

# Gabriela Pindur

---

## Abraham i Sara jako skała i cysterna : analiza egzegetyczno-teologiczna peykopy Iz 51, 1-3

---

Kieleckie Studia Teologiczne 1/1, 212-223

---

2002

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.

ABRAHAM I SARA JAKO SKAŁA I CYSTERNA  
ANALIZA EGZEGETYCZNO-TEOLOGICZNA  
PERYKOPY Iz 51, 1-3

Tłem działalności Deutero-Izajasza są wydarzenia mające miejsce w ostatnim okresie niewoli babilońskiej. Prorok rozpoczyna swoją Księgę od zapowiedzi, że potęga Babilonu została złamana i wygnanie Izraelitów dobiega końca (40, 1-2). Na arenę międzynarodową wszedł król perski Cyrus, który od 549 r. przed Chr. zaczął zdobywać sławę. W czasie jednej ze swoich zwycięskich wypraw podbił Babilon, nie napotykając żadnego oporu. W 538 r. przed Chr. Cyrus wydał słynny dekret, który pozwolił wszystkim ludom zniewolonym przez imperium babilońskie powrócić do swoich domów i wyznawać swoją religię<sup>1</sup>.

Prorocy, m.in.: Jeremiasz, Ezechiel, Deutero-Izajasz, wyjaśniali, iż katastrofa, która spadła na naród, była suwerennym i sprawiedliwym wyrokiem Jahwe. Dając wyjaśnienie narodowej tragedii w kategoriach wiary, tym samym uratowali wiarę w narodzie. Obok wyjaśniania przyczyn tragedii, głosili oni również, zwłaszcza Deutero-Izajasz, słowa pociechy, chcąc przywrócić w wąpiącym narodzie nadzieję na odrodzenie i powrót do ojczystej ziemi<sup>2</sup>. Nadzieja ta była niezwykle ważna, bowiem ogarniające wygnańców zwątpienie pociągało za sobą niebezpieczeństwo, że coraz bardziej będą oni odchodzili od Jahwe, będą asymilowali się z pogańską ludnością, przejmowali jej praktyki i zatracali swoją tożsamość.

\* \* \*

Tekst Iz 51, 1-3 stanowi samodzielną perykopę. Wskazuje na to formuła wprowadzająca וְעַתָּה (w. 1a), odnosząca się wyłącznie do tych wersetów. Werset 4 natomiast otwiera już nowa formuła wprowadzająca. Wersety 1-3

---

<sup>1</sup> A.-M. Pelletier, *Księga Izajasza* (tłum. B. Wodecki), w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Warszawa 2000, s. 851–852.

<sup>2</sup> Por. J. Bright, *Historia Izraela*, (tłum. z ang. J. Radożycki), Warszawa 1994, s. 344–351 i 367–368.

stanowią rodzaj dysputy, w której prorok zapewnia słuchaczy o rychłym wypełnieniu się obietnic pociechy dla Syjonu. Zachęca ich do spojrzenia w przeszłość (ww. 1b-2), na przodków – Abrahama i Sarę, których przykład posłuży mu do wzmocnienia argumentacji o mającej nadejść zbawczej interwencji Boga na rzecz Syjonu (w. 3). W ten sposób język mowy zbawczej został stopiony z językiem i stylem dysputy<sup>3</sup>.

Autentyczność wersetów 1-3 bywa kwestionowana – uważa się je mianowicie za późniejszy dodatek<sup>4</sup>.

1. *Słuchajcie Mnie wy, którzy dążycie do sprawiedliwości,  
którzy szukacie Jahwe!  
Spójrzcie na skałę, z której zostaliście wyciosani  
i na wydrążenie cysterny, z której zostaliście wykopani.*
2. *Spójrzcie na Abrahama, waszego ojca,  
i na Sarę, która was zrodziła.  
Bowiem jego jednego powołałem,  
lecz pobłogosławiłem go i rozmnożyłem.*

Werset 1a stanowi adres całej perykopy. Prorok precyzuje w nim, kim są jego słuchacze. Są nimi mianowicie ci, którzy dążą do sprawiedliwości i szukają Jahwe. Szukanie Jahwe oznacza w Biblii akt kultu, a bardziej precyzyjnie pokorną modlitwę skierowaną do Boga (por. Oz 5, 6; So 1, 6; Jr 29, 13; Za 8, 21). Głównym świadectwem takiego właśnie znaczenia zwrotu „szukać Jahwe” jest tekst 2 Sm 12, 16, opisujący modlitwę i post Dawida w intencji chorego syna. Autor natchniony użył słowa שָׁקַב na określenie błagania Dawida za synem. Ogólnie mówiąc, rdzeń שָׁקַב opisuje całościową postawę religijną człowieka, którą można określić jako pobożność<sup>5</sup>.

„Dążenie do sprawiedliwości” to natomiast przestrzeżenie nakazów Bożych i postępowanie zgodne z Prawem (por. Ez 3, 16-21; 18, 5-24; Prz 11, 4n.19;

<sup>3</sup> Por. R. F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40–55*, Beihefte zur „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft”, Giessen 1896–1934, Berlin 1936– (dalej BZAW) 141, Berlin 1976, s. 156–157.

<sup>4</sup> Por. O. H. Steck, *Zur literarischen Schichtung in Jesaja 51*, „Biblische Notizen”, München 1989 (dalej BN), 44 (1988), s. 74–86.

<sup>5</sup> Por. A. Schoors, *I am God your Saviour*, Leiden 1973, s. 159; J. Homerski, *Poszukiwanie Boga w rozumieniu proroków Starego Testamentu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (dalej RTK), 32 (2, 1985), s. 117–131 (zwł. 128); C. Stuhmueller, *Deutero-Izajasz (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66)*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Warszawa 2001, s. 662.

12, 28 i in.)<sup>6</sup>, ale nie tylko – prawdziwą sprawiedliwością jest właściwy stosunek człowieka do Boga, polegający na bojaźni Bożej, pokładaniu w Bogu nadziei oraz na woli bycia Mu posłusznym<sup>7</sup>.

Można więc powiedzieć, że ci, którzy dążą do sprawiedliwości i szukają Jahwe, są w warunkach niewoli, z dala od ojczyzny, będąc pozbawionymi świątyni i możliwości sprawowania kultu, swego rodzaju „elitą” narodu. Prorok do nich właśnie kieruje swoje słowa, bowiem tylko oni mogą zrozumieć i dzięki swojej wierze przyjąć jego orędzie, uznając, że to, co głosi, jest prawdą. Słowa proroka wydają się bowiem tak nieprawdopodobne, że mogą w nie uwierzyć tylko ci, którzy mają silną wiarę. Oni też mogą dać podwaliny pod nowy naród<sup>8</sup>.

Werset 1b, w którym prorok posługuje się obrazami skały i cysterny, wyraźnie koresponduje z wersem 2, gdzie wymienione zostają imiona Abrahama i Sary. W wersecie 2 mianowicie prorok powtarza myśli zawarte w wersecie 1, ale odchodzi od języka obrazowego i wyjaśnia, kto kryje się pod metaforą skały i cysterny<sup>9</sup>. Abraham to skała, natomiast Sara to cysterna. Używając formy imperatywnej הִבְיטוּ (spójrzcie), prorok zwraca uwagę swoich słuchaczy na te dwie postaci.

Zastosowanie do Abrahama metafory skały można próbować wyjaśnić w różnoraki sposób. Aby jednak móc właściwie odczytać intencję proroka stosującego ten obraz w odniesieniu do patriarchy Abrahama, należy wyjaśnić, czego symbolem była w Biblii skała.

## 1. Skała jako symbol bezpłodności

Skała, na której nic nie rośnie, jest symbolem bezpłodności. Jednak z woli Bożej nawet skały mogą wydać plon (por. Pwt 32, 13: *Pozwolił mu miód wysysać ze skały i oliwę z najtwardszej opoki*) i może z nich wytrysnąć życiodajne źródło (por. Wj 17, 6; Lb 20, 10n)<sup>10</sup>.

Abraham był jak skała, bo był bezpotomny, dopóki Bóg nie udzielił mu swego błogosławieństwa i nie obdarzył go potomstwem. Istnienie narodu wybranego wyciosanego ze skały, jaką był Abraham, było oznaką wszechmocy Bożej. Bowiem przewycięzenie wszelkiej bezpłodności jest w Biblii zarezer-

<sup>6</sup> Por. A. Descamps, *Sprawiedliwość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour i in., tłum. z franc. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1982<sup>2</sup> (dalej STB), s. 899.

<sup>7</sup> Por. *Sprawiedliwość*, w: F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny* (tłum. z niem. D. Irmińska), Warszawa 2001, s. 753.

<sup>8</sup> Por. F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, vol. 2 (tłum. z niem. J. Martin), Grand Rapids 1960, s. 281.

<sup>9</sup> Por. A. Schoors, *I am God...*, dz. cyt., s. 159–160.

<sup>10</sup> Por. M. Prat-Mal, *Skała*, STB, s. 874.

wowane wyłącznie dla Boga (por. Wj 23, 26; Pwt 7, 14). Żony trzech protoplastów narodu wybranego: Sara (Rdz 11, 30; 16, 1), Rebeka (Rdz 25, 21) i Rachela (Rdz 29, 31) były bezpłodne. Możliwość zrodzenia pierwszych synów została im dana z góry (por. np. Rdz 15, 2-5).

Odpowiedzią człowieka na Bożą moc wzbudzenia życia powinna być wiara. Wiara bowiem triumfuje nad bezpłodnością i daje początek życiu<sup>11</sup>. Przykład takiej wiary dał Abraham. Tradycja E podaje, że w Bożą obietnicę zrodzenia potomka, a w dalszej perspektywie potomstwa tak liczego jak gwiazdy na niebie *Abraham uwierzył i Pan poczytał mu to za sprawiedliwość* (Rdz 15, 6)<sup>12</sup>.

Naród w niewoli ulegał zwątpieniu, więc przykład Abrahama i Sary, którzy wbrew wszelkiej nadziei w bardzo podeszłym wieku doczekali się potomstwa, miał w narodzie obudzić nadzieję, że z każdej po ludzku beznadziejnej sytuacji Bóg jest w stanie znaleźć wyjście, stworzyć coś nowego, wzbudzić nowe życie. Aby tak się jednak stało, potrzebna jest wiara. Dlatego prorok zwraca się do tych, w których ona jeszcze nie wygasła.

Zatem przykład bezpłodnego początkowo małżeństwa Sary i Abrahama, z którego Bóg wyprowadził wielki naród, miał wzbudzić w słuchaczach większe zaufanie do obietnic Bożych, które prorok im ogłaszał<sup>13</sup>.

Dalsze uściślenie znaczenia metafory skały w odniesieniu do Abrahama znacznie ułatwiają znane ze Starego Testamentu teksty, które jednak w zdecydowanej większości (33 razy) odnoszą się do Boga. Metaforyczne użycie określenia „skała” w odniesieniu do Abrahama poza tekstem Iz 51, 2 jest w Biblii niespotykane. Rzeczownik „skała” jest używany jako tytuł Boga, bowiem skała była symbolem stałości, niezłomności, wytrzymałości, pewności oraz gwarancji bezpieczeństwa<sup>14</sup>.

## 2. Skała jako miejsce schronienia i ucieczki

Symbolika ta była związana m.in. ze sposobem prowadzenia wojen w starożytności. Skały były doskonałym punktem strategicznym. Ten, kto zdołał zająć stanowisko na jednej z urwistych skał, których na tamtych terenach było

---

<sup>11</sup> Por. X. Léon-Dufour, *Bezpłodność*, STB, s. 70–71; F. Delitzsch, *Biblical Commentary...*, dz. cyt., s. 282.

<sup>12</sup> Tradycja P podaje, że na Bożą obietnicę zrodzenia potomka w podeszłym wieku Abraham roześmiał się z powątpiewaniem (por. Rdz 17, 15-21). Podczas gdy tradycja J ów śmiech przypisuje Sarze (por. Rdz 18, 9-15).

<sup>13</sup> Por. A. Schoors, *I am God...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>14</sup> Por. A. van den Born, *Fels (h. sur)*, *Bibel-Lexicon*, red. H. Haag, Einsiedeln 1952, 1968<sup>2</sup> (przedruk Leipzig 1970) (dalej BL), s. 475; B. Lang, *Fels (h. sur und sela)*, w: *Neues Bibel-Lexicon*, hrsg. M. Görg, B. Lang, band I A–G, Zürich 1991, s. 665.

bardzo wiele, mógł odeprzeć prawie każdy atak. Stąd też Jahwe był nazywany Skałą Izraela (por. 2 Sm 23, 3; Iz 30, 20), Skałą Schronienia (por. Pwt 32, 37; 2 Sm 22, 3; Ps 18, 3; 62, 8; 94, 22; Iz 17, 10), Skałą Ocalenia (por. Pwt 32, 15; 62, 3.7; 89, 27; 95, 1)<sup>15</sup>. Często też termin „skała” zestawiany był z innym słowem oznaczającym pomoc, ochronę, miejsce schronienia, kryjówkę (por. 2 Sm 22, 47; Ps 31, 3; 62, 8; 71, 3; 73, 26; 89, 27; 94, 22; 95, 1; Iz 17, 10)<sup>16</sup>.

Niewątpliwie Abraham był w pewnym sensie dla narodu taką skałą schronienia. Bowiem dzięki swojej wierze, która niejednokrotnie była dla narodu ostatecznym argumentem, dla którego Bóg miał mu okazać swoje miłosierdzie w jakimś krytycznym momencie dziejów (por. Mi 7, 20), Abraham nigdy właściwie nie przestał się wstawiać za narodem, a nawet wręcz „targować” z Bogiem o naród, tak jak niegdyś uczynił to w przypadku Sodomy i Gomory (Rdz 18, 16-33). Słowa, które Bóg skierował do Izaaka: *Nie lękaj się, bo Ja będę z tobą. I będę ci błogosławił, rozmnażając twoje potomstwo przez wzgląd na Abrahama, który mi służył* (Rdz 26, 24) stały się też aktualne dla narodu. Dlatego to naród niejednokrotnie prosił o Boże miłosierdzie „przez wzgląd na Abrahama”. W tym sensie Abraham był dla narodu skałą schronienia i ucieczki.

### 3. Skała jako symbol niezawodności i niewzruszoności

Skała w Biblii jest symbolem niezawodności i niewzruszoności ze względu na swoją trwałość. Mimo iż obraz skały w takim sensie stosowany jest w Biblii głównie względem Boga (por. Pwt 32, 4.28; 2 Sm 22, 32; Iz 44, 8)<sup>17</sup>, to jednak Abraham dzięki swojej silnej i niewzruszonej wierze, nawet w obliczu próby na górze Moria, może być również nazwany skałą w takim właśnie rozumieniu.

Naród „wyciosany” z takiej skały miał solidną podstawę, mocne korzenie. Abraham był bowiem, w pełnym tego słowa znaczeniu, korzeniem całego drzewa genealogicznego narodu wybranego<sup>18</sup>. Ilekroć naród grzeszył, ilekroć odchodził od Jahwe lub przeżywał jakiegokolwiek momenty krytyczne, mógł zawsze wrócić do swoich korzeni i w wierze praojca Abrahama widzieć wzór dla odrodzenia właściwej postawy moralnej.

<sup>15</sup> Por. Rock (*Hb sur*), w: J. L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, London-Dublin 1972, s. 744.

<sup>16</sup> Por. A. van den Born, *Fels...*, dz. cyt., s. 475–476.

<sup>17</sup> Por. G. Herrgott, *Skala*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haidler, tłum. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994 (dalej PSBib), s. 1203.

<sup>18</sup> Por. F. Delitzsch, *Biblical Commentary...*, dz. cyt., s. 282.

Izajasz, nazywając Abrahama skałą, z której naród został wyciosany, kreśli niejako obraz kamieniołomu, z którego wydobywane są pojedyncze kamienie. Są nimi członkowie wspólnoty narodu wybranego<sup>19</sup>. W oderwaniu od swojej macierzystej skały mogą zbłądzić i zagubić się. Przyłgnąwszy natomiast do niej, przyłgnąwszy do Abrahama jako wzoru właściwej postawy wobec Boga, biorąc z niego przykład i naśladując go w jego wierności i bezgranicznym zaufaniu, będą zawsze na właściwej drodze. Stąd właśnie to wyraźne wezwanie proroka: *Spójrzcie na skałę [...], spójrzcie na Abrahama [...]*. Abraham był bowiem doskonałym „drogowskazem” i „nauczycielem” wiary i zaufania wobec Stwórcy.

#### 4. Skała jako materia pozbawiona życia

W tym miejscu nasuwają się pewne biblijne obrazy ukazujące Boga jako tego, który nawet z martwej materii jest w stanie wzbudzić życie. Ezechiel w swojej wyroczni o powołaniu do życia wyschniętych kości zapewnia, że nawet w taki sposób Bóg jest mocen stworzyć sobie naród wybrany (Ez 37, 1-14). Ta sama myśl towarzyszy wypowiedzi Jana Chrzciciela, kiedy występując przeciw fałszywemu przeświadczeniu faryzeuszów i saduceuszów, iż ich przynależność do narodu pochodzącego od Abrahama zapewnia im automatycznie opiekę Bożą dzięki zasługom tegoż patriarchy, głosi, że *Bóg może z tych oto kamieni wzbudzić dzieci Abrahamowi* (Mt 3, 9; por. Łk 3, 8)<sup>20</sup>.

Analogiczną myśl można wyprowadzić z tekstu Izajasza. Abraham bowiem, zanim Bóg go powołał i dał mu poznać siebie jako prawdziwego, jedyne-go Boga, był taką martwą skałą. Powołując Abrahama, Bóg wezwał go do szczególnej więzi i przyjaźni ze sobą i w ten sposób tchnął w niego nowe życie. Tak samo naród wybrany, „wyciosany” (prorok użył formy biernej koniugacji intensywnej [pual], tzw. *passivum divinum* הַצִּבְרָה)<sup>21</sup> z tej skały, jaką był Abraham, jest w całości dziełem Boga. To Bóg tchnął w niego, jako wspólnotę wybranych, nowe życie.

<sup>19</sup> Por. B. Lang, *Fels...*, dz. cyt., s. 665; F. Delitzsch, *Biblical Commentary...*, dz. cyt., s. 281.

<sup>20</sup> Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (Pismo Święte Nowego Testamentu I–XII, red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz, Poznań 1958–79 (dalej PNT), III/1), Poznań – Warszawa 1979, s. 105.*

<sup>21</sup> W wersetych 1-2 prorok stosuje tzw. asyndetyczne zdania względne polegające na opuszczeniu zaimka względnego אֲשֶׁר, np. צִוֵּר הַצִּבְרָה („skała, [z której] zostaliście wyciosani”), מִקְבַּח בּוֹרַר גְּקָרְתָּהּ („zagłębienie cysterny, [z której] zostaliście wydobyć”), שָׂרָה תְּהוּלָתְכֶם („Sara [która] was zrodziła”). Jest to zabieg dość częsty w tekstach biblijnych, dlatego tłumaczenie tego typu zdań nie nastęrcza trudności. Por. P. Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, vol. I–II, trans. and revised T. Muraoka (Subsidia Biblica 14) Roma 1991 (dalej Joüon), 158c, 158N.

Jak zatem wynika z powyższych rozważań, w metaforze skały w odniesieniu do patriarchy Abrahama prorok zawarł szereg myśli ukazujących, kim dla narodu był jego protoplasta.

Sarę z kolei prorok określił jako wydrążenie cysterny<sup>22</sup>, z której naród został wydobyty. Jest to wyraźna aluzja do matczynej łona Sary, z którego naród wziął swój początek<sup>23</sup>. Podczas gdy rzeczownik צוֹר jest rodzaju męskiego, to rzeczownik מִקְבֵּה („otwór”, „wglębenie”)<sup>24</sup> jest rodzaju żeńskiego i narzuca niejako ten rodzaj rzeczownikowi rodzaju męskiego – בּוֹר<sup>25</sup>. Bowiern sam rzeczownik בּוֹר nigdy nie jest w Piśmie Świętym używany jako metafora kobiety. W takim sensie niektórzy autorzy natchnieni używają raczej żeńskiego terminu בְּאֵר pochodzącego od tego samego rdzenia i oznaczającego studnię (por. Prz 5, 15; 23, 27; Pnp 4, 15). Termin בּוֹר oznacza cysternę wyciosaną w skale w celu gromadzenia w niej wody<sup>26</sup>. Ponieważ zaś woda to życie, tak więc

<sup>22</sup> Oprócz studni, zasilanych przez wody gruntowe lub źródła, do zaopatrzenia w wodę służyły na Bliskim Wschodzie cysterny. Magazynowano w nich wodę z zimowych deszczy na okres suszy w miesiącach letnich. Były to zagłębienia wykute w skale, dobrze uszczelnione, aby woda nie przesiąkała (por. Jr 2, 13). Por. *Cysterna*, w: F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny...*, dz. cyt., s. 143.

<sup>23</sup> Por. F. Delitzsch, *Biblical Commentary...*, dz. cyt., s. 282.

<sup>24</sup> Rzeczownik מִקְבֵּה pochodzi od rdzenia נִקַּב, którego podstawowym znaczeniem jest „wiercić dziurę, otwór” (por. 2 Krl 12, 10; Ag 1, 6). Hebrajski termin מִקְבֵּה z jednej strony oznacza wglębenie, z drugiej zaś przedmiot, w którym wywiercony jest otwór, jak również przedmiot służący do wiercenia lub kopania. Takim przedmiotem może być młot (por. Sdz 4, 21) w ówczesnych czasach sporządzany z kamienia, w którym wywiercony był otwór na rękojeść. W tekście Iz 51, 1 termin מִקְבֵּה wyraźnie użyty został w znaczeniu „zagłębienia”. Sara jest nazwana „zagłębieniem cysterny”, z której niegdyś naród został wydobyty. A ponieważ Abraham w tym samym miejscu nazwany jest skałą, więc można się tutaj dopatrywać aluzji do mitycznego przedstawiania narodzin ludzkości z jednej skały. Autor zwraca uwagę, że od tego samego rdzenia co מִקְבֵּה pochodzi też rzeczownik נִקְבָה oznaczający kobietę, kobiecość, rodzaj żeński w ogóle (por. Pwt 4, 16; Jr 31, 22). Być może skojarzenie żeńskiego terminu מִקְבֵּה z rzeczownikiem נִקְבָה samym w sobie oznaczającym rodzaj żeński zadecydowało o wyborze właśnie tego terminu przez proroka. Por. A. S. Kapelrud, מִקְבֵּה, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I–VI*, red. G.J. Botterweck, H. Ringren, Stuttgart 1973–87 (dalej TWAT) 4, s. 1112. F. Delitzsch (*Biblical Commentary...*, dz. cyt., s. 282) oraz A. Schoors (*I am God...*, dz. cyt., s. 162) również sugerują, że żeński termin מִקְבֵּה wybrany został przez proroka ze względu na wyraźne odniesienie do pojęcia נִקְבָה. Opinia ta jest niewątpliwie godna uwagi. Wydaje się bowiem, że prorok chciał w ten sposób usunąć tym wyraźniej wszelkie wątpliwości związane z tym, kto kryje się pod metaforą skały, a kto pod metaforą cysterny.

<sup>25</sup> Por. F. Delitzsch, *Biblical Commentary...*, dz. cyt., s. 282.

<sup>26</sup> Por. A. Schoors, *I am God...*, dz. cyt., s. 161–162. Autor ponadto sugeruje, że rzeczownik בּוֹר jest głosem, która miała wyjaśnić rzadko używany termin מִקְבֵּה; J.-G. Heintz, בּוֹר – בְּאֵר, TWAT 1, 500–503.



symbolika cysterny staje się łatwa do odczytania, zwłaszcza dla bezpośrednich słuchaczy orędzia Izajasza, dla których woda była prawdziwym skarbem<sup>27</sup>. Prorok zastosował zatem do Sary piękną metaforę cysterny gromadzącej wodę, a więc życie. W ten sposób Sara została przedstawiona w swoim pierwotnym i nadrzędnym powołaniu – jako matka dająca życie. I w tym miejscu metafora cysterny zbiega się wyraźnie z metaforą skały. Sara jako cysterna miała znaczenie wyłącznie w zestawieniu z Abrahamem – skałą, w której została wykuta. Cysterna bowiem musi być wydrążona w twardej skale, inne podłoże wchłonęłoby całą wodę i cysterna nie mogłaby spełniać roli, do której została przeznaczona. Sara nosiła w sobie życie, w tym wypadku życie całego narodu wybranego, którego sprawcą był jednak sam Bóg<sup>28</sup>, jak na to wskazuje forma bierna (*pual*) מַקְרָאָה (*passivum divinum*). To Bóg z Abrahama i długo bezpłodnej Sary wywiódł ogromny naród. Cysterna musi być otwarta, aby mogła się w niej gromadzić woda. Bóg otworzył łono Sary, aby mogła począć pierwotnego syna – Izaaka – i w ten sposób zapoczątkować istnienie narodu wybranego<sup>29</sup>. Dopiero w tym miejscu obraz układa się w jedną całość, kiedy rozważy się wzajemne zależności pomiędzy skałą (Abrahamem), cysterną (Sara) i Jahwe, do którego należy inicjatywa i który przez ludzi realizuje swoje zbawcze plany.

<sup>27</sup> J. G. Janzen (*An Echo of the Shema in Isaiah 51. 1-3*, JStOT 43 (1989), s. 70–71 i 80) twierdzi, że w w. 1cd w sposób jedyny w swoim rodzaju prorok łączy ze sobą dwie tradycje: tradycję patriarchów z tradycją Syjonu. Natomiast w w. 2 cała uwaga skierowana zostaje już wyłącznie na patriarchę. Ponieważ ludzka płodność często przedstawiana jest w obrazie studni lub źródła wód (rzeczownik מַקְרָאָה odnosi się – zdaniem autora – do roli kobiety w akcie prokreacji), a miasto Syjon ciągnęło wodę ze źródła Gichon przez tunel Siloe, dlatego też – według autora – wezwanie proroka w w. 1cd do spojrzenia na skałę i cysternę należy rozumieć jako wezwanie zarówno dosłowne, jak i obrazowe do spojrzenia na wody Syjonu.

<sup>28</sup> Cysterna jest w Biblii między innymi symbolem niezasłużonej łaski (por. Pwt 6, 10–11: „Pan, Bóg twój [...] da tobie [...] wykute cysterny, których ty nie wykuleś”). Por. R. S. Boraas, *Cysterny* (tłum. z ang. M. Wojciechowski), w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 172.

<sup>29</sup> Potomkowie Abrahama rozpadli się na trzy grupy: pierwsza – to linia Izmaela, syna Hagar (z której wywodzą się Izmaelici lub Arabowie), druga – to linia Izaaka (Edomici i Izraelici), trzecia natomiast – to linia wywodząca się od synów Ketury (boczna linia Arabów). Status poszczególnych grup w tradycji Izraela odzwierciedla status ich matek. Izaak jako syn prawowitej żony Abrahama był wyraźnie uprzywilejowany. To właśnie jego potomkowie mieli być dziedzicami Ziemi Obiecanej. Pozostali synowie byli dziećmi konkubin. Abraham odesłał ich na wschód, tj. do Arabii (Rdz 25, 6). Por. P. K. McCarter, *The Historical Abraham*, „Interpretation”. A Journal of Bible and Theology, Richmond 1947– (dalej Interpr), 42 (1988), s. 345; T. Frymer-Kensky, *Patriarchal Family Relationship and Near Eastern Law*, „The Biblical Archeologist”, Ann Arbor 1938–, 44 (4, 1981), s. 211 i 213.

Zwracając uwagę, że Abraham był sam jeden (אֶחָד), kiedy Bóg go powołał, prorok niewątpliwie starał się odpowiedzieć na niepokoje narodu, że wskutek nieszczęść, jakie na niego spadły, jest nieliczny i słaby. Prorok przypominał więc, że Bóg z „jednego” Abrahama i długo bezpłodnej Sary wyprowadził tak liczny naród (Rdz 12, 1-3; por. Ez 33, 24). Chciał w ten sposób napełnić swoich słuchaczy nadzieją i optymizmem, że i teraz Bóg rozmnoży swój lud i pozwoli mu podnieść z ruiny zniszczony kraj i go na nowo zaludnić<sup>30</sup>. אֶחָד stoi wyraźnie w kontraście do kończącego cały werset czasownika אֶרְבֶּה (od רָבָה – „być”, „stać się liczny”; *hifil*: „uczynić liczny”, „zwiększyć”, „rozmnożyć”). Fakt, że prorok zastosował liczebnik rodzaju męskiego אֶחָד, a także trzykrotnie użył sufiksu rodzaju męskiego (3 os. 1.p.) świadczy, że אֶחָד oraz cały werset 2b odnosi się do osoby Abrahama. To jego jednego Bóg powołał, jego pobłogosławił i rozmnożył. Sara, mimo iż przypadł jej w udziale zaszczyt bycia matką narodu wybranego, pozostaje wyraźnie w cieniu Abrahama. Odegrała ważną rolę, ale podobnie jak we wszystkich genealogiach wymieniana była wyłącznie linia męska, tak też prorok po wspomnieniu roli Sary w początkach dziejów narodu, ograniczył się w dalszym swoim wywodzie do osoby Abrahama. Poza tym powołanie dotyczyło rzeczywiście wyłącznie Abrahama, nie obojga małżonków. Prorok nie miał powodu, aby ten fakt zmieniać. Użyty w *perfectum* czasownik קָרָאתֶיךָ odnosi się do indywidualnego wezwania Bożej łaski, która wywiodła Abrahama ze środka pogańskiego świata i dała mu możliwość wejścia w przyjaźń z Jahwe. Dopiero po tym indywidualnym wyborze nastąpiło błogosławieństwo i rozmnożenie (por. Rdz 12, 1-2), o którym prorok mówi dalej<sup>31</sup>.

3. *Bowiem zlituje się Jahwe nad Syjonem,  
zlituje się nad wszelką ruiną jego  
I uczyni pustynię jego jak Eden,  
a step jego jak ogród Jahwe.  
Wesele i radość będą w nim panować,  
dziękczynne pienia i dźwięk muzyki.*

W wersecie 3 zawarta została obietnica zbawienia dla Syjonu. Prorok miał niewątpliwie na myśli rzeczywiste miasto leżące w gruzach, niemniej obietnica ta zyskuje właściwy sens wyłącznie wtedy, gdy miasto to rozumiane jest jako religijne centrum narodu. Werset porusza temat odnowienia raju, Edenu.

<sup>30</sup> Por. B. Wodecki, *Księga Izajasza, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Poznańska) w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami, t. 1–3, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań<sup>2</sup> 1982–1987, Poznań 1984, s. 800.

<sup>31</sup> Por. F. Delitzsch, *Biblical Commentary...*, dz. cyt., s. 282.

Jahwe uczyni pustynię Jerozolimy rajem lub raczej, tłumacząc dosłownie *comparationis*, uczyni Jerozolimę jak Eden, czyli uczyni ją czymś w rodzaju Edenu. Tymczasem leżące w gruzach miasto było wypełnieniem wyroczni Jeremiasza 9, 10: *Zamienię Jerozolimę w stos gruzu, siedlisko szakali, miasta zaś judzkie w pustkowie pozbawione mieszkańców*<sup>32</sup>. Mówiąc o Edenie i ogrodzie Pana prorok miał niewątpliwie na myśli pierwotny raj z Księgi Rodzaju. Eden był dla niego synonimem urodzaju i wszelkiego dostatku, a jednocześnie zaprzeczeniem ruiny i pustyni<sup>33</sup>. W imponującym obrazie ogrodu Eden i ogrodu Pana prorok przedstawia myśl, że Syjon, leżący obecnie w gruzach, zostanie odbudowany w całej swojej wspaniałości. Zatem obietnica ma wymiar materialny: zburzone miasto zostanie odbudowane, a rozproszony dotąd naród zaludni je tak, że da się w nim słyszeć dziękićzonne pienia i dźwięki muzyki. Jednak w dalszej perspektywie eschatologicznej, można widzieć w obrazach Edenu i ogrodu Pana zapowiedź rajskiej harmonii i naprawy zniszczonej przez grzech więzi człowieka z Bogiem.

Prorok przeciwstawia owej rajskiej rzeczywistości obraz pustyni i zapowiada, że Jahwe zamieni pustynię Syjonu w Eden. A pustynia w języku religijnym to miejsce przebywania wrogich życiu mocy. Jest to zatem kraina śmierci, a więc absolutna odwrotność zamierzonej pierwotnie przez Boga rajskiej urodzajności. Pustynia to także teren, na którym czyhają na człowieka liczne niebezpieczeństwa, takie jak: głód, pragnienie, burze piaskowe<sup>34</sup>. Natomiast Eden

<sup>32</sup> A. Schoors, *I am God...*, s. 161.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 163. Autor przytacza opinię B. J. Van Der Merwe, z którą mimo wielu cennych myśli wzbogacających niewątpliwie nasze wywody na temat rajy w Starym Testamencie, nie możemy się zgodzić. B. J. Van Der Merwe twierdzi mianowicie, iż Stary Testament zna więcej obrazów rajy aniżeli tylko ten z pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, który można nazwać pierwotnym rajem. Zna na przykład piękny i żyzny ogród Boży (גן עדן, zob. Ez 28, 13; 31, 8-9). Przy czym te dwa obrazy nie są całkowicie różne. Pierwotny raj może być utożsamiany z ogrodem Bożym (Rdz 2, 8-9; 3, 8.24), ale ogród Boży nie zawsze jest owym pierwotnym rajem. Termin „ogród Boży” używany jest jako termin porównawczy w kontekście przeciwstawienia do pustyni (מדבר) lub jakiegokolwiek katastrofy (Rdz 13, 10; Ez 36, 35; Jl 2, 3). Mamy zatem – zdaniem autora – do czynienia ze zwrotem metaforycznym. Izajasz w tekście 51, 3 również – według niego – nie ma na myśli powrotu do pierwotnego rajy, ale odwołuje się do rodzimej popularnej tradycji, która wywarła także wpływ na Rdz 13, 10 i inne wyżej wspomniane teksty biblijne. Nie zgadzamy się z tym poglądem dlatego, że prorokowi nie chodziło z pewnością wyłącznie o podkreślenie piękna i urodzajności ogrodu Bożego kontrastującego z ruiną i pustkowiem, ale o obraz pierwotnej harmonii w relacji człowieka z Bogiem i w samym sobie. A te myśli były najbardziej czytelne w obrazie pierwotnego rajy z Księgi Rodzaju.

<sup>34</sup> Por. M. Lurker, *Pustynia*, w: tenże, *Słownik obrazów i symboli religijnych*, (tłum. z niem. K. Romaniuk), Poznań 1989, s. 194; S. Talmon, מדבר, TWAT 4, s. 669–670.

to przeciwnie – kraina bezpieczeństwa. Pustynia jest więc ziemią, na której nie spoczęło Boże błogosławieństwo. A jako ziemia pozbawiona tego błogosławieństwa była karą, jakiej domagały się grzechy Izraela (Ez 6, 14; Lam 5, 18)<sup>35</sup>. Niewola to realizacja tej kary. Zapowiadając jednak zamianę pustyni w Eden prorok ogłasza narodowi kres kary. A zamiana ta oznacza przywrócenie życia. Kolejny więc raz w niniejszej perykopie powraca temat życia. Widać zatem, że był on w przesłaniu proroka do narodu niezwykle istotny. Po latach niewoli, w której naród na co dzień stykał się ze śmiercią w sensie fizycznym, ale nade wszystko w sensie duchowym, moralnym, trzeba było wlać w niego nową nadzieję. Postaci Abrahama i Sary odgrywają w tym zamierzeniu proroka bardzo istotną rolę. Tak jak bowiem niegdyś Bóg wywiódł z nich wielki naród, tak i teraz z tych, którzy wrócili z niewoli, odnowi naród w jego dawnej świetności. Doskonale temat patriarchów współgra w tym miejscu z tematem odnowienia raju, a więc pierwotnej harmonii i w świecie duchowym, i materialnym.

Użyte czasowniki mają formę *perfectum*: קָטַל (*katal*) i וַיִּקְטֹל (*wajqtol*), czyli zawierają aspekt spełnienia. Przy czym forma *wajqtol* często wyraża ideę następstwa<sup>36</sup>. Zatem, tak jak wynika również i z treści, zamiana pustyni w Eden będzie następstwem okazania litości narodowi przez Boga. Użycie takich właśnie form czasownikowych wynika stąd, iż w wizjach prorockich przyszłość posiada taki aspekt realności i prawdziwości jak terażniejszość, a także taką pewność jak fakt już dokonany (tzw. *perfectum propheticum*)<sup>37</sup>. Czas *perfectum* jest ponadto często używany dla podkreślenia faktu, że Jahwe już zaczął działać<sup>38</sup>.

Obiecany raj nie ma być pozbawiony mieszkańców. Fakt ten podkreślił prorok, mówiąc o odgłosach radości i wesela wyrażających się w dziękczynnych pieniach i muzyce (וְיִמְרָה; por. Am 5, 23). Zatem odrodzone miasto w wizji proroczej jest pełne ludzi przeżywających świąteczną radość. Tak jak Sara po długim okresie oczekiwania dała życie synowi obietnicy, Izaakowi, tak też Syjon (druga Sara) po długim czasie spustoszenia będzie dźwięczała radością szczęśliwych mieszkańców<sup>39</sup>.

Prorok przedstawia jednak powrót z niewoli jako wydarzenie nie tyle polityczne, ile religijne, a mianowicie jako dzieło duchowego odrodzenia. Jahwe, wyprowadzając naród z niewoli, gruntownie go przemieni i jakby

<sup>35</sup> Por. Ch. Thomas, X. Léon-Dufour, *Pustynia*, STB, s. 838.

<sup>36</sup> Por. Joüon, 118h.

<sup>37</sup> Por. Joüon, 112h; por. także F. Delitzsch, *Biblical commentary...*, dz. cyt., s. 282.

<sup>38</sup> Por. R. F. Melugin, *The Formation...*, dz. cyt., s. 157.

<sup>39</sup> Por. F. Delitzsch, *Biblical Commentary...*, dz. cyt., s. 282–283; por. także A. Schoors, *I am God...*, dz. cyt., s. 164.

na nowo stworzy, nastąpi nowe narodzenie narodu. Odrodzony lud rozpocznie nowe życie i nie będzie więcej wracał do tego, co przyniosło mu katastrofę moralną, a co za tym idzie, polityczną<sup>40</sup>.

\* \* \*

Podsumowując, należy stwierdzić, że głównym celem przypomnienia w tekście Iz 51, 1-3 postaci Abrahama i Sary było wzbudzenie w narodzie nadziei na realizację Bożych obietnic. W tym wypadku chodzi o obietnicę odbudowy Syjonu. Przebywający w niewoli naród, wiedząc o tym, że jego stolica leży w gruzach, stracił wszelką nadzieję na podniesienie jej z ruiny i przywrócenie w niej normalnego życia. Prorokowi przypadło więc w udziale niezwykle trudne zadanie: odnowić wiarę i nadzieję w wątpliwym narodzie, wbrew rzeczywistości, która była raczej całkowitym zaprzeczeniem tej nadziei. To zwątpienie było dla oddalonego od ojczyzny narodu niezwykle niebezpieczne. Naród tracił swoją tożsamość, asymilował się z pogańską ludnością, wśród której był rozproszony, odchodził od Jahwe, gdyż był przekonany, że Jahwe całkowicie o nim zapomniał i go opuścił. W takiej sytuacji prorok sięgnął po argument, wydaje się najbardziej przekonujący, jakim była realizacja Bożych obietnic danych patriarchom. Konkretnie powołał się na postaci Abrahama i Sary, bowiem świadectwem zrealizowania się obietnic danych im przez Boga był sam naród. Niegdyś stanowił on przedmiot Bożej obietnicy, fakt jego istnienia był świadectwem Bożej wierności raz danemu słowu. Nazywając Abrahama skałą, z której naród został wyciosany, a Sarę cysterną, z której został wydobyty, chciał uzmysłować kilka prawd:

– że Bóg wyprowadził liczny naród z początkowo bezpłodnej pary małżeńskiej, będącej w tak podeszłym wieku, iż mieli oni powody, aby wątpić w obietnicę Bożą dotyczącą narodzin syna obietnicy;

– że posiadając praojca, który miał silną wiarę i cieszył się dzięki temu szczególną przychylnością Boga, naród miał solidne korzenie, do których w chwilach trudnych miał zawsze wracać, aby w nich widzieć wzór właściwej postawy wobec Boga;

– że Abraham wyszedł z tej ziemi, w której naród był uwięziony, z kraju Chaldejczyków, zatem tak jak niegdyś jego praojciec, naród również wróci do ziemi obiecannej mu przez Boga<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Por. J. Homerski, *Perspektywy przyszłości ludu Bożego w ujęciu proroków okresu niewoli i po niewoli babilońskiej*, *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, I–VII, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer i in., Lublin 1975–87, 8 (1987), s. 32.

<sup>41</sup> Por. N. H. Snaith, *Isaiah 40–66. A Study of the Teaching of the Second Isaiah and its Consequences*, w: *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah*, Leiden 1977, s. 191.