

# Lech Stachowiak

---

## Eschatologia Księgi Izajasza

---

Collectanea Theologica 53/3, 25-36

---

1983

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. LECH STACHOWIAK, ŁÓDŹ

## ESCHATOLOGIA KSIĘGI IZAJASZA

Współczesna krytyka biblijna uznaje powszechnie, iż prorockie księgi Starego Testamentu są owocem długiego i dość zróżnicowanego procesu literackiego i redakcyjnego. Jakkolwiek poszczególne etapy tego procesu są trudne do bliższego ustalenia, a ich rodzaj, kolejność i chronologia są przedmiotem licznych hipotez, trudno wątpić o stopniowym wzroście materiału ksiąg prorockich oraz o rozwoju wielu wątków myślowych. Oczywiście rozwój ten przebiegał dość różnie w poszczególnych księgach: niekiedy materiały wzrastały wokół rdzenia zbioru wywodzącego się od samego proroka lub z jego bezpośredniego otoczenia, w innych wypadkach chodziło o nową interpretację dawnych wypowiedzi prorockich w świetle nowych okoliczności historycznych i sytuacji wybranego narodu, zdarzało się wreszcie, że kontynuowano słowo prorockie pod jego własnym imieniem. Księga Izajasza jest słusznie przedstawiana jako typowy przykład wielokierunkowego rozwoju, choć wydaje się przesadą upatrywać w sześćdziesięciu sześciu rozdziałach noszących imię wielkiego proroka całej prorockiej biblioteki<sup>1</sup>. Cokolwiek należałoby o tym sądzić, dziś wiadomo, że księga ta obejmuje materiały z okresu między VIII w. aż do IV w. (przynajmniej), stając się tym samym wiernym zwierciadłem kształtowania się i rozwoju wielu pojęć biblijno-teologicznych. Zadaniem niniejszego artykułu jest przedstawić drogę rozwojową eschatologii, jednego z podstawowych pojęć biblijnych.

W ostatnich dziesiątkach lat prowadzono dociekania nad terminem i pojęciem „eschatologii”, jednak bez powszechnie uznanego rezultatu w postaci ustalenia jego treści. To typowo teologiczne pojęcie<sup>2</sup> jest używane w naukowej i popularnonaukowej literaturze bardzo różnie i nie zawsze można je sprowadzić do źródeł biblijnych. Podczas gdy gr. *to eschaton* (ewt. *ta eschata*) w literaturze międzytestamentalnej i nowotestamentalnej da się stosunkowo łatwo określić lub opisać, pytanie o ich starotestamentalny rdzeń nastęrcza poważne trudności. Jeżeli np. w Ewangelii wg św. Jana rozróżnia się aktualnie między echatologią „przyszłą” a „zrealizowaną” (ewt. „teraźniejszą”), nasuwa się spontaniczne pytanie, czy chodzi tu o oryginalny typ oczekiwania przyszłości nowotesta-

<sup>1</sup> Tak np. H.D. Preuss, *Deuterojesaja. Eine Einführung in seine Botschaft*, Neukirchen 1976, 13.

<sup>2</sup> Ogólnoteologiczne implikacje eschatologii przedstawił dobrze Ch. Schütz, *Allgemeine Grundlegung der Eschatologie*, w: *Mysterium Salutis*, t. 5, Einsiedeln 1976, 553—700.

mentalny, czy też sięga on sposobu myślenia starotestamentalnego. Zresztą za rozbudowaną terminologią „eschatologiczną” i terminami pomocniczymi (np. eschatologia „wertykalna”, „horyzontalna”, „apokaliptyczna”, rozróżnienia między aspektem „eschatycznym” i „eschatologicznym” itd.) łatwo można odczytać niepewność w jej ogólnym rozumieniu, brak jednoznacznej definicji i ogólnie przyjmowanych jej cech istotnych.

Trudno w ramach niniejszego artykułu przedstawić historię pojęcia „eschatologia”, tym mniej podać barwny przegląd proponowanych koncepcji tego terminu<sup>3</sup>. Wypada jedynie stwierdzić, iż sytuacja nie zmieniła się tu zasadniczo aż do ostatnich lat: obok pierwotnej, sięgającej Wellhausena<sup>4</sup> rygorystycznej koncepcji wiążącej eschatologię z końcem świata<sup>5</sup>, reprezentowanej w zasadzie przez S. Herrmanna<sup>6</sup>, wielu rozumie ją znacznie szerzej aż do ogólnego ukierunkowania ku przyszłości<sup>7</sup> lub ku ostatecznemu losowi człowieka<sup>8</sup>. Swoistym symptomem wielkiego pomieszania językowego i bezradności współczesnej biblistyki jest ponawiana przez J. Carmignaca propozycja, by całkowicie zrezygnować z tego obciążonego wielu dyskusjami pojęcia<sup>9</sup>, co oczywiście nie wydaje się możliwe do przeprowadzenia. Trudno się więc dziwić, że obecność eschatologii w Starym Testamencie i jej rola w rozwoju pojęcia oceniana jest bardzo rozbieżnie: od całkowitego zaprzeczenia jej obecności (poza ostatnimi księgami, np. Dn) aż do nader konstruktywnej roli w kształtowaniu myśli nowotestamentalnej. Ogólne stwierdzenia oceniające treści wypowiedzi jako „eschatologiczne” lub „nieeschatologiczne” mówią w tej sytuacji niewiele. Rozważania nad genezą eschatologii w Starym Testamencie nie pomagają zasadniczo w ustaleniu treści pojęcia; dociekania te są zresztą nie mniej sporne niż poprzednie<sup>10</sup>. Praktycznie przyjmuje się biblijną

<sup>3</sup> Wśród licznych rozpraw na ten temat zob. J. Carmignac, *Der Begriff „Eschatologie” in der Bibel und in Qumran*, w: *Eschatologie im Alten Testament*, Darmstadt 1978, 306—312 (por. *Revue de Qumran* 7, 1969, 17—31). W języku polskim ukaże się na ten temat artykuł *Eschatologia* w 4 tomie *Encyklopedii Katolickiej*.

<sup>4</sup> J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin<sup>9</sup> 1958, 195—196.

<sup>5</sup> Tak również K. Marti, *Die Religion des Alten Testaments*, Tübingen 1906, 61.

<sup>6</sup> S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, Stuttgart 1965, 300—304.

<sup>7</sup> Obszernie przedstawia ich poglądy G.N.M. Habets, *Die grosse Jesaja-Apokalypse (Jes 24—27)*, rozpr. dokt. Bonn 1974, 269—279.

<sup>8</sup> H.P. Müller (*Ursprünge und Strukturen der alttestamentlichen Eschatologie*, Berlin 1969, 22) uważa decydujący i nie podlegający zmianom charakter wydarzenia (lub losu) za „eschatologiczny” we właściwym tego słowa znaczeniu tylko wtedy, jeśli jest on odczuwany jako przyszły.

<sup>9</sup> *Art. cyt.*, 322.

<sup>10</sup> Prowadzili je zwłaszcza H. Gunkel i E. Sellin, który jednak polemizuje z H. Gressmannem, który doszukiwał się genezy eschatologii biblijnej w mitologii starobabilońskiej.

linię rozwojową tego pojęcia, jakkolwiek trudno odrzucić jakiegokolwiek wpływy obce w procesie rozwojowym eschatologii<sup>11</sup>.

Znaczenie proroków jako tradentów myśli eschatologicznej — jakkolwiek by ją rozumieć — jest niekwestionowaną zdobyczą nowszych badań biblijnych. By jednak zapobiec ewentualnym nieporozumieniom, należy krótko wskazać, jakie robocze pojęcie „eschatologii” będzie przedmiotem rozważań w tym artykule. Chodzi o specyficzny, rzutuujący w daleką przyszłość sposób myślenia biblijny, wywodzący się z obietnicy danej przez Boga Abrahamowi (Rdz 12,1—3)<sup>12</sup>, a rozumiany przez naród pierwotnie w sensie szeregu zbawczych interwencji. Przymierze synaickie uzależniło je od wierności narodu i od zachowywania Prawa; ich naruszenie stawia działanie łaskawości i sprawiedliwości Bożej pod znakiem zapytania, ewentualnie zmienia je na karzącą interwencję. Prorocy rozwijają tę myśl, stosując szeroko do własnego narodu i ludów obcych. Ingerencja Jahwe w bieg historii oznacza mniej lub więcej wyraźnie punkt zwrotny. Okres kary ustępuje miejsca pomyślności, rozumianej najpierw jako przywrócenie poprzedniego stanu, później zaś jako zasadnicze odnowienie coraz to bardziej definitywne. Odpowiednio działanie „gniewu Jahwe” ulega radykalizacji, aż do zniszczenia dotychczasowego, nagannego biegu rzeczywistości. Wszystko to odbywa się jeszcze w obrębie historii i łączy się najpierw z oczekiwaniami nacjonalistycznymi, stopniowo jednak ulega wyzwoleniu z kategorii ludzko-doczesnych, przybierając wymiary ponadczasowe i zmierzając w kierunku zbawczego uniwersalizmu Boga.

Należy przyznać, że takie ujęcie nie odpowiada dokładnie temu, co wyraża etymologicznie gr. *eschatos* i wydaje się być raczej rodzajem oczekiwania przyszłości niż eschatologią. Jednak odróżnienie „tendencji eschatologicznej”, preeschatologii od właściwej eschatologii dotyczącej definitywnej przemiany (najczęściej w sensie końca świata) nie bierze pod uwagę ani procesu kształtowania się takich wyobrażeń, ani nie potrafi jednoznacznie wskazać na granicę między tymi okresami. Zresztą już LXX wydaje się rozumieć termin *eschatos* szerzej niż to dyktuje etymologia<sup>13</sup>. Nie uważając więc tak rozumianej eschatologii prorockiej<sup>14</sup> za jedynie słuszną

<sup>11</sup> Dość liczne aluzje mitologiczne w ST, nawiązujące do obcej literatury religijnej, służą (także w księdze Izajasza) niekiedy jako element obrazowy, celem przedstawienia specyficznie biblijnej myśli eschatologicznej.

<sup>12</sup> Zupełnie inaczej rozumiał genezę eschatologii uczony skandynawski S. Mowinckel (*He That Cometh*, Oxford 1956), wiążąc ją ze świętem wstąpienia Jahwe na tron. Merytorycznie uważał on, iż eschatologiczny sposób istnienia leży poza biegiem historii i należy do sfery „innego świata” (125—130).

<sup>13</sup> Por. J. Carmignac, *art. cyt.*, 308—312.

<sup>14</sup> Zagadnieniem eschatologii prorockiej zajmował się zwłaszcza J. Lindblom (*Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten?* *Studia Theolog.* 6, 1952, 79—114), dochodząc do wniosku, że jako eschatologiczne można określić te wypowiedzi (prorockie), które wskazują na przy-

koncepcję, przyjmujemy ją tytułem hipotezy roboczej i w jej świetle rozważymy obecność myśli eschatologicznej oraz jej rozwój w głównych warstwach księgi wielkiego proroka. Nie chcemy przedstawiać jej jako organicznej jedności; przeciwnie, właśnie punkt widzenia eschatologiczny w poszczególnych wypowiedziach stanowi jeden z czynników podkreślających ich odrębność.

Ustalenie chronologii czy przebiegu procesu redakcyjnego wypowiedzi Iz 1—39 (a także Iz 40—55 i 56—66) odbywa się dość różnie. Jednym z czynników dyktujących późniejsze pochodzenie jest specyficzne ujęcie eschatologii. Te mowy, w których chodzi o przyszłość lub bardziej radykalne odnowienie, przydziela się często wtórnej redakcji lub wręcz innemu autorowi. Dopiero praca krytycznoliteracka, statystyka językowa<sup>15</sup> i zestawienie z materiałami pozabiblijnymi nakazują często rewizję tego typu poglądów. Oczywiście nie bez znaczenia jest tutaj ogólna ocena działalności prorockiej Izajasza: czy był on kwietystą, prorokiem dworskim, politykiem czy też realistą?<sup>16</sup> Czy był on komentatorem i nieubłaganym zwiatunem planów Bożych w teraźniejszości, czy też kierował swój wzrok ku przyszłości, uważając współczesnych sobie za niepodatnych do nawrócenia i odnowienia? Faktem jest, że następne pokolenia zrozumiały go dość różnie, upatrując w dalszym rozwoju historii narodu realizację i kontynuację misji wielkiego proroka jerozolimskiego.

Jakkolwiek od chwili swego powołania<sup>17</sup> Izajasz był świadomy sądu Bożego ciężącego nad narodem, nie jest oczywiste, czy uważał on Izraela za zmierzającego definitywnie ku upadkowi, albo czy doszedł do takiego przekonania później, w ostatnim okresie swej działalności<sup>18</sup>. Niektóre instytucje — według jego oceny — znajdują się w stanie głębokiego upadku. Np. Dawidowa monarchia

---

szłość, w której bieg historii i świata ulegnie takiej zmianie, iż można mówić o nowym stanie rzeczy, o czymś „zupełnie nowym”. Ogólną orientację w eschatologii prorockiej daje art. autora *Historia i eschatologia u proroków* Roczniki Teol.-Kan. 18(1971) z. 1, 85—95.

<sup>15</sup> Prowadzi się ją obecnie często przy pomocy obliczeń komputerowych. Zob. szczeg. prace: Y.T. Radday, *An Analytical Linguistic Concordance to the Book of Isaiah (The Computer Bible... II)*, Ohio 1971; tenże, *The Unity of Isaiah in the Light of Statistical Linguistics*, Hildesheim 1973 oraz L. Lamar Adams, *A Statistical Analysis of the Book of Isaiah in Relation to the Isaiah Problem*, rozpr. dokt., Brigham Univ. 1972.

<sup>16</sup> Zob. na ten temat L. Ramlot, *Prophetisme*, w: *Dict. de la Bible* Suppl. VIII, 1097 oraz J.M. Dodson, *Was Isaiah's Foreign Policy Realistic?*, *Andover-Newton Quart.* 12(1971—72) 80—90, oraz ogólniej: W. Dietrich, *Jesaja und die Politik*, München 1976.

<sup>17</sup> Por. K. Gouders, *Die Berufung des Propheten Jesaja (Jes 6,1—13)*, *Bibel u. Leben* 13(1972) 89—106, 172—184; O.H. Steck, *Bemerkungen zu Jes 6*, *Biblische Zeitschrift* 16 (1972) 188—206.

<sup>18</sup> Takie przekonanie wyrażają liczni współcześni egzegeci. Por. też założenia G.N.M. Habetsa, dz. cyt., 314.

stanowi zaledwie obumarły pień<sup>19</sup>, kapłaństwo i instytucjonalny profetyzm znajdują się w stanie rozkładu<sup>20</sup>, Jerozolima wydaje się skazana na upadek<sup>21</sup>. Nie wydaje się jednak, by Izajasz przekreślał zasadniczą sytuację zbawczą Izraela. Kara ma jedynie na celu zawrócenie Izraela z drogi przewrotności, a sam prorok pokłada nadzieję w Jahwe, który sprowadza zatwardziałość na swój naród<sup>22</sup>. Izajasz — wraz z innymi prorokami VIII w. — czyni bilans historii narodu, wędrującego przez dzieje z Jahwe, wykazując, że naród zawiódł na całej linii, zasłużył na gniew Boga i odrzucenie. Wie jednak dobrze, iż nie jest to ostatnie słowo w dialogu Jahwe — Izrael. Przyszłe działanie zbawcze Boga będzie wprawdzie konsekwencją dawnych zbawczych obietnic, choć musi być poprzedzone sądem, który już się rozpoczął. Będzie ono miało charakter zasadniczy, będzie stanowić w pewnym sensie punkt zwrotny dziejów narodu<sup>23</sup>, mimo że nie spowoduje bynajmniej kresu dotychczasowego biegu historii. Oczywiście, radykalizm przyszłego odnowienia, a także oczekiwanego przed nim sądu, występuje w różnych proporcjach w księdze Iz 1—39.

Bez wątplenia chcieli być prorocy w. VIII i VII rzecznikami dawnych tradycji Izraela. G. von Rad<sup>24</sup> nie waha się nawet stwierdzić, że cała działalność Izajasza da się sprowadzić do dwu nurtów tradycyjnych: o Syjonie i o Dawidzie. Ale tradycje te nie wyrażały ani nie uzasadniały orędzia o sądzie i karze na naród, które przecież przeważają w wypowiedziach prorockich. Trzeba więc było je w ten sposób interpretować, by po doznanej karze otwierały dla narodu nowe, dotąd nie znane perspektywy zbawcze. Zapowiadając obok kary nowe działanie Jahwe na rzecz swego narodu, czynią to analogicznie do dawnych obietnic; te jednak ulegają nie tylko wypełnieniu, ale stanowią punkt wyjścia do oczekiwania o wiele większych, a nawet decydujących wydarzeń.

Radykalizmowi interwencji Bożej, przewyższającemu wszelkie dotychczasowe działanie Jahwe w biegu historii towarzyszy uniwer-

<sup>19</sup> Por. Iz 11,1. Zob. też J. Becker, *Wurzel und Wurzelspross. Ein Beitrag zur hebräischen Lexikographie*, Bibl. Zeitschrift 20 (1976) 22—44, szczególnie 26.

<sup>20</sup> Zob. krytykę Iz 28,7—22.

<sup>21</sup> Z drugiej jednak strony prorok rozwija temat odnowienia Syjonu — por. Iz 1,26—27; 29,5—8 itd.

<sup>22</sup> Por. J. Edwards, *Prophetic Paradox: Isaiah 6,9—10*, *Studia Biblica et Theologica* 6 (1976) 48—61; R. Kilian, *Der Verstockungsauftrag Jesajas*, w: *Bausteine biblischer Theologie*, Bonn 1977, 209—226.

<sup>23</sup> Działanie to podporządkowane jest u proroków sprzed niewoli babilońskiej schematowi łaskawość Boża — grzech narodu — kara. Wyraźny jego rozwój w kierunku „dawniej” — „teraz” — „potem” lub dwóch przeciwstawnych epok nastąpi później, w okresie po niewoli babilońskiej. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że już u Izajasza można stwierdzić wątki, które doprowadziły później do rozwoju spojrzenia eschatologicznego w pełnym tego słowa znaczeniu.

<sup>24</sup> *Die Botschaft der Propheten*, Gütersloh<sup>3</sup> 1977, 141.

salizm. Jakkolwiek terminologia używana przez najstarsze warstwy księgi daleka jest od technicznego znaczenia<sup>25</sup> eschatologicznego, niemniej pozwala ona obserwować proces eschatologizacji myśli prorockiej. Y. Hoffmann<sup>26</sup> rozważał ostatnio wszelkie implikacje pojęcia i terminu „dzień Jahwe”<sup>27</sup> zarówno eschatologiczne, jak i nieeschatologiczne. U Izajasza termin ten występuje zarówno w eschatologicznym kontekście (np. Iz 2,12; 34,8), jak i poza nim (np. Iz 22,5), a zawsze dotyczy przyszłości. Choć najprawdopodobniej znaczenie bezspornie eschatologiczne przybiera dopiero u Sofoniasza (1,1—18), prorok ten wydaje się podejmować i rozwijać zblizną do eschatologicznej wypowiedź Iz 2,12—22<sup>28</sup>. Podobną linię rozwojową, choć może nie tak wyraźną, wykazuje pojęcie „reszty”, niekiedy niesłusznie odmawiane czasom i osobie Izajasza<sup>29</sup>.

Uniwersalizm jest dalszym czynnikiem wskazującym na rozwój refleksji w kierunku eschatologicznym. Rozszerzenie interwencji Bożej na narody obce poza Izraelem wydaje się starsze niż wypowiedzi Izajasza<sup>30</sup>, zwłaszcza w sensie sądu Jahwe (por. już Am 1,3—2,3). Wyraźniej jednak niż dotychczas występuje u jerozolimskiego proroka myśl o supremacji prawa Bożego wśród narodów, które odgrywają określoną rolę w realizacji planów Bożych tak w teraźniejszości, jak i przyszłości. Np. Assyria zostaje przywołana przez Jahwe jako narzędzie Jego kary na własny naród, a oporna w wykonaniu nałożonych nań zadań sama ulega karze (Iz 5,26—29; 7,8; 10,5—15; 14,24—27). Charakterystyczna dla późniejszej eschatologii myśl o powszechnym sądzie nad światem nie

<sup>25</sup> Rozważa tę terminologię J. Carmignac (art. cyt., 306—312). Można tu wymienić zwłaszcza obok 'aharôn i 'aharît, zwłaszcza zwrot 'aharît hajjamîm (np. Iz 2,2, por. Mi 4,1).

<sup>26</sup> *The Day of the Lord as a Concept and a Term in the Prophetic Literature*, Zeitschrift f. alttest. Wissenschaft 93 (1981) 37—50.

<sup>27</sup> Spośród obszernej literatury na ten temat zob. szczególnie: R.W. Klein, *The Day of the Lord*, Concordia Theol. Monthly 39 (1968) 517—525; C. Carniti, *Il Giorno di Jhwh*, Bibbia e Oriente 12 (1970) 11—26; A.J. Everson, *The Days of Jahweh*, Journal of Biblical Literature 95 (1974) 329—337. W jęz. polskim: L. Stachowiak, *Nadchodzący dzień Jahwe (Iz 2,6—22)*, Roczniki Teol.-Kan. 26 (1979) z. 1, 25—34.

<sup>28</sup> Por. (oprócz materiałów cytowanych wyżej) R. Davidson, *The Interpretation of Is 2,6ff.*, Vetus Test. 16 (1966) 1—7.

<sup>29</sup> „Resztę” stanowią u Iz ci, przed którymi Jahwe „nie zakrył” swego oblicza (8,17), którzy szukają schronienia na Syjonie, „ubodzy Jego ludu” (14,32). W swoim artykule U. Stegmann (*Der Restgedanke bei Isaias*, Biblische Zeitschrift 13, (1969), 1961—186) uważa wypowiedzi księgi o „reszcie” za redaktorskie lub późniejsze, co jednak nie zyskało powszechnej aprobaty. Obszerniej zob. W.E. Müller (H.D. Preuss), *Die Vorstellung vom Rest im A.T.*, Neukirchen 1973; F. Huber, *Jahwe, Juda und die Völker beim Propheten Jesaja*, Berlin 1976, 24—25; F. Graham, *The Remnant Motif in Isaiah*, Rest. Quarterly 19 (1976) 217—228; J. Day, *Shear-Jashub (Is VII,3) and „the Remnant of Wrath” (Ps LXXXVI,11)*, Vetus Testamentum 31 (1981) 76—78.

<sup>30</sup> Por. F. Huber, dz. cyt.

występuje jednoznacznie w wypowiedziach prorockich Izajasza, choć pewne teksty zacierają wyraźnie w tym kierunku. U Iz 2,6—22 nadchodzący dzień Jahwe<sup>31</sup> akcentuje przeciwieństwo między potęgą Bożą a nicością wszystkiego co ziemskie (a więc wyniosłości człowieka, imponujących przejawów natury, szczytowych osiągnięć kultury ludzkiej itd.). Wszystkie te wartości ziemskie ulegną w tym dniu zniszczeniu, a jednocześnie uwidoczni się w pełni wielkość Jahwe. Nie chodzi tu tylko o Judę, ale niemal w równej mierze o narody obce. Wydaje się, że zaczyna tu nurtować myśl — dopiero później wyrażona formalnie — o sądzie Jahwe nad całym światem. Iz 14,26 rozszerza w podobny sposób plan Boży odnośnie ukarania Asyrii w Judzie na cały świat, na wszystkie narody<sup>32</sup>. Obok zapowiedzi kary na Jerozolimę, pojawia się myśl o odnowieniu Syjonu, który ma się stać ostoją sprawiedliwości (Iz 1,27) nie tylko dla Judy, ale dla wszystkich narodów; te ostatnie mają właśnie na Syjonie doznać zbawienia<sup>33</sup>. Idea nowego władcy Dawidowego w odrodzonej Jerozolimie (8,23—9,6)<sup>34</sup> wykazuje pewne analogiczne tendencje uniwersalistyczne: do Niego będą napływać ludy po radę (Iz 11,10)<sup>35</sup>, a Jego królestwo prawa i sprawiedliwości zostanie utwierdzone na wieki (Iz 9,6)<sup>36</sup>.

Trudniej ustalić, czy i w jakim sensie Izajasz uważał wydarzenia współczesne sobie, np. inwazję Senacheryba i jej skutki, za punkt zwrotny w biegu historii<sup>37</sup>. Kolejne redakcje księgi — bynajmniej niełatwe do ustalenia<sup>38</sup> — upatrywały we współczesnych sobie faktach historycznych wielkiej wagi początek zapowiedzianej przemiany. Ale nie chodziło tu zapewne o bitwę pod Karke-misz, jak przypuszcza Everson<sup>39</sup>, ani o inne zdarzenie z końca hegemonii asyryjskiej i początku babilońskiej<sup>40</sup>. Dla deportowanych

<sup>31</sup> Egzegezę zob. L. Stachowiak, *art. cyt.*

<sup>32</sup> Por. Iz 28,22, gdzie jednak *h'rs* może oznaczać kraj judzki.

<sup>33</sup> Por. H. Cazelles, *Qui aurait visé à l'origine Isaïe II,2—5*, *Vetus Testamentum* 30 (1980) 409—420.

<sup>34</sup> Por. K. Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten*, Göttingen 1972; J. Becker, *Messiaserwartung im Alten Testament*, Stuttgart 1977, 32—41, 66—73; H. Wildberger, *Jesaja Kapitel 1—12*, Neukirchen 1972, 362—389.

<sup>35</sup> Iz 11,10 jest uważany powszechnie za późniejszy dodatek (por. prozę!), choć jednym z najważniejszych argumentów przeciw autentyczności literackiej wiersza jest właśnie myśl uniwersalistyczna.

<sup>36</sup> Por. O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja, Kap. 1—12*, Göttingen<sup>3</sup> 1970, 103.

<sup>37</sup> A.J. Everson, *art. cyt.*, który jednak uważa, że tradycja o dniu Jahwe przybrała wymiary uniwersalistyczne dopiero po niewoli babilońskiej.

<sup>38</sup> Omówienie choćby najważniejszych prac na ten temat przekracza ramy niniejszego artykułu. Najobszerniejszą pracę przedstawił J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe I—XXXV, miroir d'un demi-millenaire d'expérience religieuse en Israël*, t. I—II, Paris 1977—1978.

<sup>39</sup> *Art. cyt.*

<sup>40</sup> Za specjalnie produktywny pod tym względem okres uważa H. Barth (*Die Jesaja-Worte in der Josazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung*, Neukirchen 1977) okres



do Babilonu okrutnym wypełnieniem się „dnia Jahwe” był z pewnością upadek państwa judzkiego i niewola w obcym kraju. Ezechiel, prorok pierwszych lat niewoli, daje wyraźnie do zrozumienia, że wraz z tymi faktami nastąpił punkt zwrotny w dziejach narodu. Zbawcza opieka Jahwe nie ustała jednak całkowicie: po okresie sądu Ezechiel zapowiada (szczególnie w rozdz. 33—48) zbawienie Boże o nowych wymiarach, obejmujące zjednoczony naród (Ez 37,1—28; 39,25.29; 47,13—15,48), kierowany przez nowego Pasterza z domu Dawidowego (Ez 34,23—24; 37,15—17, por. 17,22—24) oraz odnowioną stolicę Jerozolimę (Ez 20,40; 40,2). Dawny schemat, wyczuwalny już u Izajasza, mianowicie zagłada — zbawienie, występuje tu wyraźnie w sensie dwóch diametralnie różnych okresów historii, choć zbawcze działanie Boga będzie przebiegać i tutaj analogicznie do dawnych dziejów.

Zupełnie wyraźnie uważa sąd nad narodem jako fakt dokonany Deuteroizajasz: cierpienia niewoli zbliżają się do końca, naród odbył należną pokutę i stoi przed bezpośrednio bliskim okresem nowego zbawczego działania Jahwe. Przeciwwstawienie między „tym co minęło” a „rzeczami nowymi” (Iz 43,18—19) nabiera ostrości (43,18). „Rzeczy nowe” (*hdšh*) przewyższają wielokrotnie dawne, a zbawienie Boże osiągnie swą pełnię. Anonimowy prorok nie zrywa jednak z wielkimi typami przeszłości: bezpośrednio przyszły powrót wygnańców do ziemi ojczyściej przedstawia analogicznie do wyjścia z Egiptu, jako nowy Exodus<sup>41</sup>, ścisłą łączność z Jahwe jako nowe przymierze skupiające *berit* Noachickie i Dawidowe (Iz 54,9—10 i 55,3—5). Przyszłe wyjście jak i przymierze przewyższa doskonałością swoje dawne typy: działanie wyprowadzającego do niewoli Boga będzie intensywniejsze, przymierze zaś nowe wolne od perspektywy łamania. Odnowienie narodu widzi prorok jako gruntowne, toteż określa je mianem stworzenia (*br'* — 41,20; 43,7; 44,24 itd.); zresztą stworzenie i wybawienie odpowiadają sobie dość ściśle<sup>42</sup>. Władza królewska Jahwe będzie miała charakter uniwersalistyczny: będzie obejmowała obce narody (Iz 41,2—4), które uznają panowanie Boże (49,22—23; 45,14). Motywy „eschatologicznych” wypowiedzi Deuteroizajasza można mniej lub więcej wyraźnie odnaleźć w słowach wielkiego proroka, zebranych w Iz 1—39, choć akcenty teologiczne i wymiary czasowe są tu dość różne.

Deuteroizajasz nie był, jak się wydaje, jedynym komentatorem myśli syna Amosa; poświęcił on zresztą myśli eschatologicznej mniejszą uwagę niż inni, których słowa włączono do rdzennej części

---

upadku imperium neoasyryjskiego, kiedy miała nastąpić aktualizacja i reinterpretacja wielu tekstów dotyczących Asyrii, a co ważniejsze zapowiedzi przyszłych dotyczących Judy.

<sup>41</sup> Tematowi temu poświęca wiele miejsca H.P. Müller, dz. cyt. (uw. 8), 101—113.

<sup>42</sup> Por. C. Stuhlmüller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Roma 1970.

księgi (Iz 1—39). Chodzi tu zwłaszcza o dwie nowe próby kontynuacji wizji przyszłości Izajasza, późniejsze niż anonimowy prorok z końcowego okresu niewoli: tzw. wielką Apokalipsę Izajasza (Iz 24—27)<sup>43</sup> oraz kompozycję Iz 34—35, zwaną niekiedy „małą Apokalipsą”<sup>44</sup>. Określenie „Apokalipsa” jest o tyle niewłaściwe, że rozdziały te zawierają wprawdzie o wiele bardziej rozwiniętą myśl eschatologiczną niż prorocy sprzed niewoli (a nawet z okresu niewoli) babilońskiej, ale próżno by w nich szukać symboli intelektualnych czy elementów fantastycznych, właściwych literaturze apokaliptycznej<sup>45</sup>. Zaszeregowanie chronologiczne tych tekstów ma z konieczności charakter przybliżony<sup>46</sup>.

Celem eschatologicznej interwencji Bożej jest supremacja Jego władzy już nie w Izraelu czy Judzie, lecz we wszechświecie. Myśl o sądzie Jahwe nad mieszkańcami ziemi (kraju?) jest już znana prorokowi w. VIII, u Iz 24—27 obejmuje jednak cały świat, a nawet przybiera wymiary kosmiczne. Cały świat oraz moce niebieskie okazują się winne wobec Jahwe na skutek złamania powszechnego przymierza (Iz 24,5) i nieokiełzanej swej pychy (24,21—23) stawiającej powszechną władzę Boga pod znakiem zapytania. Interwencja Boża przeprowadzi swoje panowanie w całym wszechświecie. Nie będzie tu już chodzić o odnowienie, ale o początek całkowicie nowego świata rozumianego jako stan definitywny. Schemat sąd—zagłada—zbawienie nabiera cech dualistycznych, zmierzając do ostrego przeciwstawienia dwóch diametralnie różnych epok: grzesznej przeszłości—zbawczej przyszłości. Zapowiadane zbawienie ma charakter transcendentny i uniwersalny. Historyczni nieprzyjaciele

<sup>43</sup> Najobszerniejszy komentarz i interpretację tematów eschatologicznych zawartych w „Apokalipsie Izajasza” przedstawił wzmiankowany już G. N. M. Habets, *Die grosse Jesaja-Apokalypse (Jes 24—27). Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments*, rozpr. dokt. Bonn 1974. Wiele cennych uwag na temat budowy „Apokalipsy Izajasza” podaje G. Fohrer, *Der Aufbau der Apokalypse des Jesajabuches (Jesaja 24—27)*, w: *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, (Berlin 1967), 170—181.

<sup>44</sup> Rozdziałom tym poświęcił rozprawę doktorską R. Mailand, *La petite Apocalypse d'Isaïe*, Lyon 1956. Obok uderzających podobieństw (zwłaszcza w Iz 35) z Deuteroizajaszem (a także z Iz 56—66), występują tu wymowne analogie z Iz 13—14 i ogólnej 1—39. Przyjmowana data powstania tych rozdziałów (w. V—IV) ma jedynie charakter orientacyjny, tym bardziej, że rozdziały te wykazują ślady późniejszych aktualizacji.

<sup>45</sup> L. Alonso-Schökel (*Poésie hébraïque*, w: *Dictionnaire de la Bible* Suppl. VIII, 54) zalicza „apokalipsę” do gatunku literackiego „eschatologicznego” podkreślając jednak wyraźnie różnice dzielące ją od apokaliptyki. Inaczej W.R. Millar, *Isaiah 24—27 and the Origin of the Apocalyptic*, Missoula 1976.

<sup>46</sup> G. N. M. Habets (333) przyjmuje późną datę „Apokalipsy Izajasza”, mianowicie pierwsze dziesiątki trzeciego wieku przed Chr. G. Fohrer natomiast (*art. cyt.*, 178) uważa, że rdzeń Iz 24—27, mianowicie trzy liturgie prorockie, można umieścić w w. V. Najpewniejszą datą powstania dzisiejszej postaci „Apokalipsy” wydaje się przełom w. III—IV, najprawdopodobniej pierwsze dziesiątki lat w. IV.

Izraela zatracają swe cechy indywidualne, stając się symbolem sił rewolucyjności w ogóle np. Moab (Iz 25,10—11), występne miasto (25,1—5) nie posiada konkretnego imienia, a eschatologiczna pieśń o winnicy (27,2—5), narodzie wybranym, będzie przynosić owoce napełniające całą ziemię (27,6)<sup>47</sup>. Motyw eschatologicznej uczyty uwydatnia ścisłą wspólnotę między nowym ludem a Bogiem (Iz 25,6—8); będzie ona obejmować wszystkie narody, z których Jahwe usunie okrywający je całun (Iz 25,7). Punktem kulminacyjnym tych oczekiwań jest zniszczenie śmierci na zawsze<sup>48</sup>, czego dowodem będzie zmartwychwstanie (26,19)<sup>49</sup>, przypominające żywo Dn 12,2—3<sup>50</sup>. Powrót ze śmierci do życia można sobie wyobrazić jedynie jako zmartwychwstanie całego człowieka, czyli jego życiodajnego pierwiastka wraz z ciałem we wszystkich jego funkcjach. Takie ujęcie przekracza wszystkie dotychczasowe obrazowe sposoby mówienia o zmartwychwstaniu (por. Ez 37,1—14; Iz 53,10—11 itd.) i jest bodaj najbardziej paradoksalnym sposobem wyrażenia myśli eschatologicznej, jakkolwiek nie jest tak jednoznaczne jak Dn 12,2—3 czy 2 Mch 7<sup>51</sup>.

„Mała Apokalipsa” (Iz 34—35) podejmuje tematy eschatologiczne rozwinięte lub zaznaczone u Iz 24—27. Chodzi o sąd Jahwe nad światową potęgą, której reprezentantem jest tutaj Edom, o wymiarach uniwersalnych. Towarzyszy mu poruszenie całej natury, nie wyłączając nieba (Iz 34,3—4). Samo działanie Jahwe przynoszące zgubę całemu światu przedstawione zostało jako swego rodzaju festyn ofiarny. Odmienne niż u Iz 24—27, kosmos nie jest

<sup>47</sup> Por. E. Jacob, *Du premier au deuxième chant de la vigne du prophète Esaïe. Réflexion sur Es 27,2—5*, w: *Festschr. W. Eichrodt*, Zürich 1970, 325—330.

<sup>48</sup> Na uwagę zasługuje charakterystyczne wyr. hebr. *bl'* („pochłonać”). Wiąże się to z zainicjowaniem powszechnego królestwa Jahwe na Syjonie, kiedy nie będzie już miejsca na czynniki zagrażające nowemu życiu. Rola mitologii staroschodniej w zastosowaniu tego obrazu wymagałaby oddzielnego omówienia. Zob. też N.J. Tromp, *Primitive Conception of Death and the Nether World in the Old Testament*, Roma 1969; G. Gerleman, *mwf, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. I, 893—897; J.B. Burns, *The Mythology of Death in the Old Testament*, *Scot. Journal of Theology* 26 (1973) 327—340; H. Gese, *Der Tod im Alten Testament*, *Beiträge zur evang. Theologie* 78 (1977) 31—54.

<sup>49</sup> Por. na ten temat szczególnie: P. Humbert, *La rosé tombé en Israël, A propos d'Esaié 26,19*, *Theolog. Zeitschrift* 13(1957) 487—493; J. Kammerer, *Die Auferstehung der Toten im Alten Testament als Element der eschatologischen Restauration*, rozpr. dokt., Wien 1968; A.M. Dubarle, *Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie i w judaizmie*, *Conc* 6—10 (1970) 214—222; G. Stemberger, *Das Problem der Auferstehung im Alten Testament*, *Kairos* 14 (1972) 273—290; G.N.M. Habets, *dz. cyt.*, 251—267; J. Day, *tal 'ôrôt in Isaiah 26,19*, *Zeitschrift f. alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1978) 265—269; W. Wifall, *The Status of „Man” as Resurrection*, *tamże* 90 (1978) 382—394.

<sup>50</sup> Por. G.W.E. Nickelsburg, *Persecution, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge, Mass. — London 1972.

<sup>51</sup> Por. G.N.M. Habets, *dz. cyt.*, 264—267.

przedmiotem sądu, lecz jedynie rekwizytem teofanii. Zapowiedzi pomyślnie zmierzają ku obrazowemu opisowi eschatologicznej przemiany: pustyni w urodzajną ziemię (35,1—2.6—7), uzdrowieniu wszelkich ułomności cielesnych (35,5—6) i zgromadzeniu rozproszonego narodu (35,8—10). Uniwersalizm zbawienia jest tutaj znacznie mniej eksponowany niż w poprzedniej „Apokalipsie”. Podobne współistnienie uniwersalizmu z partykularyzmem wyczuwa się w eschatologicznej perspektywie Iz 56—66<sup>52</sup>.

Przeprowadzony przegląd najważniejszych akcentów eschatologicznych księgi Izajasza wykazał, iż trudno mówić o jakiejś wyraźnej linii rozwojowej takich oczekiwań w kolejnych warstwach całego dzieła. Z pewnością jednak hagiografowie uznali w następnych wiekach Izajasza, proroka jerozolimskiego w. VIII, jako dobrego przewodnika nowych zbawczych oczekiwań. Sam Izajasz, podobnie jak inni prorocy, związany jest mocno z aktualnym, teraźniejszym biegiem historii. Jeśli często wzrok jego wybiega ku przyszłości bliższej lub dalszej, łączy się ona zawsze w jakiś sposób z teraźniejszością Izraela czy też innych narodów. Głosząc gniew Jahwe czy nawet zagładę, wie Izajasz, że nie jest to ostatnie słowo w dziejach własnego czy obcego narodu: po okresie kary i nawróceniu do Boga nastąpi okres pomyślności. Okres ten zaczyna nabierać stopniowo cech idealnych (por. Iz 11,6nn), by ulec przemieszczeniu w bliżej nie określonej epokę. Od obecnej rzeczywistości historycznej dzieli tę epokę sąd nad Izraelem i narodami obcymi, który w ocenie samego Izajasza odbywa się wśród aktualnego biegu wydarzeń. Trudno wskazać jednoznacznie na czynniki, jakie wpłynęły na radykalizację tych oczekiwań. Bez wątpienia wielką rolę odegrała tu niewola babilońska i wielkie przemiany w okresie perskim, dalej rodząca się apokaliptyka<sup>53</sup>. W tym właśnie okresie podejmowano myśli eschatologizujące Izajasza, rozwijając je w kierunku uniwersalistycznym, wyzwalając ze skojarzeń nacjonalistycznych, a nawet historycznych. Sąd i zbawienie przekraczają ramy miejsca i czasu. „Apokalipsa” Iz 24—27 mówi już o sędzie pow-

<sup>52</sup> *Tamże*, 293—295.

<sup>53</sup> Stosunek eschatologii do apokaliptyki, bynajmniej nie jednoznaczny, nie może tu być przedstawiony szerzej — por. *Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej*, Ateneum Kapł. 77 (1971) 57—68. Na ogół wymienia się wśród cech charakterystycznych apokaliptyki: transcendencję, skłonność do mitologizowania, symbolikę obrazów, złożoność konstrukcji literackiej, opisy i wykład wizji, tendencje kosmiczne, pesymizm historyczny, dualizm, podział historii na okresy, pseudonimie, ezoteryzm, symbolikę liczb. Elementy te występują w pewnym (nieznacznym) stopniu w Iz 24—27; stąd nazwa tych rozdziałów. „Apokalipsa” jest na ogół poddawana krytyce. Ogólniej o apokaliptyce zob. K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh 1970; D. Rochais, *Les origines de l'apocalyptique*, Science et Esprit 25 (1973) 15—50; W.R. Millar, *Isaiah 24—27 and the Origin of Apocalyptic*, Missoula 1976; J. Carmignac, *Qu'est que l'Apocalyptique? Son emploi à Qumrân*, Revue de Qumrân 10 (1979—80) 3—33, szczeg. 3—6 (bibliografia); D.S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1980.

szechnym, o jego wymiarach ponadświatowych, oczekując trwałego stanu nowej rzeczywistości. Eschatologiczna przemiana nie ma już charakteru odnowienia, ale stanowi punkt zwrotny w dziejach świata. Przeciwnieństwu między dawną epoką grzechu a nowym okresem zbawczym odpowiada coraz radykalniejsze zrozumienie przemiany równoznacznej z całkowitym zniszczeniem tego co dawne. W życiu człowieka punktem kulminacyjnym tej przemiany jest zniszczenie śmierci i zmartwychwstanie zmarłych. Jednak cykl Izajasza nie przenosi wyraźnie przedstawionej rzeczywistości eschatologicznej w sferę transcendentnej wieczności, życia szczęśliwego z Bogiem, nie zawiera też rozwinętej nauki o indywidualnym zmartwychwstaniu ciała. Późniejsza eschatologia i apokaliptyka nader chętnie czyni wypowiedzi księgi Izajasza punktem wyjścia dalszych refleksji. Gmina qumrańska odnalazła swoje eschatologiczne ideały właśnie w księdze Izajasza. Św. Paweł mówi w 1 Kor 15 triumfalnie — w ślad za Iz 25,8a — o „zwycięstwie, które pochłonęło śmierć”<sup>54</sup>, autor Apokalipsy czerpie obficie z wypowiedzi Izajasza, mówiąc o eschatologicznej walce i nowym Jeruzalem, w którym Bóg „otrze z oczu wszelką łzę, a śmierci już odąd nie będzie” (Ap 21,4—por. Iz 25,8) jako że „poprzednie rzeczy już przeminęły”.

#### DAS PROBLEM DER ESCHATOLOGIE IM BUCH JESAJA

Die Eschatologie gehört bekanntlich zu den stark umstrittenen biblischen Begriffen: est steht nicht fest, welche Wesensmerkmale der Eschatologie zukommen, wo ihr Ursprung zu suchen ist und ob man in älteren prophetischen Büchern überhaupt von einer Eschatologie sprechen kann. Beim Propheten Jesaja konnten Ansätze zu den wichtigsten eschatologischen Themen erwiesen werden; sie gelangten aber erst in den späteren Schichten des Buches zur vollen Darstellung ohne dass eine einheitliche Entwicklungslinie in den aufeinanderfolgenden Schichten des Buches nachgewiesen werden kann. Jesaja selbst haftet stark an gegenwärtigem Geschichtslauf. Die verkündete Heilszeit, die nach dem Vollzug der Strafe anbrechen soll, vorerst stark and die geschichtlichen Umstände gebunden, nimmt allmählich eine Idealgestalt an, um in den späteren Schichten des Buches in eine unbestimmte Zukunft verlagert zu werden. Nach dem Exil wurden die eschatologisierenden Worte des Propheten aufgenommen. Die Jesaja-Apokalypse gibt der Heilszeit definitive, überweltliche Dimensionen; das Heil wird universal, der Tod soll der Vernichtung anheimgegeben werden, für die Toten nimmt man die Auferstehung in Aussicht. Aber die Jesaja-Schriften wissen noch nicht um ein transzendentes, glückliches Leben mit Gott; auch die individuelle Auferstehung scheint nur angedeutet worden zu sein. Deutero-Jesaja stellt das „Neue“ dem „Früheren“ streng gegenüber und begründet die eschatologische Erwartung theologisch: das „Neue“ kommt der Schöpfung gleich, die Königsherrschaft Gottes in ganzer Welt wird im vollen Sinne des Wortes universal. Die späteren Hagiographen weisen ein Selbstverständnis auf, das auf den eschatologischen Ideen des Jesajabuches gründet.

<sup>54</sup> 1 Kor 14,55 przytacza Iz 25,8a poza starotestamentalnym kontekstem. Tekst oryginalny (por. LXX) przedstawia Boga jako autora zniszczenia śmierci (por. uw. 48); o zwycięstwie nie mówi wcale.