

# Tadeusz Brzegowy

---

## Los słowa Bożego w sercach słuchaczy (Iz 6,1-13)

---

Verbum Vitae 13, 29-52

---

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.

## LOS SŁOWA BOŻEGO W SERCACH SŁUCHACZY (Iz 6,1-13)

Ks. Tadeusz Brzegowy

Izajasz jest najznamienitszym i najbardziej znanym spośród proroków ST, czego wyrazem mogą być nadawane mu przez Ojców Kościoła zaszczytne tytuły księcia proroków czy ewangelisty Starego Testamentu<sup>1</sup>. Ilustracją jego głębokiego wpływu na życie religijne i teologiczne Izraela była „szkoła izajańska”, która żyła duchem wielkiego Proroka przez całe pokolenia aż do późnego okresu powygnaneckiego, zgłębiając, aktualizując i rozwijając jego przesłanie. Owocem tego wartkiego duchowego prądu jest księga licząca 66 rozdziałów, a więc jedno z najobszerniejszych pism w całej Biblii<sup>2</sup>.

Rozdział 6 Izajasza należy do najwspanialszych fragmentów Biblii. Jak mówi G. von Rad, „nawet w literaturze prorockiej, gdzie przecież opisywanie rzeczy niezwykłych nie jest wyjątkiem, lecz regułą, niewiele znaleźlibyśmy tekstów, które moglibyśmy porównać ze wspaniałością wierszy przedstawiających moment powołania Izajasza”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Hieronim, *Praefatio in Isaiam*, PL 28, 771.

<sup>2</sup> J. Schreiner, *Il libro della scuola di Isaia*, w: *Parola e messaggio*, red. J. Schreiner, Bari 1970, s. 233-264.

<sup>3</sup> G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 413; por. L. Alonso Schökel, *Die stilistische Analyse bei den Propheten*, Supplements to Vetus Testamentum 7 (1960), s. 158.

Przez subtelność języka i potęgę obrazów opowiadanie Iz 6 może być stawiane na równi z opisem ofiary Izaaka w Rdz 22. Opowiadanie napelnia grozą i zachwytem wobec świętości Boga i podziwem dla człowieka, który znalazłszy się przed tronem Najwyższego, bez żadnego wahania podejmuje misję bycia posłańcem Bożym, ale w końcu czytelnik jest zbulwersowany, gdy zamiast usłyszeć o treści posłania do ludu Izraela, dowiaduje się o niepowodzeniu owej misji z powodu krańcowej zatwardziałości tego ludu i jego skazaniu na surowy sąd. Czytelnik dowiaduje się zupełnie niespodziewanie, że między Bogiem i Jego ludem istnieje prawdziwa przepaść. Z jednej strony podziwiamy Izajasza za jego heroizm bycia ambasadorem Boga wobec ludu przewrotnego i nieuleczalnie zepsutego. Z drugiej jednak nie możemy nie dostrzegać, jak ten sam prorok trwa solidarnie ze swoim ludem, z którym dzielili jego grzeszną kondycję<sup>4</sup>. Ze wspaniałej sali tronowej Boga wizja sprowadza nas na ziemię i kreśli jakże ponury obraz kraju wyludnionego, spustoszonego i spalonego. Ale na końcu na tym pogorzeliśku zakwita jakieś „święte nasienie” i tak ostatecznie świętość boska staje się ciałem na ziemi.

## STRUKTURA OPOWIADANIA

Choć 6 rozdział Izajasza stanowi część większej i wielonarstwowej całości, to jednak wiele zjawisk świadczy o jego strukturalnej zwartości. Jednostka jawi się w swym kontekście jako materiał nowy, samodzielny i oryginalny. Tu bowiem po raz pierwszy w księdze występuje opowiadanie Izajasza w 1. osobie, które odróżnia się od orakularnego materiału rozdz. 5 i opowiadania o Izajaszu w 3 os. w rozdz. 7,1-25. Cały rozdział jest skoncentrowany na osobistym spotkaniu Izajasza z Bogiem i zdarzeniach,

---

<sup>4</sup> Por. O. Kaiser, *Isaia. Traduzione e commento. Cap. 1-12* (Antico Testamento 17-18), Brescia 1998, s. 160 n.

które z owego spotkania wynikają. Spoistość opowiadania jest widoczna w jedności bohaterów, miejsca, w zazębianiu się scen, w składni czasowników, w następstwie mów i akcji wewnętrznie powiązanych<sup>5</sup>.

Pierwsza scena to opowiadanie o wizji (ww. 1-2). Ona określa czas i miejsce całego zdarzenia i jego głównych bohaterów, którymi są Jahwe Sabaot i Izajasz. Zasadniczą akcją jest „patrzenie” Izajasza, podczas gdy imiesłowy „siedzący” Jahwe, „wypełniające” świątynię szaty Jahwe, „stojący” Serafini pokazują statyczną sytuację sali tronowej Boga.

Wiersze 3-4 przynoszą opis „celebracji” Jahwe przez Serafinów i skutków tego głosu w świątyni. Główna czynność, „wołanie” Serafinów, wyrażona jest przez dwa czasowniki *w<sup>e</sup>qārā’*, *w<sup>e</sup>’āmar* (wołał, mówił), które tworzą figurę hendiadys, podkreślając intensywność akcji mówienia. Czasownik *wayyānu ‘ū* („i zadrzały”) wyraża wynik „wołania” Serafinów. Następny czasownik w imperfectum *yimmālē’* wyraża ciągłą czynność „wypełniania” świątyni przez obłoki dymu.

W opisie reakcji Izajasza (w. 5) opowiadanie powraca do 1. osoby i bohatera Izajasza. Po ujrzaniu Jahwe (ww. 1-2) i liturgii Serafinów (w. 3-4) Izajasz wydaje okrzyk przerażenia z powodu własnej grzeszności. Aklamacja wprowadzona jest przez *waw consecutivum*, co wskazuje na kontekst owego okrzyku.

Wiersze 6-7 opisują odpowiedź jednego z Serafinów na okrzyk Izajasza. Czasowniki z *waw consecutivum* wyrażają ściśle następstwo akcji zmierzającej do oczyszczenia Izajasza: Serafin przyleciał (*wayyā’op*) z węgielkiem, który wziął z ołtarza, i dotknął nim warg proroka, i powiedział, że jego nieczystość jest zmazana.

Wiersz 8 przynosi decydujący moment całego zdarzenia, dialog między Jahwe i Izajaszem w formie pytania i odpowiedzi. Wiersz zaczyna się od czasownika „i usły-

---

<sup>5</sup> R.E. Clements, *Isaiah 1-39* (NCNB), Grand Rapids 1980, s. 132.

szalem” (*wā'ešma'*) w 1 os., który stanowi odpowiednik stwierdzenia „i ujrzałem” (*wā'er'eh*) w w. 1. To by wskazywało, że wszystko, co było dotychczas, było przedmiotem „wizji” Izajasza, a teraz zaczyna się „audycja”, druga zasadnicza część zdarzenia.

Teraz (ww. 9-10) uwaga przesuwa się na Jahwe, co pokazuje zmiana stylu na 3. osobę. Składnia fragmentu zależy od otwierającego czasownika „i powiedział”. Reszta sekcji to mowa Jahwe powierzającego Izajaszowi misję sformułowaną w imperatywach 2 os. l. poj. mowy wprost: „*Idź i mów do tego ludu*” i zacytowanie tego, co prorok ma mówić (9b). To polecenie jest poszerzone o imperatywy w. 10a, które objawiają skutek misji Izajasza pośród ludu, a mianowicie brak zrozumienia, brak nawrócenia i brak uzdrowienia (10b).

W sekcji końcowej następuje znowu przesunięcie uwagi na Izajasza, który kieruje do Jahwe pytanie i na które Jahwe odpowiada. Jest to więc odwrotność schematu w. 8, gdzie było pytanie Jahwe i odpowiedź Izajasza. Odpowiedź Jahwe wykorzystuje grę słów wokół czasownika *š'h* „być spustoszoną, zburzoną”. Zamiana czasów perfectum i imperfectum wskazuje, że choć nieszczęście jeszcze wisi w powietrzu, to decyzja zniszczenia jest podjęta. Wiersze 12-13 rozwijają szerzej obraz nieszczęścia, o którym mowa w 11b. Wypowiedź o Jahwe w 3. os. wskazuje, że mówiącym jest prorok, który w 11b referował również w 3. os. odpowiedź udzieloną przez Jahwe. Tak więc ww. 12-13 stanowią prorockie opracowanie wypowiedzi Jahwe z w. 11b. W perykopie jest zatem jedność, dynamika i rozwój<sup>6</sup>.

Biorąc pod uwagę dwie istotne dla tego rodzaju opowiadań formuły „ujrzałem”, i „usłyszałem” (ww. 1 i 8) możemy ująć całość opowiadania w dwóch częściach:

### **1. Epifania Jahwe Króla (ww. 1-7)**

#### **a) Zasiadający na tronie (1b-2)**

---

<sup>6</sup> M.A. Sweeney, *Isaiah 1-39. With an Introduction to Prophetic Literature* (FOTL 16), Grand Rapids 1996, s. 132-134.

b) adorujący Serafini (3-4)

c) reakcja Izajasza i jego oczyszczenie (5-7);

## 2. Powierzenie Izajaszowi misji (ww. 8-11)

a) pytanie Jahwe i odpowiedź proroka (8)

b) mowa powierzająca misję (9-10)

c) pytanie Izajasza i odpowiedź Jahwe (11)

### Rozwinięcie mowy Jahwe (12-13).

Dwie części opowiadania stanowią dwa kontrastowe obrazy. Pierwszy obraz to teofania pełnego spokoju i majestatu Jahwe Króla. Boski Król nic nie mówi. On tylko zasiada na wyniosłym tronie. Otaczający Go Serafini adorują Go zgodnym i potężnym chórem. Obraz jest zdominowany przez pojęcie „pełności”: faldy czy brzegi szaty (*šūlāw*) Bożej wypełniają przybytek, dym wypełnia świątynię, chwała napelnia ziemię. Wypełniają i przelewają się, bo Pan nie jest ograniczony świątynią czy nawet ziemią: świątynia, która symbolizuje Jego obecność, wskazuje też na transcendencję. Ona jest zaledwie podnóżkiem, najniższym stopniem Jego ponadświatowej wielkości. Ziemia, mieszkanie człowieka, okazuje się też być jakąś świątynią, nad którą dominuje majestatyczna i władcza obecność Jahwe Króla. Z tym obrazem pełni majestatu Bożego dramatycznie kontrastuje w drugiej części obraz kraju zamieszkanego przez ludzi, którzy nie chcą słuchać, widzieć, rozumieć. Oni nie tworzą jakiegoś zharmonizowanego chóru, lecz raczej bezkształtną belkocącą masę. I ten zgielek i zamęt gotuje im ruinę. Ziemia zamieszkała przekształca się w zniszczoną i wypaloną pustynię: przerażająca i kompletna pustka miast, domów i pól, a więc całkowite zaprzeczenie „pełni” pierwszej sceny. Jednak na tym pobojuwisku, jakie pozostanie po sądzie, zakwita promyk nadziei „nasionie święte”<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> L. Alonso Schökel, J.L. Sicre Diaz, *I Profeti* (Commenti Biblici), Roma 1996<sup>3</sup>, s. 151 n.

## MISJA PROROCKA I JEJ REZULTATY

Kiedy Izajasz odpowiedział na Boże zaproszenie i zadeklarował swoją gotowość bycia posłańcem Jahwe, to jeszcze nie wiedział do kogo ma pójść i po co. Z wizji Jahwe Króla trzykroć świętego mógł się domyślać, że będzie ambasadorem najświętszego Boga i Pana całej ziemi. Z historii świętej Izajasz wiedział doskonale o posłaniu Mojżesza do Izraelitów w niewoli egipskiej z misją ich uwolnienia. W epoce heroicznej Bóg powoływał i posyłał do Izraela Sędziów, którzy też okazywali się wybawcami Izraela z opresji różnych nieprzyjaciół. Z rytu i aktu oczyszczenia warg Izajasz mógł przypuszczać, że swą misję będzie pełnił za pomocą mowy, głoszonych słów. Ale wszystko inne jest tajemnicą.

Pan Bóg kontynuuje swe przemówienie, które jednak zamiast usuwać wątpliwości, wprawi Izajasza w osłupienie. To swoje zdumienie, osłupienie wykrzyczy w pytaniu: „Jak długo Panie” (w. 11).

Kontakt osobowy między Bogiem a powołanym już nastąpił wcześniej, kiedy Izajasz zadeklarował swoją gotowość pójścia z misją: „Oto jestem, pošlij mnie”. Teraz Jahwe może już wydawać polecenia w drugiej osobie bez imienia adresata. A Jahwe mówił: „Idź i mów do tego ludu: Słuchajcie pilnie, lecz bez zrozumienia, patrzcie uważnie, lecz bez rozeznania!” (w. 9).

Jest jakże charakterystyczne, że w tym posłaniu Pan Bóg nie używa nazwy Izraela, która płynęła z faktu przymierza „mój lud” (*'ammî*) (por. Iz 1,3; 3,12 bis. 15; 5,13; 10,2.24 etc.), mówi natomiast „ten lud” (*hā'ām hazzeh*). Tak samo będzie znowu na drugim końcu Pamiętnika Izajasza w 8,6.11.12. Chodzi oczywiście o naród izraelski, może ściślej o mieszkańców Królestwa Judy czy Jerozolimy. Kiedy porównamy to określenie z innymi określeniami Izraela na kartach ST, to z łatwością zauważymy w nim jakiś chłód, rezerwę. Otóż Izrael bywa nazywany *'am Jahwe* (Lb 11,29) czy *'am Elohim* (Sdz 20,2), niekiedy *'am qādōš* = lud święty (Pwt 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9; por. Iz 62,12); kiedy indziej *'am s<sup>e</sup>gullâ* = lud szczególna

własność (Pwt 7,6; 14,2; por. 26,18) albo *'am nahālā* = lud dziedziczny (Pwt 4,20; por. 9,29; 1 Krl 8,51; 2 Krm 6,27). Używając tej formuły być może Bóg wyraża swoje rozczarowanie postawą moralną ludu, jakąś rezerwę wobec odrzucenia Jego miłości (por. 5,7).

Posłanie dokonuje się tradycyjną formułą „idź i mów!” (*lēk w<sup>e</sup> 'āmartā*). Ta krótka forma posłania jest używana w podobnych sytuacjach w życiu świeckim (2 Sm 18,21; 1 Krl 18,8.11.14; 2 Krl 8,10), ale jest charakterystyczna dla posłania prorockiego (2 Sm 7,5; 24,12; Iz 20,2; 38,5; Jr 2,2; 3,12 etc.). Mocą tej formuły prorok będzie wysłańcem i heroldem Boga. Boże przesłanie będzie wykonywał poprzez mówienie. Tak będzie aż po Jezusową formułę rozesłania Apostołów: „Idźcie... i głosście ewangelię” (Mk 16,15).

Izajasz ma mówić do Izraela, by ten słuchał z jakimś napięciem (*šim<sup>e</sup> 'û šāmô 'a*) i patrzył z jakimś wytężeniem wzroku (*r<sup>e</sup> 'û rā 'ô*)<sup>8</sup>. Słuchanie, patrzenie, rozumienie, poznanie stanowią ważne motywy w księdze Izajasza od 1,3 do 42,16-20. Słuchać to oczywiście odbierać uchem dźwięki i słowa kierowane przez kogoś innego. Ale w teologicznym języku biblijnym „słuchać” oznacza jakiś stosunek wewnętrzny do tego, co się słucha. Owocem takiego słuchania jest najpierw zrozumienie (*bîn*) tego, co Bóg mówi. Dalej takie słuchanie pokrywa się zasadniczo z uległością i posłuszeństwem, które się wyraża poprzez spełnianie tego, czego Bóg żąda od człowieka, to zasadniczo podporządkowanie się Bogu. Słowo „patrzeć” to czynność oglądania, przyglądania się oczyma, ale znowu w języku religijnym to coś o wiele bardziej głębszego, to uważać, badać, stwierdzać. Owocem takiego patrzenia jest znajomość, wiedza. Ale ani zrozumienie ani wiedza nie nastąpią! Po dwóch wezwaniach do intensywnego słu-

---

<sup>8</sup> Konstrukcja gramatyczna imperatywu z następującym bezokolicznikiem jest specyfiką języka hebrajskiego trudną do oddania w językach nowożytnych. Zob. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1965, § 123, 1.



chania i patrzenia następują dwa czasowniki w futurum z przeczeniem w sensie zakazów: „nie zrozumcie, nie poznajcie!” Prorockie przepowiadanie ma się zwracać ustawicznie do ludu i do jego codziennych spostrzeżeń w jego życiu religijnym, politycznym, socjalnym. To znaczy, że prorok ma mówić do istot rozumnych, aby wpłynąć na ich rozumienie i postawę woli. Jednak nic z tego. Wiersz 9b przynosi zdecydowane „nie” ludu wobec przepowiadania prorockiego. Wiersz 9 charakteryzuje Izraela w jego braku gotowości do słuchania.

Rozwinięciem tej myśli jest w. 10, gdzie najpierw rozbrzmiewają trzy groźne imperatywy skierowane do Izajasza: „Uczyni zatwardziałym serce tego ludu, uczyni głuchymi jego uszy, zaślep jego oczy!”, a potem cztery zdania celowe zaprzeczone: „aby nie ujrzał, aby nie usłyszał, aby nie pojął, aby się nie nawrócił i nie został uzdrowiony”. Owe imperatywy stwarzają poważny problem teologiczny. Wzięte dosłownie oznaczają bowiem, że jest Bożą wolą spowodowanie zatwardziałości serca Izraelitów, a więc i niemożliwość ich zbawienia. To zaś klóci się z miłosierdziem Bożym, z Bożą wolą zbawienia wszystkich ludzi, nawet największych grzeszników, czego wzruszającą ilustracją jest historia Jonasza<sup>9</sup>. Nie ma też najmniejszej wątpliwości, że celem misji Izajasza jest zbawienie Izraela. Problem ten próbowali rozwiązać tłumacze LXX, którzy w miejsce imperatywów w. 10 postawili tryb oznajmujący: „Będziecie słuchać, ale nie zrozumiecie... serce tego ludu stało się twarde”. W tej wersji Bóg tylko oznajmia prorokowi, że jego przepowiadanie będzie okazją do ujawnienia się oporności ludu i jego sprzeciwu wobec zbawczej inicjatywy Boga. To pokrywa się z generalnym oskarżeniem Izraela o to, że jest ślepy i głuchy. Prorok posłaniec w tym ujęciu będzie tylko świadkiem opornej postawy Izraela i jego ruiny.

---

<sup>9</sup> Zob. T. Brzegowy, *Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi. Religijne przesłanie Księgi Jonasza*, Ateneum Kapłańskie 119 (1992), s. 203-213.

Tekst masorecki ma jednak imperatywy i stoją one na tej samej linii co imperatywy w. 9: „Idź i mów!”. Te dwa wersety stanowią głęboką literacką jedność, gdyż w obu przedmiotem działania jest „ten lud” i oba mają taką samą sekwencję terminów: słuchać – uszy; patrzeć – oczy; rozumieć – serce, w środku przedzielone partykułą celową zaprzeczoną *pen* („aby nie”). Jest to więc kompozycja chiasmiczna, gdzie słowo negacji wyraża zasadniczy punkt i element wypowiedzi. Zgodnie z tą konstrukcją posłańcowi przypada rola aktywna w spowodowaniu zatwardziałości i zaślepieniu ludu, skutkiem czego nie nastąpi jego nawrócenie i dekret zniszczenia będzie mógł być wykonany. Ale to właśnie ta artystyczna retoryczna konstrukcja poetycka każe nam zwrócić baczniejszą uwagę na semickie właściwości językowe, perswazyjne czy psychologiczne ludzi orientalnych, których częścią byli starożytni Hebrajczycy. Brać tekst bardzo literalnie może oznaczać jego złe rozumienie i doprowadzić do konkluzji skrajnie pesymistycznych. Z gramatyki hebrajskiej wiemy, że imperatywy, jak gdzie indziej, np. Iz 8,9 czy 29,9, mają praktycznie znaczenie trybu oznajmującego<sup>10</sup>, a odmiana czasownikowa hifil, którą czytamy w w. 10, ma z reguły walor przyczynowy, ale z szeroką gamą odcieni, które możemy oddać przez wyrażenia „sprawić”, „pozwolić, by się stało”, czy po prostu „dać okazję do czegoś”<sup>11</sup>. Dlatego można powiedzieć, że przepowiadanie Izajasza, które jest nakierowane bezpośrednio na to, by oświecić i nawrócić Izraela, będzie okazją do okazania się zatwardziałości duchowej ludu, z powodu głuchoty, braku odpowiedzi u tego ostatniego. Jak zauważa św. Tomasz, nie można obwiniać słońca za to, że nie oświetla ciała, które dobrowolnie chowa się za przeszkodę uniemożliwiającą takie oświetlenie. W myśli semickiej i hebrajskiej znane jest zjawisko

---

<sup>10</sup> P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1965, § 114 p; 123 l; E.F. Stutcliffe, *Effect as Purpose. A Study in Hebrew Thought-Patterns*, Bib 35 (1954) s. 322 n.

<sup>11</sup> A. Penna, *Isaia* (La Sacra Bibbia.Vecchio Testamento), Torino-Roma 1964<sup>2</sup>, s. 89.

przypisywania wszystkiego przyczynie pierwszej, Bogu, z pominięciem przyczyn wtórnych. W tym momencie przypomina się zadanie ducha kłamstwa z wizji Micheasza syna Jimli (1 Krl 22,20-23) i zatwardziałość serca faraona (Wj 8,11.28; 9,7.34). Jednak ta zatwardziałość serca nie będzie dziełem jednej strony, to znaczy Boga. Tutaj spotykają się Bóg i człowiek, Bóg ze swoim wymaganiem i człowiek ze swoją wolnością i arogancją. Boże inicjatywy zostaną bezowocne z powodu braku odpowiedzi u ludzi. I taki jest najgłębszy sen owych imperatywów, które zresztą są przykładem semickiego sposobu mówienia. Tak oto w decydującym momencie Prorok dowiaduje się od Boga, że jego słowa nie będą przyjęte i że naród się nie nawróci. Zatwardziałość Izraela jest przewidziana przez Boga, ale nie chciana przez Niego. Ostatecznie za niewłaściwą postawę wobec słowa Bożego odpowiedzialny jest sam naród i on sam poniesie karę Bożą.

Ostatnie zdanie wiersza wyraża krótko i dobitnie cel prorockiej misji: „aby się nie nawrócił i nie doznał uzdrowienia”. Posłuchanie i zobaczenie Bożego słowa i Bożej wizji powinno doprowadzić zdrowo myślącego człowieka do nawrócenia, czyli zmiany postawy. Tu pojawia się słowo *šûb* na wyrażenie nawrócenia, słowo dużo częściej i dobitniej używane przez Jeremiasza niż przez naszego proroka<sup>12</sup>. Owocem nawrócenia jest uzdrowienie. Izajasz ukazywał kondycję grzesznego Izraela w obrazie człowieka ogarniętego ciężką chorobą: „narodzie grzeszny, ludu obciążony występkami; pokolenie przewrotne... Cała głowa ogarnięta chorobą i całe serce jest osłabione” (1,4-5). Uzdrowienie oznacza usunięcie owego stanu choroby i czyli moralnego zepsucia. Ten stan zepsucia, w którym lud tkwi jak w chorobie, jest powodem do nadciągającego sądu.

---

<sup>12</sup> U Jeremiasza słowo *šûb* występuje 112 razy, u Izajasza 51 razy (J.A. Soggin, *šûb zurückkehren*, THAT II 885). Ale dla porównania zaznaczmy, że w księgach 1-2 Krl słowo to występuje aż 117 razy i stanowi prawdziwą oś teologiczną całego przedstawienia historii monarchii izraelskiej. Por. T. Brzegowy, *Obraz kultu Bożego w podstawowym dziele deuteronomistycznym*, CT 67 (1997), s. 29-50

Obraz jest tak przytłaczający, że Izajasz niejako wchodzi Bogu w słowo i pyta: *Jak długo, Panie?* (w.11a). Najpierw to pytanie podkreśla, jak w innych powołaniach, obecność i aktywność prorockiego „Ja”. Wydźwięk tego pytania może jednak być rozumiany różnie. W wielu miejscach ST okrzyk *'ad mataj* oznacza raczej poirytowanie niż grzeczność (Wj 10,3,7; Lb 14,27; 1 Sm 16,21; 2 Sm 2,26 itd.). Można zatem i tu widzieć pewną nutę protestu. Można by ten okrzyk *'ad mataj Adonaj* przyrównać do oporów Mojżesza (Wj 6,30) czy Jeremiasza (Jr 1,6). Izajasz odważa się wejść w słowo Królowi<sup>13</sup>.

Kiedy Izajasz poznaje ciężar swego zadania jako wysłannika Bożego, a więc zwiastuna Bożego sądu, podnosi głos jęku. W Psalmach indywidualnych lamentacji okrzyk „jak długo” jest pewnego rodzaju wstępem do prośby o pomoc (Ps 13,2; 74,10; 75,5; 80,4; 89,46; 90,13). Może i na ustach Izajasza ten okrzyk jest błaganie o litość<sup>14</sup>. Ponieważ jest to prośba za innych, za „ten lud”, staje się równocześnie wstawiennictwem (por. Am 7,2,5; Jr 18,20; por. 7,16; 11,14; 14,11). Być może, że pytanie to zawiera też jakąś nadzieję, że dzięki przepowiadaniu Proroka zatwardziałość Izraela skruszeje, a więc i sąd boski zostanie zawieszony.

Jahwe udziela prorokowi odpowiedzi, która jest potwierdzeniem poprzedniej zapowiedzi kary (w.11b). Takie powtórzenie tego samego przesłania w zmienionych terminach jest również charakterystyczne dla powołań Mojżesza i Gedeona. Treścią odpowiedzi jest to, że misja prorocka się nie wypełni, aż kraj zostanie całkowicie spustoszony, a więc nie tylko domy i miasta zostaną zrównane z ziemią, ale też zginą ich mieszkańcy.

Wiersz 12 mówi o Jahwe w trzeciej osobie i kieruje spojrzenie na jakieś wygnanie. Jahwe wypędzi daleko (*rāḥaq*) mieszkańców, określonych bardzo ogólnym terminem *'ādām*, a kraj będzie ział całkowitą pustką i opuszczeniem.

---

<sup>13</sup> N. Habel, *The Form and Significance of the Call Narratives*, ZAW 77 (1965), s. 297-323.

<sup>14</sup> O. Kaiser, *Isaia*, s. 54-55.

Końcowy wiersz 13 obok pytania o autentyczność zawiera wiele problemów odnośnie do przekładu jak i sensu. J.A. Emerton<sup>15</sup> po przestudiowaniu historii egzegezy tego wersetu od zwojów z Qumran, starożytnych przekładów, przez komentarze żydowskie i średniowieczne chrześcijańskie po dzisiejsze rozwiązania egzegetów stawia pytanie, czy w ogóle są możliwe jakieś konkluzje co do postaci tekstu i znaczenia. Trzeba zatem najpierw przypomnieć jego kontekst. Werset znajduje się na końcu opowiadania o powołaniu Izajasza na proroka. Wiersze 9-10 polecają Izajaszowi, by niósł ludowi przesłanie, którego lud nie będzie słuchać i nie przyjmie. Wtedy Izajasz pyta: „jak długo” i ww. 11-13 przynoszą odpowiedź, że tak długo, aż kraj zostanie spustoszony i wyludniony; teraz pierwsza połowa w. 13 stwierdza, że nawet jeśli jakaś dziesiąta część przeżyje do tego czasu, to i ona zostanie zniszczona. Jeśli fraza: „A jeśli pozostanie jakaś dziesiąta część”, jest zdaniem okolicznikowym, to najbliższe słowa: „i ona ponownie będzie poddana wypaleniu”, mogą sugerować, że klęska nastąpi w dwóch etapach, pierwszy to być może klęska Państwa Północnego, a drugi to upadek mniejszego Królestwa Judzkiego. Jakiemu nieszczęściu zostanie poddana ta dziesiąta część (kraju, ludności), prawdziwa reszta? Tekst mówi, że będzie ona wystawiona *l'ebā'ēr* (inf. cs. piel od *bā'ar* z lamed celowym). W Iz 3,14 słowo to oznaczało pożarcie, jedzenie, i być może takie znaczenie jest w 5,14. Niektórzy tłumaczą, że ta część kraju będzie służyła za pastwisko (dla kóz i owiec), co będzie oznaczać degradację kraju rolniczego i zagospodarowanego<sup>16</sup>. Ale w odmianie piel słowo ma znaczenie „zapalić, spalić” i tak „oczyścić” (Iz 4,4). Jeszcze kiedy indziej słowo może przybierać szersze znaczenie „usunąć, zniszczyć” (Iz 5,6)<sup>17</sup>. I wszystkie te znaczenia pasują w 6,13.

<sup>15</sup> J.A. Emerton, *The Translation and Interpretation of Isaiah vi. 13*, w: *Interpreting the Hebrew Bible: Essays in Honour of E.I.J. Rosenthal*, red. J.A. Emerton – S.C. Reif, Cambridge 1982, s. 103 n.

<sup>16</sup> O. Kaiser, *Isaia*, s. 160.

<sup>17</sup> F. Brown, S.R. Driver, Ch.A Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Based on the Lexicon of W. Gesenius*, Oxford 1972, s. 129.

W drugiej części wersetu 13 owa reszta jest ilustrowana zdaniem porównawczym, gdzie dwa drzewa „terebint i dąb” są poddane jakiemuś działaniu *b<sup>e</sup>šalleket*. I tu jest nowa zagadka. Znamienny jest już dobór tych dwóch drzew, które rosły w Palestynie i były uważane za najpotężniejsze. Już w samej ich nazwie *’ēlā*, *’allôn* była obecna idea siły *’ayil* (por. Oz 4,13; Iz 1,30; 2,13). Tak więc obraz ich powalenia nabiera szczególnej wymowy. Targum Jonatana rozumiał zdanie jako mówiące o drzewach, które pozostają gole po opadnięciu (otrząśnięciu) liści<sup>18</sup>; inni widzą tu ideę obcinania gałęzi: „jak kiedy drzewa zostają przycięte” (Abravanel). W tych interpretacjach wyraz *šalleket* jest rozumiany jako forma czasownika *šlk* (infinitivus cs. piel z przyimkiem *b<sup>e</sup>*). Jednakże słowo nie występuje w hebr. odmianie piel, natomiast w hifil ma znaczenie „wyrzucić, zrzucić w dół”. W 1 Km 26,16 czytamy wyraz *šalleket* jako rzeczownik w złożeniu *ša’ar šalleket*. Jest to nazwa bramy Jerozolimy na zachód od świątyni, ale to oczywiście nie przesądza o znaczeniu słowa. Filologowie proponują widzieć tu rzeczownik abstrakcyjny w sensie „ścięcie, powalenie drzewa”<sup>19</sup>. Byłby to jeszcze jeden hapax w naszym opowiadaniu. I tak rozumie słowo większość współczesnych tłumaczeń: „jak przy ścinaniu drzew”. Zdanie porównawcze kończy się słowami *maššebet bām*. Ostatnie złożenie przyimkowe *bām* odnosi się do drzew „w nich”. Ale jest też możliwa lektura *bah* (w niej) z odniesieniem do „dziesiątej części”. Tak więc wyraz *maššebet* odnosi się do drzewa i oznacza jakąś jego część. Termin ten odnajdujemy w 2 Sm 18,18 na określenia pomnika, słupa (kamiennego), jaki wystawił sobie Absalom. Wyraz byłby tu wariantem zwyczajnej formy *maššebâ*, oznaczającej słup kamienny znany z religii kananejskiej. Ale w zdaniu Iz 6,13 mówiącym o drzewach nie może termin oznaczać słupa kamiennego, lecz jakąś część drzewa, pień, pieniek,

<sup>18</sup> Podobnie M. Luter, King James Version.

<sup>19</sup> F. Zorell, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 852.

która wyglądem mogła przypominać masebę. Najbardziej prawdopodobne jest porównanie narodu do lasu, którego drzewa zostają wycięte tuż przy ziemi. Gdy już wszystko wydaje się być zniszczone, z ziemi wystają resztki pni. Jest tylko pytanie, czy to zdanie porównawcze należy do zapowiedzi nieszczęścia, o czym było wcześniej, czy do zapowiedzi nadziei, o czym mówi końcowy stych w. 13. Za tą ostatnią supozycją przemawia to, że słowo *maššebet* zostaje podjęte w następnej wypowiedzi i zidentyfikowane jako „święte nasienie”. Jednak składniowo zdanie należy do poprzedniej zapowiedzi klęski, gdyż następuje bezpośrednio po niej i bez żadnego znaku przeciwstawienia, choćby w postaci spójnika przeciwstawnego.

Surowa i absolutna zapowiedź sądu nie jest niczym uzasadniona, jak tylko tym, że lud nie będzie słuchał słów Jahwe wypowiedzianych przez proroka i nie będzie pokutował. Jakieś napomknienie o winie narodu możemy dostrzec w początkowym stwierdzeniu Izajasza „i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach” (w. 5). Oczyszczenia dostąpił prorok, a nie lud. Być może, że sąd jest pomyślny tutaj jako ostateczny i jedyny sposób oczyszczenia ludu opornego. I tu byłaby pewna paralela między oczyszczeniem proroka za pomocą rozżarzonego węgla (6,7) i ludu za pomocą ognia (pożogi wojennej). Ale na samym końcu, kiedy i pień jest spalony, pojawia się, przynajmniej w końcowej wersji Iz 6, latorośl, odrośl, zapowiedź odnowy.

Ostatni stych opowiadania: „Jego pień jest świętym nasieniem” (*zera' qōdeš maššabtāh*) jest przez wielu egzegetów uważany za głosę, gdyż brakuje go w Septuagincie<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Stychu brakuje w LXX i Syp i zdaniem wielu krytyków jest głosą i powinien być opuszczony (BHS). Mają go jednak odpisy w recenzji Lucjańskiej, tłumaczenia Symmachusa i Teodocjana. Lekcję LXX trzeba tłumaczyć jako *homoiarcton*: oko tłumacza przeskoczyło ze słowa *maššebet* na słowo identyczne *maššabtāh* opuszczając jedno zdanie (Waard Jan de, *A Handbook on Isaiah. Textual Criticism and the Translator*, t.1, ed. H.P. Scanlin, Winona Lake 1997, s. 29 n; H. Wildberger, *Jesaja I: Jesaja 1-12* (BKAT 10-11), Neukirchen-Vluy 1972, s. 234. Nie ma więc powodu, by stych uważać za nieautentyczny.

I trzeba zauważyć, że odpowiedź na obiekcję Izajasza jest całkiem wystarczająca bez tego końcowego słowa łaski. Jednakże tekst masorecki zasługuje w tym miejscu na szacunek, gdyż w innych opowiadaniach o powołaniu akcentem kończącym scenę są słowa pociechy i zapewnienie o asystencji Bożej. Ponadto jest wprost nie do pomyślenia, żeby Izajasz zostawał powołany do głoszenia sądu w nieskończoność, i by tylko do tego miała się ograniczyć jego misja. Gdyby scena powołania Izajasza kończyła się obrazem całkowitego zniszczenia „tego ludu”, to czy mógłby Izajasz odpowiedzialnie mówić o wybieleniu grzechów czerwonych jak purpura (1,18), czy mógłby roztaczać nadzieję ocalenia się za cenę uwierzenia Bogu (7,9b)? Kara Boża, spowodowana zatwardziałością ludu izraelskiego, inwazją asyryjską i uprowadzenie do niewoli nie będą ostatnim słowem Jahwe. Spośród narodu osądzonego i doświadczonego pozostanie jakaś mała część, która po oczyszczeniu stanie się zarodkiem nowego ludu Bożego. To jest święta Reszta. Jest rzeczą oczywistą, że w opowiadanie o powołaniu, które było redagowane stopniowo, zostały włączone różne wątki całego przepowiadania Izajasza. I nie ma żadnej wątpliwości, że idea reszty jest istotną treścią przepowiadania Izajasza. To zapowiadało imię jednego z synów Izajasza: „Reszta powróci (nawróci się)”. Podobnie jest z ideą świętości tak drogą Izajaszowi i tak obecną w scenie powołania. Nie można absolutyzować argumentu, że ostatnia część w. 13 klóci się z poprzedzającym obrazem całkowitej zagłady. Wszystkie groźby prorockie, nawet te najbardziej bezwarunkowe, były zawsze nakierowane na nawrócenie ludu i jego zbawienie. Jest więc naturalne, że i misja proroka *Yesayahu* (Jahwe jest zbawieniem), zarysowana w scenie powołania, zawiera nutę o ostatecznym zbawieniu Izraela. W ten sposób wydawcy Księgi, jeśli nie sam Izajasz, wskazali, że narodowa klęska może się stać karą oczyszczającą, z której może wyrosnąć nowe życie<sup>21</sup>. Jesteśmy zdania, że to

---

<sup>21</sup> G.M. Tucker, *The Book of Isaiah 1-39*, w: *The New Interpreter's Bible*, t. 6, Nashville 2001, s. 104.



zdanie zamieścił w tym miejscu sam Izajasz, a nie dopiero jego interpretatorzy.

Określenia *zera' qōdeš* jest bardzo mocnym podsumowaniem całej perykopy. W terminie *qōdeš* zostaje podjęty hymn Serafinów, trzykrotne *qādōš* wysławiające transcendentnego Boga. Natomiast *zera'* pozostaje na linii obrazu drzew, bo *zera'* to pierwszorzędnie nasienie roślin czy drzew (Rdz 1,11-12). W takim sensie użył Izajasz terminu o ziarnie siewnym w 5,10 (homer ziarna). Ale już w 1,4 termin został użyty w paralelizmie *zera' – bānîm*, tzn. dzieci – synowie. A zatem i w naszym zdaniu termin *zera'* oznacza ludzi, potomstwo ludzkie<sup>22</sup>. Tak zrealizuje się założenie przymierza z Izraelem: „Będziecie ludem świętym (*'am qādōš*)” (Wj 19,6). W Ezd 9,2 pojawi się określenie *zera' haqqōdeš*, które będzie określeniem powyższej wspólnoty Izraela.

Określenie *zera' qōdeš* wymaga jeszcze rozwinięcia. W Starym Testamencie termin ten pojawił się w znaczeniu metaforycznym po raz pierwszy w tzw. Protoewangelii na określenie „potomstwa niewiasty” (Rdz 3,15), i potem powraca konsekwentnie w obietnicach danych patriarchom (Rdz 15,5; 17,2) i zwłaszcza w obietnicach danych dynastii Dawidowej (2 Sm 7,12). W tym określeniu zawarte jest prawie zawsze potomstwo zbiorowe jak też indywidualny potomek, szczególnie wybraniec Boży, Mesjasz (2 Sm 7,12; 1 Krn 17,11; Ps 89,5.30.37). Dlatego słusznie H. Cazelles widzi w zakończeniu sceny powołania pomyslną zapowiedź odnowienia dynastii Dawidowej<sup>23</sup>.

Myśl tę można naświetlić i uzasadnić innymi tekstami Izajasza. Idea „świętego nasienia”, które zakwita na spalonej i spustoszonej ziemi na zakończenie wizji powołania, zarysowana niejako jednym pociągnięciem pióra, znajduje doskonale rozwinięcie w Izajaszowej wizji odnowio-

---

<sup>22</sup> F. Zorell, *Lexicon V.T.*, s. 218: germen sanctae posteritatis.

<sup>23</sup> H. Cazelles, *La vocation d'Isaïe (ch. 6) et les rites royaux*, w: *Juan Prado Homenaje*, red. L. Alvarez Verdes, Madrid 1975, s. 89-108.

nej Jerozolimy (4,2-6). Na końcu zostanie zgromadzona na Syjonie Reszta Izraela, zostanie ona oczyszczona Duchem sądu i Duchem ognia, otrzyma nowe imię „Święci” (*qādōš*), a Odrośl Pana (*šemah Jahwe*) i Owoc ziemi (*p<sup>er</sup>î hā'āres*) stanie się jej Chwałą, ozdobą i blaskiem. Terminy *šemah*, *p<sup>er</sup>î*, *zera'* są tej samej natury. Wszystkie dotyczą pierwszorzędnie świata roślinnego, a więc każą myśleć o nowej ziemi pokrytej i szumiącej (*rûah* = wiatr, duch) wspaniałą roślinnością. Ale wszystkie te terminy w prorocत्वach Izajasza, jak gdzie indziej są terminami mesjańskimi, oznaczającymi wybranego potomka Dawida, Mesjasza. Jeśli do tego dodamy takie terminy jak *hōter*, *nešer* (gałązka, odrośl) (11,1), *šōreš yišay* (korzeń Jesego (11,16), to widzimy, że Izajasz z upodobaniem używa tego zestawu terminów ze świata roślinnego na określenie Mesjasza. A zatem w tym odnowionym i zbawionym ludzie jest wskazana jedyna Odrośl, wspaniała i chwalebna, Mesjasz, który tej zbawionej Reszcie udzieli swej świętości i blasku. W tym świetle możemy stwierdzić z dużą dozą pewności, że wizja powołania Izajasza kończy się nutą mesjańską tak bardzo obecną w całej księdze Emmanuela<sup>24</sup>.

### AKTUALIZACJA PROROCTWA IZAJASZA W NOWYM TESTAMENCIE

Nowy Testament traktuje od samego początku proroka Izajasza w sposób uprzywilejowany. Księga Izajasza jest częściej cytowana niż jakiegokolwiek inne pismo ST (być może z wyjątkiem Księgi Psalmów). Zdumiewająco szeroka jest gama tematów i kontekstów, dla których pisarze NT przywołują Izajasza. Wydaje się, że za to poważanie Izajasza w pierwotnym Kościele odpowiedzialny jest sam Jezus. Wprawdzie nie jest możliwe ustalić, ile nawiązań

---

<sup>24</sup> Zob. szerzej T. Brzegowy, *Czy Izajasz zapowiadał Mesjasza?*, *Collectanea Theologica* 2008 (w przygotowaniu).

do Izajasza należy do *ipsissima verba Jesu*, ale nie ulega wątpliwości, że Jezus był pod wrażeniem rozdziału 53 Izajasza, i że uważał, „iż jego przeznaczeniem jest wypełnić najgłębsze zamysły tego proroctwa”<sup>25</sup>.

Jest uderzające jak często autorzy Nowego Testamentu przywołują drugą część sceny powołania Izajasza, w szczególności słowa o jego misji i jej skutkach wśród słuchaczy (Iz 6,9-10). Cytacje te są zarazem ilustracją różnych metod podejścia do tekstu Izajasza. W hebrajskim fragmencie jawi się w kontekście zlecenia prorokowi głoszenia surowego sądu nad Judą. Grecka Septuaginta zatrzymuje ten historyczny kontekst, ale w kilku punktach zmienia wymowę tekstu. Hebrajskie imperatywy: „słuchajcie..., patrzcie...” oddaje przez futura: „będziecie słuchać..., będziecie patrzeć”. Według tej wersji prorok nie nakazuje ludowi być zatwardziałym i ślepym, lecz zapowiada, że Żydzi okażą się zatwardziali i ślepi. Użycie strony biernej „stało się zatwardziało” inaczej interpretuje hebrajski imperativus „uczyni zatwardziałymi”. Już nie przepowiadanie proroka powoduje zatwardziałość serc; raczej prorok przepowiada, bo ich serca są już zatwardziałe. W obu przypadkach tłumacz tonuje boską inicjatywę w spowodowaniu zatwardziałości ludu.

W cytacjach NT kontekst, do którego zostaje zaaplikowane słowo Izajasza, jest zupełnie różny: przez Synoptyków zostaje ono użyte na wyjaśnienie Jezusowego nauczania w przypowieściach. Ponieważ Ewangelia Jana nie mówi o przypowieściach, lecz o „znakach”, ten sam tekst zostaje teraz zastosowany do znaków.

Marek 4,12 parafrazując Iz 6,9-10 generalnie trzyma się Septuaginty, ale z hebrajskiego zatrzymuje partykułę celową *hina* (aby). Sens jest taki, że Jezus naucza w przypowieściach, tak że tajemnica królestwa jest przekazana jedynie uczniom, gdy ci co są „zewnątrz”, nie mogą usłyszeć ani zrozumieć.

---

<sup>25</sup> J.F.A. Sawyer, *The Fifth Gospel. Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge 1996, s. 23; por. M. Bednarz, *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu*, Tarnów 2001, s. 87-91.

Mateuszowe cytacje Iz 6 w Mt 13,13 i 16 pokazują, że Mateusz zachowuje się swobodnie tak wobec hebrajskiego jak i greckiego. Literacki kontekst jest taki jak u Marka – Jezusowe nauczanie w przypowieściach. Jednakże Mateusz używa spójnika *hoti* (że, ponieważ) zamiast Markowego *hina* (aby). Sens jest taki, że Jezus nie mówi w przypowieściach, *aby* uczniowie nie mogli zrozumieć, ale *ponieważ* oni nie rozumieją.

U Łukasza 8,10b cytacja Izajasza ma najkrótszą formę spośród w czterech Ewangeliach. Łukasz zgadza się z Mateuszem przeciw Markowi mówiąc o „poznaniu tajemnic”, ale odchodzi od Mateusza i zatrzymuje Markowe kontrowersyjne *hina*. Teraz sprawa została zacieśniona do jednej paraboli o siewcy. Jezusowa przypowieść nie jest pomyślana jako mająca przeszkodzić w dostąpieniu odpuszczenia; diabeł przychodzi, aby przeszkodzić w nawróceniu (8,12). Na zakończenie swego drugiego tomu (Dz 28,26-27) Łukasz cytuje Iz 6,9-10 zgodnie z Septuagintą jako podsumowanie zatwardziałości Żydów.

Odmienne od Synoptyków wykorzystuje tekst Izajasza Jan ewangelista. Jan w 9,39 za pomocą aluzji do Izajasza 6,9 objaśnia niewiarę faryzeuszów w odniesieniu do znaków dokonanych przez Jezusa. Natomiast w 12,40 cytuje werset z formułą wprowadzającą: „aby się wypełniło słowo Izajasza proroka”. Rozdział 9. Jana jest poświęcony uzdrowieniu ślepego od urodzenia i wynikiem stąd konfliktowi z faryzeuszami. Jan 12 ukazuje analogię między zatwardziałością Żydów, jaką okazali wobec przepowiadania Izajasza, a taką samą zatwardziałością, z jaką spotkał się Jezus. Ta analogia jest pokazana jako prorocstwo i wypełnienie: Izajasz przepowiedział, że znaki Jezusa spotkają się z niewiarą Żydów.

Ostania mowa św. Pawła w Dziejach Apostolskich 28,26 n. jest skierowana do przedstawicieli Izraela z zacytowaniem Iz 6,9 n. w wersji Septuaginty. Jak ojcowie nie przyjęli przepowiadania Izajasza, tak teraz Żydzi nie przyjmują nauki o Jezusie Chrystusie i dlatego Ewangelia zbawienia głoszona jest poganom, którzy „posłuchają” (*autoi kai akousontai*). Te cytacje i te aktualizacje Księgi

Izajasza w Nowym Testamencie pokazują niezbitcie, że wczesny Kościół dostrzegł wyraźny paralelizm między odrzuceniem orędzia Izajasza i odrzuceniem Ewangelii i osoby Jezusa<sup>26</sup>. Synoptycy skłaniają się ku interpretacji Septuaginty, że Pan Bóg nie jest odpowiedzialny za postawę ludzi względem Jego orędzia, ale tylko za jego treść. Od człowieka zaś zależy jego stosunek do treści objawionych. Każdy został wyposażony we wszystko, co jest konieczne do przyjęcia i zrozumienia orędzia zbawienia. Człowiek sam czyni siebie ślepy i głuchy<sup>27</sup>. Natomiast Paweł zdaje się stać na stanowisku, że Żydzi nie odpowiedzieli na słowo Boże, bo Bóg uczynił zatwardziałymi ich serca. On ze smutkiem odwołuje się do Pisma, aby objaśnić niewiarę Izraela, jego własnych braci za jego dni (Rz 9,1-5). Konkluzja jest taka, że na ludzie Bożym ciąży sąd Boży. Oni są zatwardziali, ponieważ taka jest wola Boża (por. w. 18). Ale ta zatwardziałość jest czasowa i ostatecznie wyniknie z niej dobro<sup>28</sup>.

\* \* \*

Lekcjonarz mszalny (5 niedz. roku C; sobota XIV tygodnia w lata parzyste) wybiera z perykopy Iz 6 wiersze 1-2a.3-8, kończąc na słowach: „Oto jestem, poślij mnie”. Jest to może climax, ale nie koniec zdarzenia i perykopy. Pominięto całą drugą część sceny powołania o bezskuteczności misji, o zatwardziałości serc słuchaczy. Nasuwa się myśl, że autorzy lekcjonarza zaproponowali słuchaczom

---

<sup>26</sup> W. Brueggemann, *Isaiah 1-39* (Westminster Bible Companion), Louisville-London 1998, s. 62.

<sup>27</sup> U. Szwarc, „[...] żeby nie widział [...] [nie] słyszał [...] i [nie] nawrócił się [...]”. *Sens wersetu Iz 6,10b w świetle wypowiedzi Synoptyków*, RTK 34 (1987) z. 1, s. 45 n.

<sup>28</sup> C.A. Evans, *To See and Not Perceive: Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation*, Sheffield: JSOT Press 1989, s. 165; por. J. Stepień, *Teologia Świętego Pawła*, Warszawa 1979, s. 339-345.

tylko to, co jest w opowiadaniu majestatyczne, piękne i mile. Opuścili natomiast wszystko, co dla słuchaczy jest niepochlebne i niepokojące. Czyżby obawiali się szemrania, jak szemranie Żydów a propos nauki Jezusa o Eucharystii: „Twarda jest ta mowa” (J 6,60), czy Greków na słowa św. Pawła o zmartwychwstaniu: „Posłuchamy cię innym razem” (Dz 17,32). Czy dzisiejsi słuchacze nie potrzebują słowa o sądzie? Lektura Izajasza w tym miejscu jest trudna, jak była trudna już dla aleksandryjskich tłumaczy, którzy w miejsce imperatywów dali tryb oznajmujący. Te trudne zdania nie są jedynymi, jakie czytamy w Księdze Izajasza i trzeba je czytać w całym kontekście, również Drugiego Izajasza, który rozpoczyna swe przesłanie od zdania: „Pocieszcie, pocieszcie mój lud” (40,1). Ale to pocieszenie i zbawienie przyszło po sądzie, po oczyszczeniu przez ogień, po wyzbyciu się pysznej arogancji wobec Boga. Dlatego dobrze jest głosić i sąd, i pocieszenie. Tak zresztą jest i w rozdz. 6 Izajasza, gdzie po mrocznym obrazie sądu nad zatwardziałym narodem rozbłyska na samym końcu nutka nadziei: „jego pień świętym nasieniem”, być może dodana przez redaktorów, którzy doświadczyli jednego i drugiego.

Opowiadanie Izajasza o jego przeżyciu spotkania z Bogiem nie jest tylko pomnikiem literatury prorockiej z zamierzchłych czasów. To niezwykle przeżycie, opisane zresztą w bardzo powściągliwych terminach, zmieniło dalszy bieg życia Izajasza. Podczas audiencji u Najwyższego Izajasz zapytał „Jak długo”? O tym „jak” wypełniał swoją misję, świadczą najbliższe rozdziały. Izajasz nie opowiadał po prostu tego, co usłyszał podczas Boskiej Rady. Zamiast tego otrzymujemy bogaty zbiór przesłania sądu i zbawienia, czasami paradoksalnie poprzeplatany<sup>29</sup>.

Misja Izajasza dotyczy losów i przeznaczenia „tego ludu”, czyli narodu wybranego przez Boga. Warto zauważyć, że prorok nie zajmuje się sprawą, losem, interesem

---

<sup>29</sup> Ch.R. Seitz, *Isaiah 1 – 39* (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville 1993, s. 57.

swojej rodziny, swojego klanu, jakiejś klasy, choćby to była klasa kapłańska, lecz postępowaniem, losem i przeznaczeniem narodu Izraela. W epoce demokracji jesteśmy skłonni sądzić, że podstawą władzy jest wola narodu, że naród wybiera swoich przedstawicieli, a ci w ramach zgromadzenia ustawodawczego są władni decydować o miejscu, roli i przeznaczeniu jednostek jak i narodu. Gdyby się to przedstawicielstwo w jakiejś kwestii wahało czy wykazywało opieszałość, to można na nie wyrzucić nacisk przez strajk lub demonstrację siły pod parlamentem. Te zgromadzenia czują się niejednokrotnie władne stanowić o charakterze rodziny, o miejscu religii w społeczeństwie (dokładnie o wyrzuceniu jej poza nawias życia społecznego), nawet o życiu ludzkim. Często zapominamy o gorzkich błędach, jakie popełniały takie ciała ustawodawcze i o krzywdach, jakie stąd przyszły na jednostki, grupy ludzkie czy całe narody. „Wizja” Izajasza pokazuje, że nad narodem i wszystkimi narodami jest Pan Najwyższy, który ukonstytuował człowieka w jego godności i który go wezwał do wspólnoty z Bogiem. I tych spraw nikt na ziemi nie ma prawa kwestionować, poprawiać czy tym bardziej obalać.

„Wizja” Izajasza poucza nas, że społeczności, narody oprócz swoich cywilnych instytucji, czy nawet instytucji religijnych, potrzebują jeszcze mężów opatrnościowych, w jakiejś mierze wizjonerów, którzy potrafią w całkiem świeży i niezależny od ludzkich uwarunkowań sposób, niejako z punktu widzenia Bożego, naświetlić i ocenić to, co się dzieje, ukazać to, do czego zmierza konkretne postępowanie i wezwać naród do zawrócenia z błędnej drogi. W Kościele też takich ludzi potrzeba i Bóg ich wzbudza od czasu do czasu. Takimi ludźmi byli na przykład święci Benedykt, Franciszek z Asyżu, Jan Paweł II, w Polsce ks. P. Skarga, kard. S. Wyszyński. Oby Bóg wciąż posyłał takich ludzi!

Dla nauczycieli, głosicieli płynie z powołania Izajasza przede wszystkim przesłanie, że powinni głosić Bożą naukę bez względu na mizerne doraźne efekty. Izajasz nie widział za swego życia wielkiego posłuchu u pobra-

tymców. Ale w dwa wieki później jeden z jego uczniów, zwany Deuteroizajaszem, stworzy cudowny portret Sługi Pańskiego, którego ucho będzie otwarte na każde słowo Pana (Iz 50,4-5). Wygłosi on także cudowną pochwałę słowa Bożego, które osiąga zamierzony skutek tak niezawodnie jak deszcz spadający na spieczoną ziemię (55,10-11).

### Résumé

Le récit d'Is 6 est rédigé selon le schème des récits de la vocation. Il se compose de la vision (vv. 1-7) et de l'audience (8-13). La liturgie chrétienne propose aux auditeurs seulement la première partie du chapitre en terminant par le v. 8: «Me voici, envoie-moi». Mais un vrai problème du chapitre se trouve dans sa deuxième partie où Dieu révèle au prophète une inefficacité de sa prédiction. Les impératifs «appesantis le cœur de ce peuple» font l'impression que la prédication du messager divin causera l'endurcissement des Israélites, le manque de la conversion et du salut. Cependant ces impératifs sont à entendre comme futurs: ils dévoilent au prophète les difficultés au cours de sa mission, qui a pour but évidemment le salut du peuple. Et ce salut est bien visible dans le dernier verset du récit qui parle de la survivance, après une punition terrible, d'un Reste, de la Semence Sainte (*zera' qôdeš*). Ainsi la vocation finit non seulement par vision de la survivance d'une petite partie du peuple, mais aussi de sa sanctification. Il est aussi très probable que dans l'appellatif *zera' qôdeš* est compris le Messie personnel, du Rejeton de Jesse du chapitre 11,1 et le Germe de Yahvé (*šemaḥ Yahvé*) du chapitre 4,2.

Selon le retit de vocation d'Isaïe (Is 6, 1-13) l'aventure de la parole de Dieu se déploie dans le cœur humain. C'est pourquoi il vaut la peine de lire et de méditer toute la narration de la vocation d'Isaïe: la parole de Dieu entre dans le cœur de l'homme, le libère de l'endurcissement, et le conduit finalement à la conversion et la sainteté.

*Ks. Tadeusz Brzegowy*  
*ul. Limanowskiego 15/8*  
*33-100 Tarnów*



Ks. TADEUSZ BRZEGOWY, ur. w r. 1941, odbył studia biblijne w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie, na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, następnie w École Biblique et Archéologique w Jerozolimie i Catholic University of America w Waszyngtonie. Doktoryzował się na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie na podstawie pracy: *Les prophéties contre le sanctuaire royal de Béthel* (1975), i habilitował się na KUL-u w roku 1989 na podstawie rozprawy: *Miasto Boże w Psalmach*, Kraków: PTT 1989. Wykładowca Starego Testamentu na Wydziale Teologiczny PAT w Tarnowie oraz na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Autor książek: *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju I–XI* (Academica 27) Tarnów 2002<sup>4</sup>; *Księgi historyczne Starego Testamentu* (Academica 32), 2002<sup>3</sup>; *Prorocy Izraela*, t. 1 (Academica 14) 1999<sup>2</sup>; *Prorocy Izraela*, t. 2 (Academica 19), 2003<sup>3</sup>; *Psalterz i Księga Lamentacji* (Academica 65), 2007; *Pisma mądrościowe Starego Testamentu* (Academica 68), 2007. Przełożył z francuskiego i wydał po polsku dzieło: R. de Vaux, O.P., *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1-2, Poznań: Pallottinum 2004. Autor szeregu rozdziałów w różnych tomach serii „Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych” ukazującej się w Wydawnictwie UKSW pod red. J. Frankowskiego. Współpracuje jako tłumacz i redaktor w Najnowszym Przekładzie Biblii oraz jako redaktor i autor w Komentarzu Naukowym do Pisma Świętego (Instytut św. Pawła w Częstochowie).