszy 1-4 i 11-15., Doprowadzą one mianowicie do skierowania uwagi na Boga prawdziwego i na jego Plan - postanowienie. Wszystkie te klęski, o których była mowa w całej części pierwszej (ww. 1-15), jak gdyby nowe plagi egipskie, spowodują zbawienny lęk Egipcjan wobec Jahwe (por. Wj 9,20; 12,30-33; 14,18,31; 15,14nn; Joz 2,10; 1 Sm 14,15).

Podniesienie ręki Jahwe nad Egiptem (hebrajskie *'al.* - znaczy również „nad, ponad”, a nie tylko „przeciw”), i grożenie nią przypomina ingerencję Boga w okresie plag egipskich (Wj 7,14-21,33). Oznacza to z jednej strony egzekwowanie sądu, ale równocześnie i fakt, że Bóg bierze Egipt całkowicie pod swoją władzę.

W. 17. Niełatwo stwierdzić, pod jakim względem i jak dalece „kraina Judy” (w oryginale hebr. występuje tutaj niezwykajne, uroczyste określenie *'admat Jehudāh*) „stanie się postrachem dla Egiptu”. Niektórzy, jak O. K a i s e r, sugerują, że chodzi tu o wspomnienie plag i klęsk, jakie ongiś dotknęły Egipcjan w związku z Wyjściem - exodusem, o wciąż świeże przypomnienie tych faktów,

²⁰ Zob. zwłaszcza A. Lefèvre, *L'expression „En ce jour là” dans le livre d'Isaïe*, w: *Mélanges Bibliques au honneur de A. Robert*, Paris 1957, 174-180; H. Gressmann, *Der Messias*, Göttingen 1929, 83 (ten jednak zbyt jednostronnie nadawał temu wyrażeniu sens eschatologiczny, przeciw czemu wystąpił P.A. Munch, *The Expression bajjôm hahû' is it an Eschatological Terminus Technicus?* New York 1936, s. 2; H. Jenni, *Jôm*, THAT I, 715 („...drückt einen entfernteren Zeitpunkt entweder in der Vergangenheit (etwa 90) oder in der Zukunft (etwa 120) aus” (kol. 724); H.D. Preuse, *Jahweglaube und Zukunftserwartung*, Göttingen 1968.

w których ujawniła się również potęga prawdziwego Boga działającego wśród znaków i cudów, „z wyciągniętym ramieniem”, i to przemawiać będzie nadal Egipcjan lękiem i trwogą.

Zaznaczyć jednak trzeba, że tekst nasz mówi o przyszłości (*wēhā-jetāh, jazkīr, jifḥad...*), chodzi więc o wydarzenia, które dopiero nastąpią.

Inni²¹ myślą o podboju Egiptu przez Kambyzesa (decydująca bitwa pod Pelusium, 525 r. przed Chr.). - Ale wyłania się tu pytanie: co miałoby Persowie - zdobywcy Egiptu - wspólnego z Judą? Wszak to „kraj Judy”, a nie armia Persów „będzie postrachem dla Egiptu”. Jest tu raczej mowa o przyszłej odnowie Izraela (por. Mi 7,17; Jr 33,9)²². - Nie chodzi jednak o siłę militarną, gdyż *'ādāmāh* - „ziemia”, „kraj” nigdy nie było pojęciem militarnym, politycznym. Tak więc sens jest raczej ten, że już samo wspomnienie Judy - Izraela przywiedzie Egipcjanom na myśl wielkość i moc czczonego tam Boga Jahwe, pod którego szczególną opieką kraj ten z ludem się znajduje, i którego potęga raz po raz w związku z nim się ujawniła, także w odniesieniu do Egiptu.

A. C o n d a m i n niepotrzebnie przesuwają ww. 22 i 21 przed wiersze 19-20. Wszak treść wiersz 21-22 suponuje uprzedniość wierszy 19-20.

W. 18. Zbawienny lęk Egipcjan wobec prawdziwego Boga stopniowo doprowadza ich do nawrócenia się do Niego. Proces tego nawracania przedstawiony jest początkowo w formie przypominającej fazy zdobywania Kanaan przez Izraelitów pod wodzą Jozuego, następcy Mojżesza. Wymienionych jest tam również najpierw pięć zdobytych miast i pięciu sprzymierzonych ze sobą władców pokonanych wówczas przez Izraelitów (zob. Joz 10,1-27). Liczba pięć odgrywała snąc jakąś szczególną rolę w początkowym okresie zdobywania Ziemi Obiecanej. Liczby tej nie należy tutaj jednak pojmować dosłownie²³, lecz ogólnie, jako kilka, szereg miast (raczej więc znaczenie symboliczne). Nawrócenie bowiem, jak już wspomniano, dokonywać się będzie stopniowo, pewnymi etapami.

²¹ Np. H. Wildberger, *Jesaja, 2. Teilband, Jesaja 13-27* (Biblischer Kommentar - AT, Bd. X/2), Neukirchen 1978, s. 733.

²² *Tamże*. Zob. też np. W. Vogels, *La restauration d'Israël causera une crainte semblable qu'au moment de la sortie et de la conquête* (art. cyt., s. 498).

²³ Wbrew temu., co twierdzi jeszcze m.in. P. A u v r a y, *Isaïe 1-39* (Sources Bibliques), Paris 1972, s. 191.

Język „Kanaanu (*šefat kenaʿan*) - to język hebrajski, mowa wybranego Ludu Bożego ST. Przyswojenie go sobie wyraża wspólnotę z tym ludem - jedną z więzi narodu. Ponadto prawdopodobnie mamy tutaj do czynienia także z antytezą do biblijnej wieży Babel, gdzie nastąpiło „pomieszanie” języków i rozproszenie ludzi (Pcz), a z drugiej strony, jak się wydaje, z typyczną zapowiedzią, jakby antycypowanym nawiązaniem do faktu Pięćdziesiątnicy, zjawiska mówienia różnymi językami (Dz 2,1-12).

Autorzy pojmujący liczbę *ḥāmeš* - pięć dosłownie, wymieniają następujące miasta z terenu Egiptu: Migdol (zob. Jr 44,1; 46,14; Ez 29,10; 30,6), Tachpanches (Daphne, dziś Tell-Defenne, Jr 2,16; 43,7nn; 44,1; Ez 30,18), Mempfis (zob. oz 9,6; Jr 2,16; 44,1 - hebr. Nof; Jr 46,14.19; Ez 30,13), Patros (Iz 11,11; Jr 44,1.15 i Ez 29,14 - ale to jest raczej ogólne określenie Górnego Egiptu), i Heliopolis (por. Ez 30,17 = ON), albo Leontopolis.

Jeśli już wspólny język sakralny (Iz 19,18) ma wyrażać identyczność prawdziwej wiary i związanie się tego obcego narodu (Egiptu) z Ludem Bożym²⁴, to tym bardziej przyjęcie tej wiary przez mieszkańców Egiptu podkreśla zapowiadane w w. 18 przysięganie ich na Boga - Jahwe Zastępów. Jest to bowiem jedna z czynności religijno-kulturowych suponująca już wiarę w Tego Boga, na którego się przysięga (por. m.in. Iz 45,23; Sf 1,5).

Ww. 19-20a. Jeszcze bardziej i jeszcze wyraźniej przysze nawrócenie się Egiptu wyraża (1) zbudowanie ołtarza dla Boga Jahwe (*mizbeaḥ leJahweh*) na jego terenie („pośród” - *betok* niekoniecznie „w środku”, jak zwykle podają tłumaczenia współczesne, zwłaszcza francuskie: „au milieu”), i (2) ustawienie steli, maseby dla Jahwe (*maššebāh Jahweh*) opodal jego granicy (*ʿesel gebulāh*). - Chodzi o rzeczywisty ołtarz prawdziwego Boga dla składania na nim ofiar legalnych, o jakich jest mowa w w. 21. Natomiast *maššebāh* - to słup, kolumna z kamienia lub bryła skalna, obelisk, stela, ale o znaczeniu religijnym. - Tego rodzaju maseby stele znane już były wśród

²⁴ Tak twierdzi m.in. A. Penna, *dz.cyt.*, s. 188: „Il contesto esige proprie una trasformazione a una nuova mentalità. È l'eliminazione dell' elemento più rilevante nei criteri, che regolevano la divisione fra i popoli (28,11 33,19; Gen 11,6ss; Deut 28,49' deut 28,49; Ger 5,15; Ez 3,5s). L'uso dell'identica lingua sacra servirà innanzi tutto a manifestare un' identità di fede.” W tym kontekście jest także ważne, że według Iz 44,5 nawróceni z pogaństwa wezmą swe imię od Izraela jako depozytariusza prawd religijnych i zbawczych; tutaj przyjmują przykładowo język tego narodu wybranego uchodzący za język sakralny.

Kananejczyków, w którym kulcie stanowiły jeden z głównych elementów sanktuarium. Tam jednak wierzono, że były one jakby siedzibą czczonego bóstwa lub przynajmniej przypominały realnie bóstwo jako przedmioty kultu (por. np. Iz 57,6). Bóg zabronił Izraelitom naśladowania Kananejczyków i obyczajów pogan w ogóle w ich kulcie (Wj 23,24: 34,13; Kpł 26,1; Pwt 7,5: 16,22). Prorok Jeremiasz zapowiadał, że Bóg skruszy „połamie stele Domu Słońca, który się znajduje w kraju egipskim” (Jr 43,13). Wprawdzie również w dziejach Izraela stosowano i stawiano mas(s)ęby już od czasów patriarchów (Pcz 31,45-54; 35,14.20; Wj 24,4: Joz 4,20-24; 24,26nn: Sdz 9,6; 1 Sm 10,2 Sm 18,18...); jednakże w Izraelu miały one zgoła inny charakter. Nie były one uważane za siedzibę bóstwa, lecz upamiętniały ważniejsze wydarzenia, zwłaszcza natury religijnej²⁵. - Tutaj chodzi o jakiś obelisk - pomnik²⁶ poświęcony w sposób specjalny prawdziwemu Bogu, zapewne z imieniem Jahwe, na znak, że i Egipt należy do Niego. W naszym tekście stanowi on wyraźny paralelizm do ołtarza prawdziwego Boga, nie ulega więc wątpliwości, że i on ma charakter legalnego Jego kultu w Egipcie.

Trudno powiedzieć jaką granicę - *gebulāh* ma tutaj autor biblijny na myśli. Większość komentatorów uważa, że chodzi o północną granicę Egiptu z dawniejszym Kanaanem, albo o aktualną w czasach Izajasza (VIII w. prz. Chr.) granicę z ziemiami Judy. Raczej jednak nie należy tu kłaść nacisku na lokalizację geograficzną; istotny jest tutaj sam fakt kultu prawdziwego Boga już w całym Egipcie (*betok* - „pośrodku”, zob. wyżej). Obelisk - pomnik Boga Jahwe ma wskazywać - niezależnie od tego, w jakim konkretnym miejscu by się on znajdował - wchodzącym na terytorium Egiptu, że należy on do prawdziwego Boga, któremu służy się tam przez kult już przyjęty i zaakceptowany.

Ww. 20a-21. Obydwa elementy: ołtarz i *masseba* będą znakiem (*le'ót*) i świadectwem dla Boga (*le'ēd le'JHWH*), więc będą świadczyć,

²⁵ H. Strąkowski, *Massebah*, PEB II, s. 64; G. Ricciotti, *dz. cyt.*, s. 25-28; 106n. 138. 141. 296; C. Gancho, *Massēbāh*, w: *Enciclopedia della Bibbia*, t. 4, Torino 1970, kol. 1000n; A.G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique, II*, Paris 1953, s. 364n; A. van den Born, *Masseba*, BL², kol. 1108; kol. 1108; L. Delcat, *Massebe*, w: B. Reincke-L. Rost, *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, Bd. 2, Göttingen 1964, kol. 1169 i bibliogr.; *The International Standard Bible Encyclopedia* (Fully Revised), vol. 3, Grand Rapids, Michigan 1986, s. 277. 869-871 (R.K. Harrison, *Pillar*), - O. H. Langkammer pominął to hasło w swoim „*Słowniku Biblijnym*”.

²⁶ Tłumacze i komentatorzy piszący w j. niemieckim oddają to przeważnie przez „Denkstein”.

że i Egipcjanie, należąc do Niego, są Jego czcicielami. Ważny teologiczny termin „znak - 'ôl'”, częsty u ProtoIzajasza (zob. Iz 7,14; 8,18; 11,10.12; 13,2; 18,3; 20,3; 37,30; 38,7), zdaje się wskazywać także na dokonane już dzieła zbawcze Boga (Księga Wj *passim*; Joz 4,6, i in.), lecz jest on tu także znakiem Jego woli utrwalenia w Egipcie Jego przyszłej władzy i wszechstronnego ładu Bożego (por. np. Iz 55,13: 66,19), zapoczątkowanego już przez nawrócenie się Egipcjan do prawdziwego Boga. Ich wołanie do Niego wśród udręk i doświadczeń nie będzie więc daremne ani bezskuteczne.

Odnosnie do czasownika *ša'aq* („wołać, podnosić krzyk”) - zob. zwłaszcza Iz 5,7; 14,31; 15,4.5.8. Jest zjawiskiem charakterystycznym, że czasownik ten (i wyrażenia pochodne) szczególnie często występuje w relacjach Księgi Wyjścia, w związku z exodusem (np. 3,9; 5,8.15; 8,8; 14,10.15; 15,25; 17,4; 22,22.26). Tam bezpośrednim wyrazicielem tego wołania udręczonego w Egipcie ludu wybranego, a zarazem jego bezpośrednim wybawcą był Mojżesz. Także w następującej po Mojżeszu i Jozuem epoce Sędziów - *šofetim*, nie mniej trudnej, gdy lud ten nekany i udręczony również wołał do Boga, On posyłał mu wybawców, określanych podobnie jak tutaj w w. 20 *mošî'a* (Sdz 3,9.15; por. 2,16.18; 6,14, itd.). Także zresztą szereg innych wyrażeń tegoż w. 20 nawiązuje i przypomina epokę Sędziów (np. Sdz 3,9.15; 5,8n.15; 6,3n.6-9; 12,3; 1 Sm 11,3; 2 Krl 13,5). Wspomnienie Mojżesza i faktów wybawienia z niewoli egipskiej z nim związanych zdaje się ponownie dochodzić do głosu także w w. 21. Charakterystyczny zwrot z czasownikiem *jāda^c*: *wenôda^c* *JHWH* oraz *jāde^cû* *JHWH* występuje również w Wj 6,3 i 7,2 (por. też Ez 20,5). Tak jak ongiś Jahwe wysłuchując wołań swego ciemzonego w Egipci^{8e}, i potem w epoce Sędziów ludu dał się mu w pełni poznać objawiając swą moc i chwałę, a lud ten rozpoznawszy Go - służył Mu, tak i teraz tutaj da się On poznać Egipcjanom, którzy przyjąwszy wiarę w Niego, służyć Mu będą. Forma Nifal.: *nôda^c* od czas. *jāda^c* jest jednym ze starotestamentalnych terminów technicznych na wyrażenie samoobjawienia się Boga Jahwe²⁷. Tutaj forma ta podkreśla fakt poznania prawdziwego Boga przez Egipcjan w jak najszerszym zakresie. Poznanie to jest wręcz identyczne z peł-

²⁷ Zob. m.in. H. Wildberger, *dz. cyt.*, s. 741 (odsyła on tam do: W. Zimmerli, *EvTh* 22 (1962) 15-31 i R. Rendtorf, *ibid.* 621-649); J.A. Hundain, *El conocimiento de Dios entre los gentiles segun el Antiguo Testamento*, w: *Travaux de doctrine en Théologie et en Droit canonique*, Nouvelle Série, vol. IV, f. 4, Louvain 1973; por. ETL 49 (1973) 36-75.

nym nawróceniem. Wyrazem tego będzie służenie - służba temuż Bogu (*wecābedū*), uzewnętrzniata przez składanie różnego rodzaju ofiar (*zebah ūminhāh*), składanie i wypełnianie ślubów (*wenāderū neder leJHWH wešillēnū*).

Składanie ślubów należało do głównych przejawów i form kultu religijnego (zob. Pwt 23,21; Kpł 7,16; 22,21; Jon 1,16; 2,10; Ps 50,14; Koh 5,3) obok oczywiście ofiar, których dwa rodzaje *zebah* i *minhāh*, zazwyczaj występujące razem obok siebie (np. Iz 1,11; Oz 6,6; 1Sm 15,22, i in.).

W. 22 .Mogłoby się na pozór wydawać dziwnym, że po podkreśleniu przejawów kultu i tak ścisłego związania się Egipcjan z Bogiem prawdziwym, mowa jest tu o karaniu ich przez Boga (*wenāgap ...nāgap* - dosł.: „dotknie ciosem”). Będzie to jednak cios zbawienny; bezpośrednio wszak po wyrażeniu ciosu czytamy: *werāpō* - „i uzdrowi (ich)”.

Niektórzy są skłonni dopatrywać się tutaj ingerencji redaktora, który jakoby chciał nawiązać do w. 16. Jednakże również w w. 20 była już mowa o doświadczeniach - klęskach (*leḥāšim*), wśród których ma pojawić się posłany przez tegoż Boga wybawca. Mamy tutaj do czynienia z częstym u Proroków zjawiskiem przeplatania się zapowiedzi negatywnych (kar, doświadczeń) - z pozytywnymi (wybawienia, lepszej przyszłości). Zjawisko to występuje tu nawet w ramach mniejszej jednostki literackiej. - Taktyka doświadczeń już w początkach nawrócenia ma za zadanie ugruntować i pogłębić to nawrócenie, które zresztą zaraz w następnej części zdania jest wyraźnie podkreślone: *wēšābū* - „nawrócą się”. Wtedy też Bóg sam uleczy ich, dając się ubłagać.

Jest rzeczą charakterystyczną, że mamy tutaj raczej rzadki poza Księgą Wyjścia termin *‘atar* : *weneccettar*. Warto także uświadomić sobie przy tym, że czasownik ten występuje często (bo aż 8 razy na 20 miejsc w ST w ogóle) w Księdze Wyjścia, zwłaszcza w relacjach o spotkaniach Mojżesza z faraonem. Spotykamy go tam zawsze wtedy, gdy mowa jest o wstawiennictwie Mojżesza za faraonem wzgl. Za całym Egipcem, aby Bóg Jahwe odwrócił zsyłane plagi (Wj 8-10). To, co tam nie mogło nastąpić z powodu zatwardziałości serca Egipcjanina - faraona, nastąpi teraz: Bóg da się ubłagać i objawi się, da się poznać nawracającym, się Egipcjanom: *weneccettar lahem*²⁸.

Także czasownik n-g-p. występuje przynajmniej trzykrotnie w relacjach o wybawieniu z niewoli egipskiej (Wj 7,27; 12,23.27; por.

²⁸ Zob. B. Wodecki, *dz. cyt. (Uniwersalizm zbawczy u Proto-Izajasza...)*, s. 113nn. 132. 157. Por. także m.in. L. Alonso-Schökel, *Isaias*, Madrid 1968, s. 104.

12.13.27). Czasownik r-p-' również dość wyraźnie nawiązuje do Wj 15,26: „Jeśli będziesz dawał posłuch Jego (Boga twego) przykazaniom i strzegł wszystkich Jego praw, to nie ukarzę cię żadną z tych plag, jakie zesłałem na Egipt, bo Ja - Pan chcę być twym Lekarzem (Uzdrowicielem): *kî 'āni Jahweh rop'e'ekā*. - Dotknięcie ciosem Egiptu może przynieść i de facto przyniesie, przyczyni się do uzdrowienia, gdyż doprowadzi do nawrócenia się mieszkańców Egiptu do prawdziwego Boga. - Trudno dociec, na czym będzie konkretnie polegał ten cios (czy ciosy) i w jakich okolicznościach dokona się uleczenie przez Boga; tekst o tym nie mówi, i nie jest to istotne.

W. 23 stanowi czwartą część omawianej perykopy. Po raz pierwszy jest w niej mowa również o Asyrii, drugim po Egipcie wrogu Izraela, której ponury cień na długo zawisł nad Narodem Wybranym zwłaszcza w epoce działalności Proto-Izajasza. Także Asyria jest więc wciągnięta w zbawczy Plan Boży. - Wiersz ten wyraża dwie doniosłe idee: (1) Dotychczasowy, długotrwały antagonizm i zbrojna rywalizacja między tymi dwoma najbardziej liczącymi się w tamtej epoce mocarstwami starożytnego świata: Egiptem i Asyrią, zmieni się w pokojową współpracę. Tekst ten zdaje się nawiązywać do powszechnego pokoju, podkreślonego już w Iz 2,4b: 11,6-9 - rzecz znamienita - także ta w kontekście wypowiedzi o wydzwiku zdecydowanie uniwersalistycznym²⁹. Współpracę tę wyraża w wielkim skrócie myślowym wymowny symbol drogi - szlaku (*m^esillāh*, synonimu terminu *derek* - droga), łączącego swobodnie obydwie narody, umożliwiającego pełną, spokojną, pokojową między nimi wymianę i współpracę. Obraz drogi jest często stosowany w Biblii i odgrywa doniosłą rolę na przestrzeni całych dziejów Izraela³⁰. Tekst sugeruje tutaj ustanie wojen między tymi dwoma, dotąd wrogimi sobie narodami, stanowiącymi klasyczne przykłady mocarstw światowych (Zch 10,11): obydwie są wymienione razem obok siebie także w Iz 11,11.16. Zwłaszcza ten ostatni wiersz 16 stanowi wymowną paralelę do Iz 19,23: „Tak zostanie utworzona droga

²⁹ B. Wodecki, *tamże*, s. 204n; *tenże*, BP3, t. III, Poznań 3 1992, s. 55; O.H. Steck, *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem*, Theologische Studien 111 (1972) 13-25.

³⁰ Od drogi Abrahama, a zwłaszcza od drogi wybawionego „z domu niewoli” egipskiej Ludu, gdy „ramię Jahwe wysuszyło morze, wody wielkiej otchłani zmieniając toń morską w drogę (*derek*), by mogli przejść wykupieni” (Iz 51,10 - głęboka poetycka reminiscencja Deuteroizajasza tekstu Wj 14,16-31), przez 40-letnią drogę tegoż Ludu przez pustynię ku Ziemi Obiecanej, aż po jego drogę powrotu z wygnania, z krain dalekich (Iz 11,15n; por. 35,8; 40,3; 49,11; (*derek*); 62,10 (*derek i m^esillāh*); gr 31,2 (*m^esillāh i derek*)).

dla reszty Jego Ludu, który ocaleje w Asyrii - podobnie jak była [utworzona] dla Izraela w dniu jego wyjścia z ziemi egipskiej'' (Iz 11,16).

Prorocy, a zwłaszcza sam Izajasz, często piętnowali i potępiali Izraelitów za zwracanie się czy to do Asyrii, czy to do Egiptu w celu zawierania sojuszów politycznych, przy ignorowaniu przez rodaków podstawowego przymierza, jakie wiązało ich z Bogiem Jahwe (zob. Oz 7,11: 12,2; Iz 18,1-7; 28,14n; 30,1-7; 31,1 nn)³¹. Teraz to wszystko będzie bezprzedmiotowe, gdyż (2) po drugie - obydwa te mocarstwa służyć będą temu samemu prawdziwemu Bogu. I to jest kolejna, niezmiernie ważna idea tej części perykopy. Przyjmowana przez niektórych wersja: „Egipt służyć będzie Asyrii” nie ma uzasadnienia i byłaby sprzeczna z całym kontekstem. Obydwa te kraje i narody, Egipt i Asyria, są tutaj na płaszczyźnie równości. Nadto użyty tu czasownik hebr. *’abad* ma w naszym kontekście zdecydowanie znaczenie religijno-kultyczne, służenie Bogu. Chodzi więc o służbę Bogu: Egipt i Asyria poddadzą się Bogu prawdziwemu, uznają Go, i pełne czci religijnej wobec Niego służyć mu będą³².

Już treść w. 21 uwydatniła, że służba ta polegając będzie na składa-

³¹ Por. m.in. W. Vogels, *Convivens between Israel and Nations*, *Église et Théologie* 4 (1973) s. 171-196; tenże, *art. cyt.* (L'Égypt mon peuple...), s. 510n.

³² Zob. m.in.: A.R. Hulst, *Old Testament Translation Problems*, Leiden 1960, s. 143; Is 19,23: „Howevever *’abad* should be interpreted in religious sense (to worship God) and the word, *’et* should be viewed as the preposition „with”. Thus the translation should be: „...and the Egyptians will worship with the Assyrians” (cf. The RSV). - H. Wildberger, *dz. cyt.*, s. 729: „...Für *’abad* ist auch hier die kultische Bedeutung anzunehmen”, toteż sam H. Wildberger tłumaczy w ten sposób: *Und die Ägypter werden mit den Assyriern Gottesdienst halten*. Ponadto na s. 744 pisze on: *Aber ’abad muss hier intransitiv sein und ’et als Präposition verstanden werden [...] das Verb wird absolut („Gottesdienst halten”) verwendet. Da aber ’abödäh die spezielle Bedeutung „kultischer Dienst” gewonnen hat, s. Jos 22,7... (vgl. Engl. service), ist diese Entwicklung verständlich*. Podobnie W. Vogels, *art. cyt.* („Un sommet...”), s. 77; P. Auvray, *dz. cyt.*, s. 193; A. Condamin, *dz. cyt.*, s. 133; G. Fohrer, *dz. cyt.*, s. 232n (*...Ägypten mit Assur verehrt [den Herrn]*); A. Penna, *dz. cyt.* s. 190 (*...gli Egiziani serviranno [al Signore] insieme agli Assiri*); J.A. Alexander, chociaż rozważa obydwie możliwości, sam opowiada się za znaczeniem *’abad* w sensie religijnej służby [Jahwe] obydwu tych narodów (*...the context renders the idea of spiritual union..., the context what proceed and follows being clearly expressive of an union so complete and equal as to exclude the idea of subjection or superiority*), (*Commentary on the Prophecies of Isaiah*, Michigan 1953, s. 862). P. Hoffken, *Das Buch Jesaja, Kapitel 1-39* (Neuer Stuttgartart Kommentar - AT 18/1), Stuttgart 1993, s. 159, zaznacza: *...vom Kontext her geht es um einen gemeinamen Dienst an Jahwe [und nicht, wie man auch übersetzen könnte, das Aegypten dem Assyriener dient]*; B. Duhm arbitralnie opuszcza zupełnie te słowa, a zamiast Asyria - pisze całkiem dowolnie, bez jakiegokolwiek uzasadnienia tekstualnego. „Syria” (tenże, *Das Buch Jesaja*, Göttingen 1992, s. 146n).

niu ofiar i ślubów. W szeregu tekstów uniwersalistycznych narody obce przybywają do Syjonu jako religijnego centrum (zob. Iz 2,2-5: 18,7: 25,6n). Nasz omawiany tekst podkreśla, że czcic będą prawdziwego Boga i służyć Mu na swym własnym terytorium, chociaż droga ta - szlak Egipt - Asyria wiedzie poprzez Palestynę - Ziemię Obiecaną, jako teren przejścia (znajdujący się - *nota bene* - na styku trzech kontynentów: Azji, Afryki i Europy). - Na początku perykopy (w. 17) teren ten - „kraina Judy” (jako *pars pro toto*) miała stać się „postrachem dla Egiptu”; teraz wszystko owiane jest atmosferą pokoju tak mocno podkreślonego już przez Izajasza w rozdz. 2 i 11 oraz atmosferą kultu religijnego.

Ww. 24-25 stanowią punkt kulminacyjny całej omawianej perykopy: Izrael jak gdyby w *sui generis* trójprzymierzu z Egiptem i Asyrią - będzie błogosławieństwem dla [całej] ziemi. W wierszach poprzedzających Izrael nie był wyraźnie wspomniany. Miało się wrażenie, jakby pozostawał on na marginesie rozważań Autora natchnionego, cała bowiem uwaga Proroka skoncentrowana i skupiona była przede wszystkim na niezmiernie doniosłej idei nawrócenia się pogan, których reprezentantami są tu Egipt i Asyria. W zakończeniu - finale jednak perykopy Autor uwydatnia także doniosłe miejsce Izraela jako narodu wybranego w Bożej ekonomii zbawienia. Izrael, choć określony tutaj jako „trzeci” - „*šēlīšjāh*”, będzie wymieniony jednak przed Egiptem i Asyrią, będzie błogosławieństwem (*berākāh*) dla [całej] ziemi (dosł.; „pośród ziemi; *beqereb hā'āreš*”). Tekst przypomina obietnicę mesjańską dana już patriarchom (Pcz 12,3: 18,8; 22,18; 26,4: 28,14; Syr 44,21; Za 8,13)³³.

Niektórzy autorzy niesłusznie uważają w. 25 za dodatek późniejszy. Jakkolwiek bowiem niezwykła jest jego treść, stanowi on jednak logiczną konsekwencję tego wszystkiego, co dotąd powiedziano w perykopie o Egipcie i (częściowo, w mniejszym stopniu) także o Asyrii.

Egipt (i jego mieszkańcy) nazwany jest tutaj tytułem dotąd stosowanym jedynie do Izraela jako narodu wybranego: *'ammī* - „lud Mój”. Przypisanie tak zaszczytnego określenia i włożenie go w usta samego Boga pod adresem wrogięgo dotąd Izraelowi - Ludowi

³³ J. Muilenberg, *Abraham and the Nations. Blessing and World History*, Interpretation 19 (1965) 387-398, tutaj zwłaszcza s. 396; J. Schreiner, *Segen für die Völker in der Verheissung an die Väter*, Biblische Zeitschrift 16 (1952) 1-31, tutaj zwłaszcza ss. 20-26; H.W. Wolff, *The Kerygma of the Yahwist*, Interpretation 20 (1966) 131-158, tu zwł. S. 156; W. Vogels, *art. cyt.*, s. 512; A.S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah 1-39* (The Cambridge Bible Commentary, Cambridge 1973, s. 124.

Bożemu mocarstwa pogańskiego, które tak dotkliwie dało się we znaki Izraelowi, i wobec którego wrogość, zrozumiała w świetle trudnej i smutnej przeszłości znajduje tak często wyraz na kartach Biblii, jest istotnie czymś nadzwyczajnym, wyjątkowym, wręcz niesłychanym i zaskakującym.

To samo dotyczy określenia Asyrii jako „*ma^cašeh jādaj* - dzieło rąk moich”, również stosowanego dotąd do Izraela, a stanowiącego paralelę do *ammî* = „lud Mój” (np. Iz 60,21: 64,7; por. też 41,20: 43, 1.15; 44,2.24; 45,11; Pwt 32,6; Ps 86,9; 100,3). Równocześnie jednak Izrael nie traci swoich prerogatyw; pozostaje dziedzictwem. Jahwe (*nahālātî* - „Moje dziedzictwo”) i przyczynę nadrzędną - *causa instrumentalis* błogosławieństwem dla [całej] ziemi: *berākāh beqereb hā'ares*. Jednakże właściwym, podstawowym źródłem tego błogosławieństwa jest oczywiście sam Bóg - Jahwe, który błogosławi („Jahwe Zastępów błogosławi mu - *'āšer bērākō JHWH Seba'ot*, w. 25a; por. też Pcz 12,3 i paral.: „Ja będę błogosławił...”).

Skoro Egipt jest Jego - Boga prawdziwego ludem, to oczywiście Jahwe - Bóg prawdziwy jest jego Bogiem (por. też Ps 48n), co zresztą wynikało już z poprzednich wypowiedzi tak wyraźnie uniwersalistycznych. Zaszczytne określenie - tytuł przypisany tutaj Asyrii, jest nie mniejszej wagi, gdyż stanowi właściwie synonim (paralelizm synonimiczny) do tytułu *'ammî* - „lud Mój”. Zastosowanie do Egiptu i Asyrii tak zaszczytnych tytułów - określeń, zarezerwowanych dotąd wyłącznie dla Izraela, a użytych tutaj w tonie tak serdecznym oznacza całkowite zrównanie nawróconych narodów w epoce mesjańskiej. Izrael jako „dziedzictwo - *nahālāh* (innym bliskoznacznym określeniem jest termin *segullāh*, zob. m.in. Pwt 4,20; 11,26.29; 32,8n - ten ostatni tekst jest poprawiony, por. BHK³ - Mi 7,14; Ps 28,5.9; 68,10; 78,71: 94,5; por. też Wj 15,17; 34,9; Lb 18,20; Pwt 9,26.29; Joz 13,33: 1 Sm 10,1; 1 Krl 8,51.53; Ps 33,12; 79,1 i in.).³⁴

³⁴ Zob. m.in. J. Scharbert, *Geschichte der bārūk-Formel*, Biblische Zeitschrift, Neue Folge (1973) 1-28; G. Wanke, *Nahālāh*, THAT II, kol. 55-59; i podana tam bibliogr.; E. Lipiński, *Nāhal - nāhālāh*, ThWAT (1986), kol. 342-360; H. Wildberger, *segullāh*, THAT II. Kol. 142-144; ThWAT V, kol. 749-752; E. Lipiński, *segullāh*, ThWAT, kol. 749-752, i podana tam bibliografia.

V. UNIWERSALIZM RELIGIJNO-ZBAWCZY PERYKOPY IZ 19,16-25

Doświadczenia, udręki i klęski, jakie Bóg zsyłał na Egipt, o których była mowa w części I rozdziału 19 (wv. 1-15) jako kontekście poprzedzającym, a także „grożąca ręka Jahwe Zastępów” (w. 16), oraz „cios zbawienny”, jakim Bóg dotknie Egipt (w. 22), skierują myśli i serca Egipcjan ku temuż prawdziwemu Bogu. Ma on swoje postanowienie - Plan wobec Egiptu, obejmujący jak zwykle w tekstach prorockich, dwa aspekty: po doświadczeniach i karze (część negatywna, karcąca mowa prorocka) - zapowiedź pomyślnej przyszłości i zbawienia (część pozytywna - obietnica). Zbawienie zapowiadane w tej perykopie, będzie dokonywało się stopniowo, ma swoje etapy, jakby wzorowane na stopniowym zdobywaniu Kanaanu - Ziemi Obiecanej pod wodzą Jozuego (zob. Księga Joz). Optymistyczna treść proroctwa narasta i nasila się, wykazuje wyraźną gradację, aż osiąga w wierszach ostatnich perykopy zdumiewający swą szerokością horyzontów punkt kulminacyjny.

Zapowiadane okoliczności, jak te, że pięć, to znaczy kilka miast na terenie Egiptu przyjmie, przyswoi sobie język ludu Bożego ST, wyrażają wspólnotę z tymże Ludem (początkowo, w pierwszej fazie zawrócenia, podobnie jak liczba 5 odgrywała pewną rolę w początkowym okresie zdobywania ziemi Kanaan). prawdopodobnie tekst ten wyraża także antytezę do wieży Babel (Pcz 11,1-9). Coraz wyraźniej tę wspólnotę na płaszczyźnie zdecydowanie religijnej i związanej się Egiptu w Bogiem prawdziwym uwydatniają: przysięganie na Niego; Jego ołtarz - *mizbē'ah le'JHWH*; stela - *masseba* - znak i świadectwo ku Jego czci³⁵; wołanie - modlitwa do Niego; fakt, że Bóg pośle Egipcjanom Zbawcę; poznanie i uznanie prawdziwego Boga i służenie mu; składanie Mu ofiar; składanie ślubów i wypełnianie ich (także wyrazy kultu Boga); nawrócenie się do Niego (*wēšābū 'ad JHWH*) Egiptu i Asyrii do prawdziwego Boga³⁶, i zapowiedź uleczenia (pomocy zbawczej, zbawienia) Egipcjan przez tegoż Boga.

³⁵ Jako *pars pro toto* kultu Boga prawdziwego i służenia Mu ze strony narodu dotąd wrogiego temuż Bogu i Jego ludowi. Mamy tutaj prawdopodobnie także nawiązanie do tradycji związanej z patriarchą Jakubem (Betel) i z Przymierzem na Synaju.

³⁶ W tekście hebrajskim występuje klasyczny termin *sub* (wesabu). Zob. zwłaszcza obszernie, gruntownie opracowanie tego tematu-hasła: H.J. Fabry - A. Graupner, *šūb, šūbāh, mešūbāh, tešūbāh, The roote šūb in the Old Testament*, Leiden 1958; J. B. Bauer, *Umkehr*, w: *Bibel-Theologisches Wörterbuch*, red. J.B. Bauer - J. Marböck - K.M. Woschitz, Graz-Wien-Köln⁴, 1994, s. 544-546.

Szczególnie doniosłe z punktu widzenia teologicznego są zapowiedzi, że prawdziwy Bóg Ludu Bożego objawi się Egipcjanom, „będzie znany w Egipcie” (w. 21), że jego mieszkańcy uznają Go i „będą Mu służyć” wraz z Asyrią³⁷ i składać Mu ofiary, oraz że się do Niego nawrócą. (w. 22).

Droga - szlak (*mesillāh*, w. 23) pomiędzy wrogimi sobie dotychczas mocarstwami, z podkreśleniem wzajemnej swobodnej wymiany wyraża na swój sposób znaną już z perykopy Iz 2,2-5 i 11,6-9 ulubioną dla Izajasza ideę powszechnego pokoju, pełnej harmonii i współpracy między narodami o przeciwstawnych nawet cechach i temperamentach (jak tam w poprzednich tekstach Iz przykładowo „owce i wilki”). Egipt i Asyria są tutaj reprezentantami, typami takich dotąd zantagonizowanych i wrogich Ludowi Bożemu narodów.

Z wierszem 23 na widownię obok Egiptu zostaje wyraźnie wprowadzona także Asyria, wielki rywal Egiptu, i również (jak Egipt) wielowiekowy wróg Izraela, tak samo jednak - jak Egipt - wciągnięty tutaj w orbitę zbawczego Planu Bożego. Śmiałe, odważne i niespotykane dotąd nigdzie stwierdzenia Proroka odnośnie do dwóch wrogich do tej pory jego ludowi potęg (które, jak wiadomo, tak dotkliwie dały mu się we znaki), że i one kiedyś razem zgodnie służyć będą wraz z Izraelem prawdziwemu Bogu nawróciwszy się do Niego, wprawiają wręcz w zdumienie i budzą podziw, iż na takie wyżyny wznosił się tutaj Prorok natchniony przez Boga. Istotnie, omawiany tekst wskazuje już wymownie, iż Bóg pragnie, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4).

A wyżyny te, zwłaszcza w dwóch ostatnich wierszach perykopy sięgają jeszcze wyżej i odnośne pozytywne horyzonty poszerzają się jeszcze bardziej: Egipt, Asyria i Izrael (nazwane *barūk* - błogosławieni, w. 25), znajdują się jako równi z równymi i zgodnie obok siebie w *sui generis* „świętym trójprzymierzu”. I rzecz szczególnie charakterystyczna - Izrael jest tu wymieniony dopiero na trzecim (*šelišijāh*), a nie na pierwszym miejscu, jak by się oczekiwało, choć aktualnie pozostają jego prerogatywy, i w nawiązaniu do

³⁷ Oprócz podanej w przyp. 32 dokumentacji zob. jeszcze m.in.: *Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*. Vollständige Ausgabe nach den Grundtexten übersetzt und herausgegeben von V. Hamp - Stenzel (ST) - J. Kürzinger (NT), Augsburg⁵ 1979, s. 844: „...beide zusammen (Ägypten und Assur) dienen dem Herrn”.

obietnic danych Abrahamowi w Pcz 12,3 i w tekstach paralelnych, Autor natchniony przypomina, że będzie on (stanie się: *jihjeh*) błogosławieństwem *b^erākāh* dla ziemi'' (w. 24). Pozostaje też Izrael dziedzictwem Jahwe - *naḥālāh*, ale, rzecz dotąd niesłychana, Egipcjowi i Asyrii przyznaje Bóg również tytuły niezmiernej wagi, rezerwowane dotychczas jedynie Izraelowi - Ludowi Bożemu jako Narodowi wybranemu: *‘ammī* - „lud Mój” i *ma^eašeh jādaj* - dosł.: „dzieło rąk Moich”, w. 25). Przez to zaznacza wyraźnie, że również największe wówczas, dotąd wrogie Jemu, Jego ludowi, a nawet wrogie wzajemnie wobec siebie narody pogańskie - reprezentujące zapewne, jak wspomniano wyżej, ogół ludów obcych - pogańskich, staną się w przyszłości [mesjańskiej] jako nawrócone - Ludem Bożym ściśle związanym odtąd z Bogiem prawdziwym.

ZAKOŃCZENIE

Są to idee - na owe czasy³⁸ iście niesłychane, wręcz „rewolucyjne” w płaszczyźnie religijnej, słusznie przeto określane, jak zaznaczono już na wstępie, jako *szczyty i punkty kulminacyjne religii Starego Testamentu*. Z jednej strony nawiązują one do tradycji patriarchów (zwłaszcza Abrahama, Izaaka i Jakuba), do wyjścia z Egiptu i do Przymierza Synajskiego³⁹, do etapów także zdobywania Ziemi Obiecanej - Kanaanu, z drugiej zaś strony harmonijnie dołączają się one do poprzednich tekstów. uniwersalistycznych Proto-Izajasza (Iz 2,1-5; 11,10-12; 18,7), również stanowiąc kontynuację ich rozwoju, uzupełniając je nowymi horyzontami i aspektami oraz wznosząc myśl religijną ST na niespotykane dotąd szczyty (co zaznaczono już także w samym tytule artykułu)⁴⁰. Podczas gdy poprzednie teksty uniwersalistyczne Księgi [Proto-] Izajasza wyrażały uniwersalizm cen-

³⁸ Czas powstania (redakcji) tego tekstu wymagałby osobnego szerszego omówienia. Tutaj wystarczy nadmienić jedynie, że chociażby nawet przyjąć należało, jak wielu dziś uważa, w. VI czy nawet V przed Chr. (jakkolwiek wiele elementów przemawia także za pochodzeniem tekstu od Proto-Izajasza, a więc w. VIII), to i tak doniosłość i rewelacyjność tego rodzaju wypowiedzi nie ulega wątpliwości i wzdźwięk tak wybitnie uniwersalistyczny godzien jest największego podziwu.

³⁹ W. Vogels (*art. cyt.*, s. 505 *i passim*) mówi wręcz o interpretacji: *...à la lumière de la théologie de l'Alliance*.

⁴⁰ Zob. Wodecki, *dz. cyt.*, s. 244-257 (i przytoczona tam literatura).

trypetalny, to omawiana tu perykopa 19,16-25 rozwijając tę ideę i poszerzając jej horyzonty - ujawnia uniwersalizm centryfugalny (rozszerzanie prawdziwej religii poza teren Palestyny, do *gojim*⁴¹. W obliczu deprymującego zjawiska powtarzanego od czasu do czasu - deprecjowania uniwersalizmu religijno-zbawczego w ST w ogóle, a w Księdze Izajasza w szczególności, było rzeczą konieczną poświęcić więcej uwagi tej doniosłej i interesującej idei.

Bernard Wodecki SVD - ks. dr, wykładowca Starego Testamentu w WSD Księży Werbistów w Pieniężnie, w latach 1970-1991 prowadził wykłady z biblistyki na ATK. Pozytywną recenzję jego art. przedstawił ks. prof. dr hab. Stanisław Mędała.

THE HIGHLIGHTS OF THE RELIGIOUS UNIVERSALISM IN IS XIX: 16-25

Summary

This text belongs prophetic proclamation about foreign nations announcing the future conversion of Egypt and Assyria; it is called „uppermost religious, universalistic point, a summit of Old Testament”. The text in its structure and with the literary aspects is proposed, and the problems of textual criticism are analyzed, The autor

⁴¹ Rozróżnia się cztery rodzaje - stopnie uniwersalizmu: 1) u. ogólnoreligijny, w którym uwidatnia się prawda, że Bóg ST jest nie tylko Bogiem Izraela (jednego narodu), ale wszystkich narodów, Panem i Władcą całego świata i wszystkich ludów, oraz że Bóg powziął i realizuje stopniowo swój powszechny Plan zbawienia; 2) u. centrypetalny (od łac. *centrum*, i *peto,-ere* = dążyć do...), czyli u. dośrodkowy, o charakterze jeszcze biernym; religia ST swą obiektywną wyższością i atrakcyjnością prawd Bożych promieniuje na obce narody i pociąga je (w mniejszym lub większym zakresie); ludy te pociągnięte nią dążą do centrum prawdziwej religii, udają się na Syjon - ośrodek duchowy i religijny ludzkości; 3) u. centryfugalny czyli odśrodkowy: to czynny dynamizm prawdziwej religii, wyraźniej ukierunkowany na oddziaływanie zewnętrzne; wyraża się on np. w zachętach do głoszenia chwały prawdziwego Boga pośród obcych narodów, czy - jak w omawianej perykopie - stwierdzenie faktu, że ta prawdziwa religia przyjęta i uznana będzie wśród narodów pozajzraelskich już na ich terenach; 4) idea i działalność już wyraźnie misyjna (lub przynajmniej wyraźne zapowiedzi realnego, czynnego głoszenia i niesienia jej obcym ludom). - Zob. B. Wodecki, *tamże*, s. 14-16.

deals also with the supposed historical background, although the problem of the authorship and authenticity is reserved for a separate further investigation, since the main scope and goal of this article is the exegesis and theological analysis of this pericope. The elements of the centrifugal universalism are here brought out and accentuated, and these are: swearing allegiance to the LORD by Egyptians, offering sacrifices, taking vows and fulfilling them, calling-prayer to the true God (expressions of God's worship), altar - *mizbeah* of the true God and stela - *maššebaḥ* as a witness to his honour in the territory of a nation hitherto hostile to YHWH and to his people. Also Egyptians and Assyrians acknowledge the true God and convert to Him *wəšābū 'ad JHWH*. God himself confers to them the favorable and all-important designations which were till that time reserved only and exclusively to the Chosen People: *'ammî, ma'āšeh jādaj*. („My people, the work of My hands”).

As for the epoch of the OT those ideas are truly unparalleled, unprecedented, just simply „revolutionary” on the religious plane.

Bernard Wodecki