

KS. ARNOLD ZAWADZKI

Instytut Nauk Biblijnych

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ZAPOWIEDŹ WIECZNEGO PRZYMIERZA I POWOŁANIE IZRAELA WOBEC NARODÓW W Iz 55, 3–5 STUDIUM EGZEGETYCZNE I PROPOZYCJA NOWEGO TŁUMACZENIA

Słowa kluczowe: Dawidowe świadectwo, świadek, Dawid, wieczne przymierze, Deuterizacja, narody, mesjańska Mądrość

1. Wstęp. 2. Analiza egzegetyczno-syntaktyczna Iz 55, 3–5. 2.1. Problem z לָכֻי (*l'kū*) w Iz 55, 3a. 2.1.1. Starożytne próby rozwiązania problemu. 2.1.2. Syntaktyczna rola לָכֻי w Iz 55, 3a. 2.2. Zdanie współrzędnie złożone עוֹלָם בְּרִית עִוְלָם וְאֶכְרְתָה לָכֶם בְּרִית עוֹלָם w Iz 55, 3b. 2.2.1. וְתָחִי (*û^ehî*) jako iussivus. 2.2.2. וְתָחִי (*û^ehî*) jako imperfectum. 2.2.3. Ocena dwóch alternatyw. 2.3. נָפְשְׁכֶם גְּבֻשָׁכֶם – dar życia w Iz 55, 3b. 2.4. בְּרִית עוֹלָם (*b^erît 'ólām*) – dar przymierza w Iz 55, 3b. 2.5. Zdanie nominalne תִּקְדֵי יְיָ הַמַּאֲמָנִים w Iz 55, 3c w znaczeniu przyczynowym lub skutkowym. 2.6. Iz 55, 4 jako zapowiedź teologicznej nowości. 2.6.1. Accusativus duplex i specyfika Dawidowego powołania. 2.6.2. Syntagma עַד לְאוֹמִים (*'ēd l'^eūmmîm*) jako redakcyjny dodatek? 2.6.3. Argumenty świadczące o redakcyjnym charakterze syntagmy עַד לְאוֹמִים (*'ēd l'^eūmmîm*). 2.7. Iz 55,5 – redakcyjny dodatek mądrościowo-universalistyczny i mesjański. 2.7.1. Klucz mądrościowy. 2.7.2. Klucz uniwersalistyczny. 2.7.3. Klucz mesjański. 3. Wnioski z analizy egzegetycznej. 3.1. Tłumaczenie Iz 55, 3–5. 3.2. Struktura w kontekście perykopy Iz 55, 1–7 i jej retoryczna wymowa. 3.3. Przesłanie Iz 55, 3–5 jako odpowiedź na wewnętrzne rozterki wygnańców. 3.3.1. Wewnętrzne rozterki wygnańców. 3.3.2. Dawidowa monarchia w Iz 55, 3–5 jako przeciwwaga mesjańskiej roli Cyrusa. 3.3.3. Mesjaństwo Dawida w Iz 55, 3–5 na tle wcześniejszej tradycji biblijnej. 3.4. Redakcyjny dodatek i jego interpretacja. 4. Teologia Dawidowego świadectwa w Iz 55, 3–5. 4.1. Źródło Dawidowego świadectwa. 4.2. Dawidowe świadectwo jako odpowiedź na dar nowego przymierza. 4.3. Dawidowe świadectwo jako mesjańska odpowiedzialność za innych. 5. Zakończenie

1. WSTĘP

Perykopa Iz 55, 3–5 jest zwieńczeniem Księgi Deutero-Izajasza (Iz 40–55) i stanowi sugestywną zapowiedź wiecznego przymierza, które otworzy nowy rozdział w relacji Boga z Izraelem. Czy owa relacja wykroczy poza ramy przymierza synajskiego i Mojżeszowego prawa, wprowadzając zupełnie nową rzeczywistość teologiczną? Czy też będzie kontynuacją starego przymierza w zmienionej sytuacji spo-

łeczno-politycznej? I w jaki sposób to się dokona? Na te i inne pytania stara się odpowiedzieć niniejszy artykuł.

Kiedy w 562 r. przed Chr. po 43 latach długiego panowania umarł król Nabuchodonozor II, Babilonia natychmiast weszła w okres dekadencji. Rozsadzana wewnętrznymi sporami zaczęła tracić na znaczeniu. Jej miejsce od 550 r. przed Chr., równie szybko zaczęła zajmować młoda i ambitna dynastia perska, która pod rządami Cyrusa II, przy stosunkowo niewielkim nakładzie sił i środków militarnych, powiększała swoje zdobycze. Cyrus poszerzał granice państwa i w trzech ruchach dołączył: 1) państwo Medów (550); 2) Lidię i Cylicję (547); 3) rozległe terytoria aż do doliny Indusu (545–540)¹. Zwieńczeniem tej błyskawicznej ekspansji terytorialnej było zdobycie Babilonii w 539 r. przed Chr., wraz z podległymi jej ziemiami syropalestyńskimi. Sławie Cyrusa, niezwykłego zdobywcy, towarzyszyły pogłoski o jego wielkoduszności i umiarkowaniu: pobici królowie byli ułaskawiani, zdobyte miasta oszczędzane od zagłady, lokalne sanktuaria i bóstwa – otaczane królewską opieką. Cyrus nie zamierzał burzyć klimatu ogólnego pokoju, jaki panował pod rządami Babilończyków. Wykorzystał go i wprzął do swojej polityki, czyniąc zeń oręż równie skuteczne jak 200 lat wcześniej okrutne oddziały Asyryjczyków.

Nagła zmiana na scenie polityki międzynarodowej oddziaływała bezpośrednio na znajdujących się w Babilonii Żydów, którzy podczas pierwszej i drugiej deportacji, w latach 598–587 przed Chr., zamieszkali w regionie miasta Nippur, wzdłuż rzeki Kebar, na dość wąskim obszarze, obejmującym około 100 km². Okoliczne miejscowości były położone, jedna obok drugiej: Tel-Abib, Tel-Melach, Tel-Charsza, Kerub, Addan, Immer i Kasifia (Ez 3, 1; Ezd 2, 59; 8, 17; Ne 7, 61)². Geograficzna koncentracja wygnańców sprzyjała zachowaniu ich tożsamości narodowej i religijnej, pielęgnowaniu rodzinnych tradycji i pamięci przodków³. Jednak lokalizacja nie była jedynym czynnikiem spajającym judejskich wygnańców⁴.

Pośród nich uaktywniła się anonimowa grupa prorocka, nazywana dziś umownie Deutero-Izajaszem⁵. Jej działalność zbiegła się w czasie ze zwycięskim pochodem Cyrusa. Wywodziła swe pochodzenie prawdopodobnie spośród kantorów i proroków świątynnych z Jerozolimy⁶, a jej przesłanie, utrwalone w Iz 40–55, uderzało w nuty nacjonalistyczne i łączyło język psalmów z tradycyjnym językiem proroc-

¹ J.A. Soggin, *Storia d'Israele*, Brescia: Paideia 2002, 335–340; L.L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, vol. 1: *The Persian and Greek Periods*, Minneapolis: Fortress 1992, 73–94.

² „I deportati babilonesi... erano concentrati nella Babilonia in senso stretto... nella zona di Nippur, lungo il canale Kebar... Erano stanziati soprattutto in cittadine o villaggi abbandonati” – M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Bari: Laterza 2004, 238.

³ E.J. Bickermann, *The Babylonian Captivity*, in: *The Cambridge History of Judaism*, eds. W.D. Davies, L. Finkelstein, Cambridge: Cambridge University Press 1984, 1st ed., 344–346.

⁴ *The Carta Bible Atlas*, eds. Y. Aharoni et al., Jerusalem: The Hebrew University 2002⁴, 125.

⁵ D. Michel, *Das Rätsel Deuterjesaja, Theologia viatorum* 13 (1975/76), 115–132 widzi w Deutero-Izajaszu raczej szkołę prorocką, niż indywidualną postać jednego proroka. Jest to pierwsza tego typu hipoteza.

⁶ C. Westermann, *Isaia (capp. 40–66)*, Brescia: Paideia 1978, 17: „è... del tutto possibile che il Deuteroisaia si trovasse in rapporto con i cantori del tempio, ai quali spettava specialmente la cura della tradizione dei salmi”.

kim, w którym do dziś wybrzmiewają najważniejsze tematy znane ze ST: stworzenie świata (Iz 40, 22b.26.28; 45, 6–11), stworzenie człowieka (Iz 43, 1; 42, 5; 45, 12–13; 49, 5), prehistoria biblijna (Iz 51, 9–10; 54, 9), historia patriarchów (Iz 41, 8–10; 43, 27; 51, 1–2), historia Exodusu (Iz 43, 16–17; 51, 10; 52, 12), teologia królewska Dawida (Iz 55, 3–5) i teologia świątyni i Syjonu (Iz 40, 2.9–11; 41, 27; 44, 26.28; 45, 13; 46, 13; 49, 14–18; 51, 14.16; 52, 7–9). Przepowiadanie tej grupy nie tylko było elementem scalającym wygnańców, przypomnianiem im starożytnej tradycji, ale również pogłębieniem i aktualizującą refleksją nad własnym losem i tradycją, wprowadzaniem korekty w rozumienie przymierza synajskiego i otwieraniem mesjańskiej wizji przyszłości związanej z postacią sługi Jahwe i nowego Dawida. Konkretnie była to jednak odpowiedź na wewnętrzną frustrację wygnańców i ich religijne rozterki.

Fragmentem skupiającym w sobie istotę owego przesłania jest perykopa Iz 55, 1–7, w którym centralną pozycję pełnią ww. 3–5⁷. Jednak tym razem Deutero-Izajasz nie kreśli przed Judejczykami wizji triumfalnego pochodu przez pustynię, gdy powrócą na Syjon pod wodzą Jahwe, ich jedyne Boga, dzierżącego berło władzy (Iz 40, 9–11; 52, 7–12), ale zapowiada innego rodzaju przełom.

2. ANALIZA EGZEGETYCZNO-SYNTAKTYCZNA Iz 55, 3–5

Egzegeza perykopy Iz 55,3–5 opisuje funkcje syntaktyczne poszczególnych jej członów i pozwala na uwypuklenie bogactwa znaczeniowego, jakie ten tekst z sobą niesie zarówno w formie kanonicznej, jak i w niełatwym procesie redakcji.

הטו וְאִזְנְכֶם וְלִבּוֹ אֵלַי שְׁמְעוּ וְתַחֲיוּ נְפְשְׁכֶם וְאֶכְרַתְהָ לָּכֶם בְּרִית עוֹלָם חֲסֵדֵי יְיָ הַנִּצְאָמְנִים³

הֵן עַד לְאוֹמִים נִתְּמִיו נִגִּיד וּמִצְוָה לְאֹמִים:

הֵן גּוֹי לֹא-תַדַּע תַּקְרָא גּוֹי לֹא-יִדְעוּךָ אֲלֵיךָ יְרוּצוּ לְמַעַן יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ וְלִקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל כִּי פִאֲרָךְ⁵

³hattû 'oznəkem ul'ekû 'elay šim 'û ût'ehî napš'ekem we'ekr'tāh lākem ber'it 'olām ḥasdē dāwid hanne 'emānīm:

⁴hēn 'ēd l' 'ummîm n'attātūw nāgîd ūm'sawwē l' 'ummîm:

⁵hēn gōy lō '-tēda 'tiqrā' we'gōy lō '-y'edā 'ūkā 'elēkā yārūšū l'ma 'an yhw' 'lōhēkā we'liqdōš yisrā 'el kī pē 'arāk

2.1. PROBLEM z וְלִבּוֹ (l'ekû) w Iz 55, 3a

Werset 3 otwiera się sekwencją trzech imperativów – שְׁמְעוּ – לִבּוֹ – וְאִזְנְכֶם (hattû 'oznəkem – l'ekû – šim 'û: „nakłońcie swe ucho – idźcie – słuchajcie”). Głównym problemem w w. 3a jest znaczenie imperativu לִבּוֹ (l'ekû) i jego pozycja w logicznym

⁷ W w. 1–2 są częścią integralną perykopy Iz 55, 1–7, co zostanie ukazane w jej strukturze (por. niżej podpunkt 3.2.). Innym ważnym elementem jest seria imperativów, które znajdują swą kontynuację w imperativach w w. 3. Również motyw „słuchania Jahwe” łączy w. 2 z w. 3.

porządku całej wypowiedzi. Wezwanie לכו (*l^ekû* „idźcie”) powinno stać na początku zdania i poprzedzać zachętę do słuchania. Ponadto forma לכו (*l^ekû*), pochodząca od czasownika הלך *hālak*, oznacza „idźcie”, „pójdźcie”, „ruszcie się”. Nie oznacza „przyjdźcie”, jak proponuje większość nowożytnych tłumaczeń, bo takie tłumaczenie byłoby możliwe tylko przy czasowniku באו (*bō*: „przyjść”). Tłumaczenie „przyjdźcie” jest więc niepoprawne i niewłaściwie opisuje relację między podmiotem mówiącym i adresatami. Sugeruje bowiem, że podmiot mówiący, znajdując się w pewnym oddaleniu od słuchaczy, zachęca ich do zmniejszenia dystansu, czy wręcz do powrotu. Natomiast לכו (*l^ekû* „idźcie”) wskazuje na coś przeciwnego: woła mówiącego jest fizyczne oddalenie adresatów od siebie.

Kolejnym problemem jest wyrażenie przyimkowe אלי (*’ēlay*: „do mnie”), które w nowożytnych tłumaczeniach zwyczajowo łączy się z imperativem לכו (*l^ekû*) – „przyjdźcie do mnie”. Takie połączenie miałoby sens, gdyby לכו (*l^ekû*) rzeczywiście oznaczało „przyjdźcie”⁸. Tymczasem od strony syntaktycznej i semantycznej אלי (*’ēlay*) jest dopełnieniem bliższym imperativu שמעו (*šim ’û*): „słuchajcie mnie”⁹. Czasownik שמע (*šāma*) bardzo często ma dopełnienie w wyrażeniu przyimkowym z אל (*al*) (por. u samego Deutero-Izajasza Iz 46,3.12; 48,12; 49,1; 51,1.7; i co ważne w wersecie poprzedzającym 55,2b; ale też w Rdz 16,11; 21,17b; 23,16; 28,7; 49,2; Wj 7,13.22; 8,11.15; Pwt 13,4.9; Joz 1,17; 1Krl 8,30; Iz 36,16, etc.)¹⁰. אלי (*’ēlay*: „mnie”) zastępuje accusativus, a znajdując się przed czasownikiem שמעו (*šim ’û*) zajmuje pozycję emfatyczną, co w tłumaczeniu należy uwypuklić (np. za pomocą przysłówka wyodrębniającego „tylko”: „tylko Mnie słuchajcie”).

Łącząc syntaktycznie אלי (*’ēlay*) z שמעו (*šim ’û*), imperativus לכו (*l^ekû*) zostaje pozbawiony okolicznika celu, który określiłby kierunek wyrażonej czynności. I rzeczywiście rodzi się pytanie, dokąd adresaci wezwania mieliby się udać?

Tak oto tłumaczenie, kłopotliwa pozycja z punktu widzenia logiki zdania i przede wszystkim brak okolicznika kierunku sprawiają, że imperativus לכו (*l^ekû*) jest albo zbędny i świadczy o skażeniu tekstu w procesie przekazu, albo jego funkcja wychodzi poza pole semantyczne, jakie przypisuje mu się w słownikach¹¹.

2.1.1. Starożytne próby rozwiązania problemu

LXX rozwiązuje problem, rozszerzając zdanie o okolicznik celu „moimi drogami”: προσέχετε τοῖς ὠτίοις ὑμῶν καὶ ἐπακολουθήσατε ταῖς ὁδοῖς μου· ἐπακούσατέ μου („nadstawicie swych uszu i chodźcie *moimi drogami*: posłuchajcie mnie”). W ten sposób LXX za pomocą czasownika ἐπακολουθεῖν („iść za”, „podążać”,

⁸ Tylko raz w Biblii hebrajskiej imperativus od הלך łączy się z אלי. W 1 Sm 17, 44 Goliat zwraca się do Dawida słowami אלי לכה. Warto jednak zwrócić uwagę, że jest to zdanie warunkowe wprowadzone asyndetycznie i oznacza „Rusz się tylko w moją stronę, a...”. Trudno widzieć tu zachętę, czy rozkaz do skrócenia dystansu.

⁹ Tak wydaje się też sugerować Biblia Tysiąclecia, chociaż postrzega אלי w podwójnej funkcji jako dopełnienie do לכו i do שמעו stąd tłumaczenie: „przyjdźcie do Mnie i posłuchajcie Mnie”.

¹⁰ Czasownik שמע może mieć dopełnienie również w wyrażeniu przyimkowym z אל i w accusativie z partykulą אל, bądź bez niej.

¹¹ Problem z לכו w Iz 55, 3a zauważa W.A.M. Beuken, *The Confession of God’s Exclusivity by all Mankind*, Bijdragen 35 (1974) 353, przypis 20.

„chodźć”; a nie ἔρχεσθαι „przyjść”) wiernie tłumaczy formę לָכוּ (*l^ékū*) i dodaje do niej brakujący okolicznik, z drugiej zaś strony prawidłowo oddaje syntaksę czasownika שָׁמַע (*šama*), widząc w אֵלַי (*‘ēlay*) jego naturalne dopełnienie (ἐπακούσατέ μου – „słuchajcie mnie”). Wersja grecka LXX jest raczej próbą salomonowego rozwiązania problemu z czasownikiem לָכוּ (*l^ékū*) niż świadectwem na istnienie tradycji paralelnej do TM.

Inną próbą rozwiązania problemu jest 1QIs^a (45:22–23), który w odróżnieniu od TM ma וְשָׁמַעוּ (*w^éšim ‘ū*). *Waw* dodane do czasownika שָׁמַעוּ (*šim ‘ū*) podpowiada, że אֵלַי (*‘ēlay*) należy połączyć jednak z לָכוּ (*l^ékū*), co można by było oddać po polsku „podążajcie w moim kierunku” (por. analogia z 1Sm 17,44 – zob. też przypis 9), natomiast dopełnienie bliższe czasownika וְשָׁמַעוּ (*šim ‘ū*) byłoby domyślne. W porównaniu z lekcją 1QIs^a (45:22–23), wersja TM jest jednak preferowana jako *lectio difficilior* i zgodna z syntaksą hebrajską.

Targum, z kolei, rezygnuje z czasownika לָכוּ (*l^ékū*) i za pomocą luźniejszej parafrazy czyta po aramejsku: אַרְכִּינֵי וְאֲדִנְכוֹן וְקַבִּילוּ לְמִימְרֵי שְׁמַעוּ (*‘arkīnū ‘udnkwōn w^éqabilū lemēmri š^éma ‘ū* – „skłońcie swe ucho i *przyjmijcie* moje Memra (słowo), słuchajcie, żeby...”). Ponieważ targum nie przedstawia dosłownego tłumaczenia tekstu hebrajskiego, próby poprawy TM na jego podstawie¹² lub sugestia, że TM jest skażony, nie mają wiarygodnego podparcia. Tym bardziej że LXX i manuskrypty z Qumran potwierdzają obecność לָכוּ (*l^ékū*) w tzw. „dojrzałej formie” Księgi Izajasza, poświadczonej przez TM¹³.

2.1.2. Syntaktyczna rola לָכוּ w Iz 55, 3a

Ponieważ próby korygowania TM nie przekonują, wydaje się, że czasownik לָכוּ (*l^ékū*) w Iz 55, 3 pełni raczej specyficzną funkcję syntaktyczną, a jego obecność w zdaniu nie ma tu większego związku ze znaczeniem i pochodzeniem od czasownika הָלַךְ (*hālāk*, „iść”, „chodźć”). Forma לָכוּ (*l^ékū*) miałaby więc charakter czasownika posiłkowego, który podobnie jak inne czasowniki ruchu wzmacnia tryb woli tywny, w tym wypadku imperativus, bądź pełni rolę zachęcającego wykrzyknienia¹⁴.

¹² Np. zamiana לָכוּ (*l^ékū*) w וְלָכְדוּ (*w^élikdū*) – „przyjmijcie”, „weźcie”.

¹³ 1QIs^a (45:22–23) z II w. przed Chr.:

הטו אֲזַנְכֶמָּה וְלָכוּ אֵלַי וְשָׁמַעוּ וְתַחֲיִי {ה} נִפְשְׁכֶמָּה וְאֲכַרְוֹת לְכֶמָּה בְּרִית עוֹלָם חֲסִדֵי דְוִיד הַנְּאֻמִּים (cyt. za: *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, ed. M. Burrows, New Haven: The American Schools of Oriental Research, 1950, plansze I–LIV).

1QIs^b (= 1Q8 24:1–2) z drugiej połowy I w. przed Chr.:

הטו אֲזַנְכֶם וְלָכוּ אֵלַי וְשָׁמַעוּ וְתַחֲיִי נִפְשְׁכֶם וְאֲכַרְתֶּם לְכֶם בְּרִית עוֹלָם חֲסִדֵי דְוִיד הַנְּאֻמִּים (cyt. za: *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, ed. E.L. Sukenik, Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University 1955, 30–34, plansze I–XV, ilustracje 10, 18–21; D. Barthélemy, T. Milik, *Discoveries in the Judean Desert*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press, 1955–2002, 66–68, plansza XII).

Świadectwo LXX i Qumran potwierdza istnienie tekstu w tzw. formie dojrzałej („advanced form”), czyli w formie pochodzącej z ostatniego etapu kompozycji, co sprawia, że dana księga prorocka daje się rozpoznać w całości jako taka, pomimo istnienia licznych wariantów w różnych manuskryptach. Istnienie wariantów uniemożliwia bowiem określenie, która z wersji poświadczona w manuskryptach jest tzw. formą ostateczną („final form”). O różnicy między „advanced form” i „final form”, por. M. Nissinen, *How Prophecy Became Literature*, SJOT 19 (2005), 153–172.

¹⁴ Taką wzmacniającą funkcję formy לָכוּ widać szczególnie przy cohortative, gdzie 2 os. pl. nie

Ma na celu wywarcie delikatnej presji na słuchacza, żeby się zmobilizował i dał się przekonać do szybkiego urzeczywistnienia usłyszanego wezwania. Można go oddać za pomocą „nuże”, „dalejże”, „bez obaw” „z uwagą”. Warto też zauważyć, że forma לָכֹה (*l^ekû*) w identycznej funkcji syntaktycznej występuje w Iz 55, 1, który wprowadza całą perykopę Iz 55, 1–5, w tym omawiane przez nas wersety.

W ten sposób wezwanie w Iz 55, 3 ma *de facto* dwa imperativy הַשְׁמַעוּ אֶזְנוֹתֵיכֶם („nałóżcie swe ucho”) i שְׁמַעוּ („słuchajcie”). Będąc synonimami tworzą typowy dla poezji hebrajskiej mądrościowo-prorockiej paralelizm synonimiczny, który pojawia się 11x w ST w szczególności u proroka Jeremiasza (2 Krl 19, 16; Iz 37, 17; Jr 7, 24.26; 11, 8; 17, 23; 34, 14; 44, 5; Ps 45, 11; 78, 1; Dan 9, 18; por. też Ps 54, 4).

Tłumaczenie, jakie się narzuca, powinno brzmieć: „Skłońcie swe ucho i bez obaw (tylko) Mnie słuchajcie”.

2.2. ZDANIE WSPÓŁRZĘDNIE ZŁOŻONE

מְלֹועַ תִּירָב מְכָל הַתְּרַכְּאִין מְכָשְׁפָנִי יִהְיֶה w Iz 55, 3b

Forma *apocopata* תְּהִי (*t^ehî*) na początku w. 3b pochodzi od czasownika הָיָה (*hāyāh* – „żyć”) i w zdaniu hebrajskim może pełnić dwojaką funkcję: a) תְּהִי (*t^ehî*) jako *iussivus* wprowadzony przez *waw consecutivum* (łącząco-skutkowe) zależne od poprzedzającego imperativu שְׁמַעוּ (*šim ū* – „słuchajcie”); albo b) תְּהִי (*t^ehî*) jako *imperfectum* ze znaczeniem czasu przeszłego dokonanego¹⁵ wprowadzone przez *waw consecutivum epexegeticum*. Niewykluczone, że jako *imperfectum* תְּהִי (*t^ehî*) powinno być zwokalizowane וַתְּהִי (*watt^ehî*), choć formy תְּהִי (*t^ehî*) i תְּהִי (*t^ehî*) też mogą mieć znaczenie czasu przeszłego (jak np. w Pwt 32, 18–19; Pwt 32, 13) bądź znaczenie *perfectum* gnomicznego (jak np. w Ps 90, 3; 104, 20; Za 9, 5a).

2.2.1. תְּהִי (*t^ehî*) jako *iussivus*

Większość nowożytnych tłumaczeń wybiera tę opcję, łącząc *iussivus* תְּהִי (*t^ehî*) z poprzedzającym go imperativem שְׁמַעוּ (*šim ū*) w ciągu przyczynowo-skutkowym („słuchajcie mnie, a dusza wasza żyć będzie”; lub „słuchajcie mnie, abyście żyli”)¹⁶. Tego typu zdanie ma charakter typowo mądrościowo-prorocki (Prz 9, 6; Rdz 42, 18; 2 Krl 18, 32; Jr 27, 12; Am 5, 4.6; por. też J 14, 19; Rz 8, 13), i u Deutero-Izajasza odpowiada przekonaniu, że słowo Boże w samym akcie mówienia i słuchania objawia swoją skuteczność (por. Iz 55, 10n). Oznaczałoby to, że zarówno życie

zgadza się z następującą po niej formą *cohortativu* w 1 os. pl.: np. w 1 Sm 9, 9 וְלָכֹה לָכֹה „dalejże, chodźmy” (por. też Sdz 19, 13; Iz 1, 18; Ps 95, 1, itp.): „The effect of the plural cohortative is frequently heightened by a verb of motion in the imperative, which functions as an auxiliary or interjection” – B.K. Waltke, M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winiona Lake: Eisenbrauns 1990, 547.

¹⁵ Tamże, 469: „The short form ... denotes either jussive mood or preterite action”. Mniej precyzyjnie wyraża podobną tezę – W. Gesenius, E. Kautzsch, A.E. Cowley, *Hebrew Grammar*, Oxford: Clarendon Press 1910, §109k, 323: „...in not a few cases, the jussive is used, without collateral sense, for the ordinary imperfect form”.

¹⁶ Por. *Biblia Tysiąclecia*, wyd. V popr.

na wygnaniu, jak i ocalenie z niewoli babilońskiej jest bezpośrednim następstwem sprawczego działania Boga, który komunikując swój zbawczy plan, jednocześnie go realizuje. Objawienie staje się zbawieniem, a człowiekowi pozostaje jedynie to objawienie przyjąć i mu zawierzyć¹⁷.

Takie rozumienie jest możliwe w kontekście całej perykopy Iz 55, 1–5, gdzie podmiot mówiący zwraca się do słuchaczy w taki sam sposób, jak robi to uosobiona mądrość w Księdze Przysłów (Prz 9, 5n: „Chodźcie, nasyćcie się moim chlebem, pijcie wino, które zmieszałam. Odrzućcie naiwność, a żyć będziecie”; por. też Ps 34, 11; 66, 5.16; Ez 33, 30; 39, 17; Mt 11, 28; Ap 19, 17)¹⁸. Pozytywna odpowiedź na wezwanie Bożej mądrości staje się preludium do wybornej uczty, będącej symbolem szczęścia, osobistego sukcesu i radości w ziemskiej doczesności. Jednak warto zwrócić uwagę, że obietnica życia uwarunkowana jest trybem rozkazującym, który *de facto* jest wezwaniem do nawrócenia. Dlatego w owym „słuchajcie mnie” możemy dostrzec odniesienie do bojaźni Bożej i do oparcia swego życia na fundamencie synajskiego prawa.

וַיִּשְׁמְעוּ (ʾēlay šim ‘û ūtēhī) jako iussivus nadaje zdaniu נִפְשְׁכֶם (napšēkem – „tylko Mnie słuchajcie, a dusza wasza będzie żyła”) wydzwięk mądrościowy i choć w pełni odpowiada to hebrajskiej syntaksie i odzwierciedla tradycję ST, opartą o teologię przymierza synajskiego, to jednak nie do końca współgra z syntaksą i wymową teologiczną kolejnego członu וְאָכַרְתֶּהָ לָכֶם בְּרִית עוֹלָם (we’ekrētāh lākem berīt ‘ōlām – „zawrę z wami wieczyste przymierze”). Poza tym zbawienie uwarunkowane nawróceniem kłóci się z Iz 44, 22 („powróć do Mnie, bom cię odkupił”), gdzie prorok wywraca tradycyjny porządek teologiczny i zamiast je warunkować, ukazuje zbawienie jako czysty akt Bożej łaski, uprzedzający ludzkie nawrócenie. Innymi słowy, jak połączyć w ciągu przyczynowo-skutkowym tryb rozkazujący „słuchajcie mnie, a żyć będziecie” z trybem wolitywnym „chcę zawrzeć z wami przymierze”, i odnaleźć w tym zdaniu jakąś logiczną i teologiczną spójność? Dlatego w kolejnym podpunkcie warto rozważyć inną opcję syntaktyczną.

2.2.2. וַיִּשְׁמְעוּ (ʾēlay šim) jako imperfectum

וַיִּשְׁמְעוּ (ʾēlay šim) jako forma apocopata może być również rozumiana jako imperfectum ze znaczeniem czasu przeszłego dokonanego. Nieprzypadkowo *imperfectum apocopatum* służy w języku hebrajskim do tworzenia tzw. *imperfectum inversivum*, które zwyczajowo tłumaczy się przez czas przeszły dokonany. Co więcej, w gramatykach historycznych na podstawie porównania z innymi językami semickimi północno-zachodnimi, takimi jak język ugarycki, forma *apocopata* jest dowodem na istnienie w języku hebrajskim pierwotnie dwóch odrębnych form imperfectum: imperfectum dłuższego i imperfectum krótszego, z których to ostatnie przetrwało w szcztkowej formie jako *imperfectum apocopatum* ze swoją podwójną funkcją iussivu i cza-

¹⁷ E. Zenger, ‘Hört auf dass ihr lebt’ (Isa 55:3): *Alttestamentliche Hinweise zu einer Theologie des Gotteswortes*, w: *Freude am Gottesdienst* (Festschrift – J.G. Plöger), red. J. Schreiner, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1983, 133–144.

¹⁸ Pierwszy, który zauważył związek Iz 55, 1–3 z Prz 9: J. Begrich, *Studien zu Deuterijosaja*, *Beitrage zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament* 4/25, Stuttgart: Kohlhammer 1938, 59–61.

su przeszłego dokonanego¹⁹. Potwierdzeniem, że *imperfectum apocopatatum* może mieć znaczenie czasu przeszłego dokonanego, są wspomniane przykładowo teksty: Pwt 32, 13; Pwt 32, 18–19; Ps 18, 12; Ps 90, 3; 104, 20; Za 9, 5a²⁰.

Nawiązując do powyższej teorii, należałoby zinterpretować formę ׁוּתְּחִי (*û^tehî*) jako *imperfectum z waw consecutivum epexegeticum*, które wprowadzałoby nowe zdanie wyjaśniające. To zdanie, choć syntaktycznie niezależne od poprzedzającego je trybu rozkazującego ׁשְׁמְעוּ (*šim'û* – „słuchajcie”), logicznie byłoby jego dopełnieniem, bo przekazywałoby treść Bożego przesłania. Nie chodziłoby więc o uniwersalistyczne wezwanie, typowe dla literatury mądrościowej, żeby słuchać Boga i postępować jego ścieżkami (tymi – ma się rozumieć – które zostały ustalone w Torze), ale raczej chodziłoby o konkretną treść, w której centrum znajdowałoby się uroczyste obwieszczenie „ocaliliście swe życie, ponieważ chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze” (albo jako *perfectum* gnomiczne „dalej żyjecie, ponieważ chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze”). Taka wieść, żeby znaleźć pozytywny oddźwięk w sercach słuchaczy, musiała być wiarygodna, czyli związana z ich realnym, historycznym doświadczeniem, którym był – mając na uwadze czas powstania Księgi Deutero-Izajasza (Iz 40–55) – zwycięski pochód perskiego króla, Cyrusa (lata 550–539 przed Chr.). To, z kolei, wyjaśnia zarówno radosny i podniosły ton całej perykopy Iz 55, 1–5, jak i powód do entuzjastycznego świętowania: Bóg dał nam przetrwać okres niewoli, ponieważ, oto teraz, chce z nami zawrzeć wieczne przymierze!

W odróżnieniu od tłumaczenia, omówionego w poprzednim podpunkcie (1.2.1.), tryb rozkazujący „słuchajcie” nie warunkuje daru życia, ale jest wstępem do ogłoszenia radosnej nowiny – „ewangelii”, której pierwszym zwiastunem staje się sam Bóg (εὐαγγελιζόμενος – Iz 41, 7; por. też Iz 52, 7–9), ukazujący jej ostateczny cel: zawarcie wiecznego przymierza. Logika Jego wypowiedzi potwierdzona jest syntaksą, gdzie *cohortativus* w konstrukcji

imperfectum + waw consecutivum + cohortativus

wyraża aspekt przyczynowo-skutkowy, przybierając nawet sens zdania warunkowego (jak np. w Iz 27, 4; Jr 9, 1)²¹. Stąd są możliwe dwa tłumaczenia: przyczynowe – „żyjecie, bo chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze”; warunkowe – „jeśli żyjecie, to dlatego że chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze”.

2.2.3. Ocena dwóch alternatyw

Podpunkty 2.2.1. i 2.2.2. przedstawiają dwie syntaktycznie poprawne alternatywy rozumienia formy ׁוּתְּחִי (*û^tehî*). Pierwsza opcja, preferowana przez komentatorów, uwypukla aspekt mądrościowy i uzależnia życie wygnańców od ich woli i nawrócenia. Druga, z kolei, stawia w centrum Bożą łaskę, która objawia się w niezasłużonym darze życia, otwierającym ponadto perspektywę wiecznego przymierza. Ponieważ

¹⁹ Dogłębna analiza problemu w: B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical...*, dz.cyt., 466–470, zwł. 469.

²⁰ Por. też tłumaczenie greckie Ps 90, 3 i 104, 20 w LXX.

²¹ P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rzym: Pontificio Istituto Biblico 1923, 314–316; B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical...*, dz.cyt., 575n.

druga interpretacja współgra z teologią Deutero-Izajasza i lepiej oddaje sens perykopy Iz 55, 1–5, to właśnie ona będzie przesłanką dalszej analizy.

2.3. נַפְשְׁכֶם (*naps̄ekem*) – DAR ŻYCIA W Iz 55, 3b

Zdanie וַתִּחַי נַפְשְׁכֶם (*ûtehi naps̄ekem*) w w. 3b nie odnosi się do życia nadprzyrodzonego, co sugerują współczesne tłumaczenia („...a dusza wasza żyć będzie”), uświęcone łacińską tradycją Wulgaty („...et vivet anima vestra”)²². Chodzi tu o życie naturalne, które wyszło od Stwórcy, zgodnie z opisem Księgi Rodzaju. Rzeczownik נֶפֶשׁ (*nepes̄*) w połączeniu z czasownikiem חָיָה (*hāyāh*) pełni funkcję zaimka osobowego²³ i oznacza po prostu „żyć” lub – jeżeli kontekst niebezpieczeństwa i zagrożenia życia to sugeruje – „ocalić swe życie” (por. np. Rdz 12, 13; 19, 19.20; 1 Krl 20, 31.32; Jr 21, 9; 38, 2.17.20; Ez 3, 21; 13, 19; Ps 119, 175). Dlatego tłumaczenie „ocaliliście swe życie” w w. 3b najlepiej oddaje sytuację żydowskich wygnańców w Babilonii w połowie V w. przed Chr.

Ponadto w odróżnieniu od abstrakcyjnego rzeczownika חַיִּים (*hayyim*), oznaczającego „życie” w sensie rozciągłości czasowej i biologicznego trwania, נֶפֶשׁ (*nepes̄*) wyraża osobową egzystencję z jej pragnieniami, inklinacjami, planami na przyszłość i ludzkim dążeniem do samorealizacji. Jest więc całkowitym zaprzeczeniem śmierci²⁴. Jeśli Bóg mówi „ocaliliście swe życie”, skłania swych słuchaczy do głębszej refleksji nad sytuacją, w jakiej się znaleźli, i nad perspektywami pełnymi nadziei, jakie się przed nimi otwierają. Teraz są „świętą Resztą”, i choć od zawsze było to wpisane w tajemniczy plan, który realizuje się na ich oczach zgodnie z zapowiedzią Izajasza w VIII w. (Iz 28, 21; 37, 26; por. też Iz 22, 11 i „apokalipsa” Izajasza w Iz 25, 1), powinni przeżywać swe życie jako niezasłużony dar i jako podstawę do nawiązania nowej relacji z Bogiem: „ocaliliście swe życie, bo chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze”.

2.4. בְּרִית עוֹלָם (*berit ’olām*) – DAR PRZYMIERZA W Iz 55, 3b

„Wieczne przymierze” w w. 3b może być rozumiane dwojako: jako „przymierze, które będzie trwało wiecznie” (עוֹלָם *’olām* – *genetivus adiectivialis mensurae*), albo jako „przymierze, które trwało od wieków” (עוֹלָם *’olām* – *genetivus adiectivialis attributivus*²⁵).

W pierwszym rozumieniu chodziłoby o nowe przymierze albo o nowy jego wymiar, dotychczas nieznan, a tu wyrażony w nieprzerwanej ciągłości jego trwania. W drugim rozumieniu chodziłoby o odnowienie przymierza, które obowiązywało od wieków, i choć z winy człowieka zostało zerwane, z perspektywy wiernego Boga nadal pozostaje płaszczyzną nawiązania nowej relacji. Skoro w teologii Deutero-Izajasza

²² Podobnie uważa K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, Minneapolis: Hermeneia 1999, 469.

²³ *Theological Wordbook of the Old Testament*, vol. 2, eds. R.L. Harris, G.L. Archer, B.K. Waltke, Chicago: Moody Press 1980, 589.

²⁴ Tamże, 590.

²⁵ Choć עוֹלָם *’olām* w drugiej opcji też uwypukla aspekt czasowy, to jednak wyraża go jako cechę istotową bądź nabytą na przestrzeni wieków. Stąd syntaktycznie עוֹלָם to *genetivus attributivus*.

Bóg jest wieczny (אֱלֹהֵי עוֹלָם – *'ēlohē 'ōlām*: por. Iz 40, 28), Jego przymierze też zachowuje tę prerogatywę (Iz 55, 3c).

Od odpowiedzi na pytanie, która z powyższych opcji odpowiada zamysłowi autora, zależy zrozumienie prorockiego przesłania. Jednak problem polega na tym, że za każdą z tych dwóch opcji przemawiają mocne argumenty. Za nowym przymierzem przemawia nieokreśloność syntagmy בְּרִית עוֹלָם (*berît 'ōlām*)²⁶ i sam czasownik אָכַרְתָּהּ (*'ekrētāh* – „zawrę”); trudno bowiem zawierać przymierze, które już zostało zawarte. Za starym przymierzem przemawia niezmiennność łaski udzielonej niegdyś Dawidowi, o której mówi w. 3c (= 2 Sm 23, 5). A samo wyrażenie בְּרִית עוֹלָם (*berît 'ōlām*) może być określone, bo niektóre instytucje religijne (np. namiot spotkania) w języku hebrajskim pojawiają się bez rodzajnika²⁷. Ponadto większą siłą perswazji w uszach wygnańców musiało mieć odniesienie do starego proroctwa Natana, gdzie Bóg uroczyście przysiągł Dawidowi wieczne panowanie (2 Sm 7, 12–13.15–16: „Przedemną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki”)²⁸. Z kolei, obietnica nowego „wiecznego” przymierza, skoro stare się nie wypełniło, byłaby mniej wiarygodna, a nawet groteskowa.

Odkładając na bok chrystologiczną interpretację Ojców Kościoła²⁹, obecną już – rzecz jasna – w NT (por. Dz 13, 34), i bazując jedynie na tekście biblijnym, brak jednoznacznego stanowiska w omawianej kwestii prowadzi tylko do jednej konkluzji: „wieczne przymierze” w Iz 55, 3b zawiera w sobie jednocześnie element kontynuacji i dyskontynuacji. Kontynuacji z tradycją Dawida (w. 3c) i dyskontynuacji (ww. 4–5), która wyraża się w wyjątkowym „świadczeniu” wygnańców (עֵד *'ēd*) i w ich bezprecedensowej pozycji wśród „ludów” לְאֻמִּים (*le'ummîm*). Wygnańcy stają się adresatami i beneficjentami tak rozumianego przymierza, co potwierdza zaimek osobowy לָכֶם (*lākem*) w celowniku, tłumaczony jako *dativus relationis* („z wami”), bądź jako *dativus commodi* („dla waszego dobra”).

Z takiej perspektywy podmiotem mówiącym w 1 os. sing. („zawrę” – אָכַרְתָּהּ *w'ekrētāh*) w wersach 3–4 musi być sam Jahwe, bo tylko On w teologii Deutero-Izajasza, jak i całego ST, może być oferentem i gwarantem wiecznego przymierza.

²⁶ Gdyby chodziło o przymierze, nawiązujące jednoznacznie do przeszłości, należałoby oczekiwać formy z rodzajnikiem הָעוֹלָם (*hā 'ōlām*) – jak w Jr 28, 8; Jl 2, 2; Dn 12, 7.

²⁷ B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical...*, dz.cyt., 240.

²⁸ Proroctwo Natana (2 Sm 7), poddane obróbce deuteronomistycznej i włączone do DtrH, jest bardzo starożytnym tekstem, który odcisnął swe piętno na późniejszych nadziejach mesjańskich. Wiele innych tekstów biblijnych mówi o prawowitej władzy Dawida i trwaniu jego królestwa (1 Sm 13, 13n; 28, 17n; 23, 17; 24, 21; 25, 28.30; 2 Sm 3, 9n. 18; 5, 1n; 6, 21a) – por. R. Smend, *La formazione dell'Antico Testamento*, Brescia: Paideia 1993, 157–158.

²⁹ Tylko trzech Ojców Kościoła skupiło swą uwagę na Iz 55, 3: Teodor z Heraklei (†355 r.), św. Hieronim (†420 r.) i Teodoret z Cyru (†466 r.). Pierwszy z nich uwypukla aspekt słuchania, od którego zależy skuteczność Bożej łaski (por. *Patrologia cursus completus. Series Graeca*, vol. 18, ed. J.-P. Migne, Paris: Garnier 1857–1886, kol. 1360–1361). Drugi widzi tu zapowiedź nadejścia „nowego Dawida”, co wypełni się w ewangelii (por. Hieronimus, *Commentariorum in Isaim Prophetam Libri Duodeviginti*, 15.12, w: *Aus der Geschichte der lateinischen Bibel*, vol. 35, Freiburg: Herder 1957–, kol. 1575). Trzeci podkreśla wypełnienie się przymierza Dawidowego w tajemnicy Wcielenia (por. Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Isaïe*, 17.55.2–3, w: *Sources Chrétiennes*, vol. 315, eds. H. de Lubac, J. Daniélou et alt., Paris: Editions du Cerf 1941, 178).

2.5. ZDANIE NOMINALNE הַסְדֵּי דָוִד הַנְּאֻמִּים w Iz 55, 3c W ZNACZENIU PRZYCZYNOWYM LUB SKUTKOWYM

Zdanie nominalne w w. 3c odpowiada na pytanie *jaki jest podmiot*³⁰ Podmiotem jest rzeczownik pluralis הַסְדֵּי דָוִד (*ḥasdē dāwid*), a orzecznikiem participium Nifal m. pl. הַנְּאֻמִּים (*hanne 'emānîm*). Ten typ zdań charakteryzuje się szykiem: orzecznik + podmiot³¹. Ponieważ ten szyk jest tutaj odwrócony, zdanie znajduje się w pozycji rozłączonej w stosunku do zdania poprzedzającego i może mieć sens przyczynowy z czasem teraźniejszym lub skutkowy z czasem przyszłym („...ponieważ łaski dla Dawida są niezawodne”; lub „...a łaski Dawida pozostaną niezmiennie”)³². Tłumaczenie przyczynowe lub skutkowe zdania nominalnego w w. 3c zależy od rodzajnika określonego, którym opatrzone jest participium הַנְּאֻמִּים (*hanne 'emānîm*). Innymi słowy, należy odpowiedzieć na pytanie, czy jest to rodzajnik anaforyczny, czy kataforyczny?

Rozumiany anaforycznie, rodzajnik odnosiłby się do wcześniejszej wzmianki o łaskach Dawida, której w poprzedzającym kontekście literackim – owszem – nie było. Ale rodzajnik anaforyczny może odnosić się też do szerszego kontekstu kulturowego i religijnego, który jest wystarczający, żeby adresaci proroka mogli tę aluzję zrozumieć. Biblia hebrajska potwierdza, że „odwieczne łaski dla Dawida” są stałym toposem teologiczno-literackim, opartym na prorocत्वie Natana (por. 2 Sm 7, 12–13.15–16; 23, 5; Ps 89, 29.50; 2 Krn 6, 42; por. też Ps 25, 6; 106, 45). Stąd przyczynowe tłumaczenie całego zdania: „...ponieważ łaski Dawida pozostają te same, niezmiennie”. Podstawą przymierza są obietnice dane Dawidowi. A sam Dawid postrzegany jest jako postać indywidualna i *stricte* historyczna.

Rozumiany kataforycznie rodzajnik swym znaczeniem wybiegałby niejako do przodu i antycypował opis, który powinien pojawić się w kolejnym zdaniu. W takim wypadku rodzajnik kataforyczny byłby ściśle związany z w. 4 i tam znajdował podstawę swej określoności. Stąd skutkowe tłumaczenie zdania: „...a łaski dla Dawida pozostaną niezmiennie, a mianowicie to, że ustanawiam go świadkiem dla narodów”. Zapewnienie o trwałych skutkach przymierza nadaje postaci Dawida i roli, jaką Bóg mu wyznaczył, wymiar wykraczający poza historyczne ramy jego panowania i otwiera perspektywę przyszłości, w której adresaci muszą utożsamić się z samym Dawidem jako jego potomstwo, jako spadkobiercy jego mesjańskiej

³⁰ Szyk *ḥasdē dāwid hanne 'emānîm* może być potraktowany jako szyk przydawkowy ze względu na określoność *participium*, co sugeruje LXX i szereg współczesnych tłumaczeń. Jednak przy takim rozwiązaniu musi być apozycją do poprzedzającego go wyrażenia *b'ri'ôlām*. Ponieważ funkcja syntaktyczna takiej apozycji byłaby podobna bądź taka sama jak funkcja zdania nominalnego, wybraliśmy tę drugą opcję jako prostszą i mniej skomplikowaną.

³¹ „In a verbless clause of classification in which the predicate refers to a general class of which the subject is a member, the two parts of the clause generally occur in the order *predicate-subject*. Clauses of classification answer the question *What is the subject like?*”... – B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical...*, dz.cyt., 132–133.

³² W językach nowożytnych zdania nominalne w szyku rozłączonym są typowe dla języka mówionego, np. w sekwencji *Daj mi jeść. Jestem głodny*, zdanie nominalne *Jestem głodny* ma wyraźne znaczenie przyczynowe. W języku hebrajskim jest to zwyczajowy sposób wyrażania myśli.

misji i jako wspólnota eschatologiczna pośród narodów, na której obietnice dane Dawidowi konkretnie się wypełniają. Katafora nadaje więc Dawidowi znaczenie kolektywne i eschatologizujące.

Trudno rozstrzygnąć, które użycie rodzajnika (anaforyczne, czy kataforyczne) jest tutaj bardziej odpowiednie. Wszystko wskazuje jednak na to, że ta dwuznaczność jest zamierzona w intencji autora i podobnie jak „wieczne przymierze” (por. podpunkt 2.4.) niesie w sobie element kontynuacji (Dawid – postać indywidualna i historyczna) i dyskontynuacji (Dawid – postać kolektywna i eschatologiczna).

Ta otwartość wersetu 3c na znaczenie przyczynowe i skutkowe, utrudnia jego jednoznaczne tłumaczenie w języku polskim, dlatego najlepszym rozwiązaniem będzie użycie partykuły „zaiste”, która potwierdza prawdziwość wypowiedzanego sądu i ma w sobie zawołany aspekt przyczynowy i skutkowy.

Pluralis חֶסֶדִּי (*hasdê*) jest tzw. zintensyfikowaną liczbą mnogą i, pochodząc od rzeczownika חֶסֶד (*hesed*), wyraża w tym wypadku bogactwo łaski i ogrom miłości³³. Ponieważ w teologii ST rzeczownik חֶסֶד (*hesed*) jest ściśle związany z przymierzem בְּרִית (*bʿrît*), oba terminy są teologicznie pokrewne i można je traktować zamiennie³⁴. Jeśli בְּרִית (*bʿrît*) jest instytucją otwierającą przestrzeń życia Boga z człowiekiem, to חֶסֶד (*hesed*) tę przestrzeń wypełnia i nadaje jej sens, podobnie jak instytucja małżeństwa otwiera właściwą przestrzeń miłości mężczyzny i kobiety. I nieprzypadkowo metafora małżeńska będzie w literaturze prorockiej ST najskuteczniejszym obrazem ukazującym istotę przymierza z Bogiem i komplementarność związku między בְּרִית (*bʿrît*) i חֶסֶד (*hesed*) – por. Jr 31, 3; Oz 11, 4; Mi 6, 8.

Skoro dynamika przymierza opiera się na wzajemności praw i obowiązków, słowo חֶסֶד (*hesed*) może wyrażać jednocześnie miłość Boga do człowieka i miłość człowieka do Boga. A zatem, w Iz 55, 3c imię Dawida w wyrażeniu דָּוִדִּי (*ḏāwīdî*) możemy traktować jako *genetivus subiectivus* (miłość Dawida do Boga), albo jako *genetivus obiectivus* (miłość Boga do Dawida). A ponieważ w kontekście omawianej perykopy na pierwszym planie znajduje się łaska Boża, której wrazem były obietnice złożone Dawidowi w 2 Sm 7, 10–16 (por. też 2 Sm 23, 5), דָּוִד (*ḏāwīd*) jako *genetivus obiectivus* jest tutaj opcją lepszą, jak się wydaje, bardziej odpowiadającą myśli autora. Precyzyjniej rzecz ujmując, דָּוִד (*ḏāwīd*) w w. 3c to *genetivus adverbialis commodi* (podkategoria w składni *genetivus obiectivus*)³⁵,

³³ D.W. Thomson, *A Consideration of some unusual Ways of expressing the Superlative in Hebrew*, VT 3 (1953), 209–224; *Idem*, *Some further Remarks on unusual Ways expressing the Superlative in Hebrew*, VT 18 (1968), 120–124.

³⁴ N. Glück, *Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftgemässe Verhaltensweise* (BZAW 47), Berlin: A. Töpelmann 1961², 10–16 (tł. ang. *Hesed in the Bible*, Cincinnati: Hebrew Union College Press 1967). T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology* (BZAW 142), Berlin–Nowy York: De Gruyter 1977, 109. Krytyka stanowiska Glücka – por. H.J. Zobel, „hesed”, w: *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol. 3, eds. G. J. Botterweck, H. Rinnreg et al., Brescia: Paidiea 2003, kol. 67–69: „...hesed describe il comportamento adeguato alla vita in una comunità”.

³⁵ „A special genitive of this sort [= the adverbial genitive] is the genitive of advantage..., in which G is the recipient or beneficiary of a favorable... action...” – por. B.K. Waltke, M. O’Connor, *An Introduction to Biblical...*, dz.cyt., 147.

ponieważ przez swe obietnice Bóg żywo zaangażował się na rzecz królestwa Dawida i trwałego umocnienia jego dynastii. Stąd tłumaczenie celownikowe: „obfityś łask dla Dawida”. Tak też uważa większość biblistów³⁶, choć ich argumenty opierają się bardziej na tzw. argumentach zewnętrznych³⁷ niż na wewnętrznym kontekście teologicznym Iz 55, 3–5, który tutaj jest decydujący.

Imiesłów bierny Nifal נִמְנַם (*ne 'mānîm*) pochodzi od czasownika נָמַן („umocnić”, „utwierdzić”, „być wiernym”, „być stałym”)³⁸, który wykorzystywany w stronie biernej często ma znaczenie tzw. *passivum divinum*, wskazując na działanie Boga względem człowieka (por. Iz 1, 21.26). Ponieważ tutaj w Iz 55, 3c podmiotem mówiącym i działającym jest Bóg względem Dawida, נִמְנַם (*ne 'mānîm*) podkreśla, że owa przeogromna miłość do Dawida jest trwała bądź niewyczerpana.

2.6. Iz 55, 4 JAKO ZAPOWIEDŹ TEOLOGICZNEJ NOWOŚCI

Partykuła deiktyczna הֵן (*hēn* – „oto”) w w. 4 kładzie nacisk na słowo, które po niej następuje (עֵד – „świadek”), i wprowadza uroczystą enuncjację teologicznej nowości, która uobecnia się przed oczami adresatów w czasowej natychmiastowości (por. Jr 3, 22; Iz 6, 8; 1 Krl 2, 29)³⁹. Stąd *perfectum* נִתְּתִיב (*netattîw*) należy przetłumaczyć jako czas terażniejszy. Ta enuncjacja i jej natychmiastowa realizacja stoi w pozycji rozłącznej w stosunku do zdania poprzedzającego (w. 3c) jako jego antyteza („...ponieważ [dawne] łaski dla Dawida pozostają niezmiennie te same. Ale oto [teraz] ustanawiam go świadkiem...”) , bądź jako jego wyjaśnienie („...a [nowe] łaski dla Dawida pozostaną niezmiennie, a mianowicie to, że oto [teraz] ustanawiam go świadkiem...”). Różnica w tłumaczeniu wersetu 4 zależy od sensu poprzedniego zdania (w. 3c).

Jeśli w. 3c ma sens przyczynowy, w. 4 jest antytezą wprowadzającą nowość w porządku znaczeniowym i czasowym dawnego przymierza (dawna nienaruszalna pozycja Dawida w Izraelu ↔ obecna pozycja Dawida wśród narodów).

³⁶ Taka interpretacja przeważa w egzegezie. Por. dyskusja nad jej słusznością H.G.M. Williamson, «The Sure Mercies of David»: Subjective or Objective Genetive?, *Journal of Semitic Studies* 23 (1978), 31–49. Jednak niektórzy idąc za LXX, Peszittą i komentarzem Rasziego, widzą tu *genetivus subiectivus auctoris* bądź *genetivus subiectivus qualitatis* i tłumaczą wyrażenie הַסְדֵּי דָוִד (*hasdê dāwid*) „wierne czyny Dawida”, lub „wierność Dawida”: por. A. Caquot, *Les grâces de David. A propos d'Isaïe 55, 3b*, *Semitica* 15 (1965), 45–59; J.M. Myers, *II Chronicles*, AB 13, Garden City: Doubleday 1965, 35; M. Adinolfi, *Le opere di pietà liturgica di David in 2 Cron. 6, 42*, *Bibbia e Oriente* 8 (1966), 31–36; ciekawa jest teza Beukena, który widzi w הַסְדֵּי דָוִד (*hasdê dāwid*) nawiązanie do wielkich czynów Dawida, skoro podobne wyrażenie opisuje czyny Ezechiasza i Jozjasza w 2 Krn 32, 32; 35,26; por. W.A.M. Beuken, *Isa. 55, 3–5: the Reinterpretation of David*, *Bijdragen* 35 (1974), 49–64. W podobnym kierunku idzie interpretacja na podstawie Dokumentu Damascyńskiego z Qumran (CD 5, 5b–6a) – por. J.C.R. De Roo, *David's Deed in the Dead Sea Scrolls*, *Dead Sea Discoveries* 6/1 (1999), 44–65, zwł. 61–63.

³⁷ Tzn. rozstrzygająca jest dla nich częstotliwość użycia składni *genetivus obiectivus* z rzeczownikiem הֵסֵד (*hesed*) w całej Biblii hebrajskiej i poza nią.

³⁸ L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa: Vocatio 2008, 62.

³⁹ „[הֵן] ...emphasizes the immediacy, the here-and-now-ness of the situation” – B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical...*, dz.cyt., 675; T.O. Lambdin, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*, Lublin: KUL 2012, 289.

Jeśli w. 3c ma sens skutkowy, w. 4 ma za zadanie wyjaśnić nowość (נָחַ *epexegeticum*), która byłaby już *implicite* zawarta w w. 3bc, ale dopiero tutaj zostałaby *explicite* wyrażona. Bóg, nie oglądając się na stare przymierze, udzieliłby nowej łaski Dawidowi, a mianowicie takiej, że pozycja króla nabierze innych, nieznanych dotąd, konotacji.

Choć oba tłumaczenia uwypuklają *novum* teologiczne, w którego centrum znajduje się „świadcstwo pośród narodów”, to jednak drugie tłumaczenie z נָחַ *epexegeticum* – możliwe syntaktycznie – teologicznie jest niewłaściwe, bo nie dowartościowuje w należyty sposób starego proroctwa Natana, które nadawało przesłaniu Deutero-Izajasza wiarygodności i stawiało go w ciągłości z poprzednią przedwygnaniową tradycją. A ta przecież, wśród wygnańców pozbawionych kultu świątynnego, odegrała kluczową rolę w utrzymaniu narodowo-religijnej tożsamości. Z kolei, pierwsze tłumaczenie z antytezą jest bardziej przekonujące, bo odpowiada teologicznej sekwencji [*kontynuacja* (w. 3) *przez dyskontynuację* (ww. 4–5)], charakterystyczna wierze biblijnej ST i NT.

2.6.1. *Accusativus duplex* i specyfika Dawidowego powołania

W składni *accusativus duplex* עָד לְאֻמִּים נְתַתִּי (‘*ēd le’ummîm nētattîw* – „ustanawiam go świadkiem narodów”) sufiks zaimkowy 3 os. sing. m. jako *accusativus obiectivus* pełni funkcję dopełnienia bliższego, natomiast rzeczownik עָד (‘*ēd*) jako *accusativus adverbialis specificationis* jest dopełnieniem dalszym. Z kolei, *genetivus commodi* לְאֻמִּים (*le’ummîm*), tłumaczony zwyczajowo „dla narodów”, wyraża adresata czasownika נְתַתִּי (*nētattîw*), który dosłownie oznacza „daję go” (por. Jr 1, 5; Ez 3, 17; 28, 14; por. też Rdz 27, 37). A zatem, tłumaczenie „daję go jako świadka dla narodów” podkreślałoby charakter oblatywny misji, jaką Dawid ma wypełnić na rzecz narodów.

Określenia נָגִיד וּמְצַוֶּה (*nāgîd umšawwê* – „naczelnik i rozkazodawca/prawodawca”) tworzą tak zwaną *hendiadys*, stąd powinno się tłumaczyć raczej „główny rozkazodawca/prawodawca”⁴⁰. Owa *hendiadys* to kolejny *accusativus specificationis*, zależny od czasownika נְתַתִּי (*nētattîw*), który za jednym razem wyraża dwa, ściśle ze sobą połączone, aspekty nowej funkcji Dawida. נָגִיד (*nāgîd*) podkreśla prestiż i autorytet Dawida, związany z odpowiedzialnością i uprzywilejowanym pierwszym miejscem wśród ludów⁴¹. Z kolei, וּמְצַוֶּה (*mšawwê*) jego rolę prawodawcy na wzór Mojżesza, który obwieszczał wolę Boga w prawie synajskim i wprowadzał Boży ład w społeczne życie Izraela⁴². Jednak w odróżnieniu od misji Mojżesza, przywódcza rola Dawida ma polegać na poszerzeniu Bożego panowania poza granice etnicznego Izraela i otwierać w kolejnych wersetach (ww. 5–7) perspektywę uniwersalistyczną i eschatologiczno-mesjańską, stając się niemal preludium dla nastania królestwa Bożego na ziemi.

⁴⁰ Por. analogia z asyndetyczną *hendiadys* z Jr 20, 1 – פְּקִיד גָּדול – „główny zwierzchnik”.

⁴¹ *Theological Wordbook...*, 2, dz.cyt., 549.

⁴² Nieprzypadkowo rdzeń צוה pojawia się głównie w Księdze Powtórzonego Prawa (88x jako czasownik i 43x jako rzeczownik) i w innych księgach Pentateuchu (53x w Wj; 46x w Lb; 43x w Kpł) w odniesieniu do pośrednictwa Mojżesza w przekazie Bożej woli. Por. też: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. 2, Peabody: Hendrickson Publishers 1997, 1062.

Pierwszeństwo Dawida zasadza się nie tylko na woli Bożej („ustanawiam go”), ale i na wiernym komunikowaniu Bożego prawa narodom (מִצְוַת לְאֻמִּים – *mēšawwê l'e'ummîm*). Ta ścisła zależność przywileju pierwszeństwa od rzetelnie wypełnionej misji podkreśla świadomość ciężającej na Dawidzie odpowiedzialności za losy świata i poniekąd przywodzi na myśl przypadek króla Saula, który sprzeniewierzając się Bożemu nakazowi (צוה), został pozbawiony funkcji naczelnego wodza Izraela (נָגִיד – *nāgîd*) – por. 1 Sm 13, 14. Podobne ryzyko utraty uprzywilejowanej pozycji Izraela kreślił Amos, gdy ironicznie przepowiadał, że przywódcy izraelscy, „księżęta pierwszego z narodów” jako pierwsi pójdą na czele wygnańców – por. Am 6, 1.7.

Wewnętrzna dynamika wersetów 3–4, syntaktyczno-gramatyczna i teologiczna, wskazuje więc, że Dawidowy przywilej pierwszeństwa (נָגִיד – *nāgîd*; por. 2 Sm 7, 8) staje się teraz prerogatywą Judejczyków, których nowy status wśród narodów zostaje usankcjonowany nowym przymierzem. I to w nim wypełnia się proroctwo Natana. Zbieżność czasowa tego przesłania z nastaniem władzy Cyrusa i z otwierającą się przed Żydami perspektywą powrotu do ojczyzny sprawia, że Iz 55, 3–5 nadaje teologiczny sens wydarzeniom na scenie międzynarodowej i pozwala Żydom odnaleźć się w zmienionej sytuacji historycznej, która jest kolejnym etapem historii zbawienia, a oni ponownie stają się jej głównymi protagonistami. Innymi słowy, Iz 55, 3–5 to manifest określający podstawowy cel i rację bytu Izraela powygnaniowego, który jako Dawid narodów wprowadza ludzkość w doświadczenie Bożego prawa.

Adresat nowego przymierza będzie dla ludów pośrednikiem w poznaniu Bożej woli. Widać to w przejściu od składni *dativus commodi* „dla was” (לְכֶם *lākem*) w w. 3b do składni *genetivus commodi* „dla ludów” (לְאֻמִּים *l'e'ummîm*) w w. 4.

2.6.2. Syntagma עַד לְאֻמִּים (*ēd l'e'ummîm*) jako redakcyjny dodatek?

W egzegezie w. 4 trzeba zwrócić uwagę na problematyczny związek, jaki łączy *hendiadys* נָגִיד וּמִצְוַת (*nāgîd ūmīšawwê*) z rzeczownikiem עַד (*ēd*).

Otóż, w stosunku do czasownika נָתַתִּי (*nattîw*), *hendiadys* נָגִיד וּמִצְוַת (*nāgîd ūmīšawwê*) znajduje się na tej samej pozycji syntaktycznej co rzeczownik עַד (*ēd*), czyli pełni funkcję *accusativus adverbialis specificationis* („...ustanawiam go przywódcą i prawodawcą dla narodów” – por. podpunkt 2.6.1.). Natomiast w stosunku do rzeczownika עַד (*ēd*) ta sama *hendiadys*, wprowadzona asyndentycznie, jest apozycją, która sugeruje, że Judejczycy złożą świadectwo, nadając narodom Boże prawo. Staną się jego ambasadorami w świecie i będą je egzekwować z pozycji niemalże królewskiej.

Jeśli sposób złożenia świadectwa nie ulega wątpliwości, jego treść pozostaje zagadką. Czego bądź kogo mają być świadkami?

Z treści poprzedniego wersetu można wywnioskować, że byłiby świadkami wierności Boga⁴³, który dochował przysięgi złożonej Dawidowi przez usta Natana (w. 3c). Ich pozycja w świecie byłaby żywym dowodem na to, że Bóg nigdy

⁴³ Gramatycznie rzeczownik לְאֻמִּים (*l'e'ummîm*) w w. 4a może być rozumiany też jako *genetivus subiectivus relationis*. Wtedy syntagma עַד לְאֻמִּים (*ēd l'e'ummîm*) oznaczałaby „świadkowie narodów”. Ale takie wyjaśnienie kłóci się z teologią Deutero-Izajasza, dla którego narody są polem konfrontacji/misji dla Izraela, reprezentującego Jahwe, a nie inne ludy.

nie opuszcza swego sługi, lecz stale o nim pamięta i w stosownym momencie wywyższa go⁴⁴. Odpowiadałoby to mądrościowemu przesłaniu ST o Bogu, „który strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych”.

Ponadto szerszy kontekst księgi Deutero-Izajasza (Iz 43, 9–10.12; 44, 8–9) sugeruje, że w teologii świadectwa kryje się uroczysta afirmacja jahwistycznego mono-teizmu pośród bałwochwalczych narodów i proklamacja o jedyności Boga, Stwórcy i Zbawcy człowieka. Z tej perspektywy Iz 55, 4 zapowiadałby, że Judejczycy najpierw będą głosić narodom prawdę o Bogu Jedynym i skłaniać ich do nawrócenia, a potem wprowadzą na ziemi Jego święte prawo.

Brak określoności w rzeczowniku עַד (‘ēḏ) w Iz 55, 4 i trudność z dokładnym opisaniem jego znaczenia może być sygnałem, że cała syntagma עַד לְאוֹמִים (‘ēḏ lē’ūmmîm) jest redakcyjną interpolacją, która stanowi komentarz lub korektę lapidarnego zdania „ustanowię go przywódcą i prawodawcą dla narodów”⁴⁵.

2.6.3. Argumenty świadczące o redakcyjnym charakterze syntagmy עַד לְאוֹמִים (‘ēḏ lē’ūmmîm)

O redakcyjnym charakterze syntagmy עַד לְאוֹמִים (‘ēḏ lē’ūmmîm) w w. 4 świadczy powtórzenie rzeczownika לְאוֹמִים (lē’ūmmîm) w funkcji genetivu. Takie powtórzenie tworzy osobliwy szyk ciągu dopełniaczowego, w którym dwa rzeczowniki w *status constructus* rządzą tym samym rzeczownikiem לְאוֹמִים (lē’ūmmîm). W klasycznym szyku drugi genetivus powinien być zastąpiony przez sufiks zaimkowy dołączony do rzeczownika w *status absolutus* (jak np. w 1 Krl 8, 28). Paradygmat takiego szyku przedstawia się według schematu⁴⁶: st. cstr. + gen. + st. abs. + sufiks zaimkowy. A zatem, w poprawnej konstrukcji syntaktycznej Iz 55, 4 powinien wyglądać następująco:

הֵן עַד לְאוֹמִים נִגִּידִם וּמְצֹנֵם (ומצנֹם). (ewent⁴⁷)
 (tłum. „oto ustanawiam go świadkiem dla ludów jako ich przywódcę i ich prawodawcę”)
 lub
 הֵן עַד לְאוֹמִים נִתְּתִיוּ נִגִּיד מְצֹנֵם
 (tłum. „oto ustanawiam go świadkiem dla ludów jako ich naczelnego prawodawcę”).

⁴⁴ Trudno żeby byli świadkami wiecznego przymierza, skoro są jego stroną (w. 3b). Od świadka wymaga się przecież bezstronności.

⁴⁵ Problem redakcji Iz 55 potraktowany niebywale zdawkowo przez R.F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40–55*, (BZAW 141), Berlin: De Gruyter 1976, 173–174.

⁴⁶ „Most of the construct chains in Biblical Hebrew involve two items, construct or head (C), and genitive or absolute (G). If the head involves two or more nouns rather than one, all but the first come after the genitive, often linked to the head with a pronominal suffix” – B.K. Waltke, M. O’Connor, *An Introduction to Biblical...*, dz.cyt., 139.

⁴⁷ Wokalizacja מְצֹנֵם jest możliwa przez analogię z paradygmatem rzeczownika נִתְּתִיוּ – por. partici-pia Piel czasowników klasy ה”ה z sufiksami w: P. Joüon, *Grammaire de l’hébreu biblique*, Rzym: Pontificio Istituto Biblico 1923, 245. Jeśli chodzi o wokalizację participiów z sufiksami por. też. Iz 63, 11; Jr 9, 15, i inne. Samo participium מְצֹנֵם z sufiksami występuje w Biblii hebrajskiej 28x, i co ciekawe, praktycznie tylko w Księdze Powtórzonego Prawa: Wj 34, 11; Pwt 4, 40; 6, 2.6; 7, 11; 8, 1.11; 10, 13; 11, 8; 12, 14.28; 13, 18; 15, 5.11.15; 19, 7.9; 24, 18.22; 26, 16; 27, 10; 28, 1.13.15; 30, 2.8.11.16.

Szyk w. 4 w TM, nieprzystający do powyższego schematu, wskazywałby na działalność redaktora, który dodał do w. 4 syntagmę, pozostawiając nienaruszoną pierwotną konstrukcję zdania, wprowadził w jego strukturę fałszywą nutę. Warto zauważyć, że masoreci, wokalizując syntagmę נָגִיד וּמְצוּוֹה לְאוֹמִים (*nāgîd ûm'ešawwê l'e'ummîm*), też przestrzegają zasady, w myśl której genitivus nie może zależeć od dwóch rzeczowników w *status constructus*. Dlatego pierwszy rzeczownik נָגִיד (*nāgîd*) jest w *status absolutus*, a drugi מְצוּוֹה (*m'ešawwê*) w *status constructus*. Tym samym, zamiast ciągu dopełniaczowego stworzyli jego odpowiednik – *hendiadys*.

Innym argumentem, wskazującym na redakcyjny charakter syntagmy עַד לְאוֹמִים (*ēd l'e'ummîm*) w w. 4, jest ortografia. W w. 4a pojawia się *scriptio plena* לְאוֹמִים (*l'e'ummîm*), natomiast w w. 4b *scriptio defectiva* לְאוֹמִים (*l'e'ummîm*). Dlaczego masoreci pozostawili w jednej linijce dwie różne pisownie tego samego słowa? Z historii rozwoju pisowni hebrajskiej wiemy, że formy w *scriptio plena* są młodsze od tych pisanych w *scriptio defectiva*. I choć tradycja masorecka wyraźnie dążyła do ujednoczenia pisowni na podstawie starożytnej *Vorlage* bez *matres lectionis*, nie zdołała wyeliminować wszystkich form ze *scriptio plena*, pochodzących z okresu powygnaniowego⁴⁸. Podobny proces zauważamy w manuskryptach z Qumran, gdzie kopiści początkowo starają się iść za starszą ortografią opartą na *scriptio defectiva* (która później stanie się punktem odniesienia masoretów), ale w trakcie przepisywania spontanicznie ulegają młodszej ortografii qumrańskiej opartej na *scriptio plena*. Ta niekonsekwencja rzuca się w oczy w manuskrypcie Izajasza (1QIs^a), gdzie rozdziały 1–33 są pisane w *scriptio defectiva*, a od rozdziału 34 dominuje *scriptio plena*⁴⁹. Niewykluczone więc, że syntagma עַד לְאוֹמִים (*ēd l'e'ummîm*) ze *scriptio plena* w Iz 55, 4 wskazuje na późniejszą interpolację i zdradza sposób pisowni, który był bliski redaktorowi powygnaniowemu.

Argumentem mniejszego kalibru jest targum do Iz 55, 4, który, choć odzwierciedla strukturę zdania z TM, nic nie mówi o świadectwie i czyta po aramejsku הָא רַב לְעַמְמַיָּא מְנִיחָהּ מֶלֶךְ וְשָׁלִיט עַל כָּל מְלְכוּתָא (*hā rob l'e'amemayā manīṭēh malak w'ešalīt 'al kol malkwātā*) – „oto ustanawiam go przywódcą dla narodów, królem i zarządcą nad wszystkimi królestwami”. Być może autor targumu dostrzegł w syntagmie עַד לְאוֹמִים (*ēd l'e'ummîm*) sztuczny dodatek i go pominął bądź oparł swe tłumaczenie na manuskrypcie, w którym tej syntagmy po prostu nie było.

⁴⁸ „...vowel letters were only later introduced into the oldest texts, at first only for final long vowels, and later for medial long vowels. These letters added sporadically and inconsistently. The MT reflects all stages of this practice” – B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical...*, dz.cyt., 24, por. 17–19.22–25); „...the Hebrew Bible which tradition has delivered to us is in reality a palimpsest; underlying the visible text, the varied spelling customs of older ages have been recorded” – F.M. Cross, D.N. Freedman, *Early Hebrew Orthography*, New Haven: American Oriental Society 1952, 1.

⁴⁹ E.Y. Kutchler, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIs^a)*, Leiden 1974, 433–440.445.448–449.564–566. Por. trzy manuskrypty qumrańskie, które przekazują Iz 55, 4 (bibliograf. wyżej w przyp. 13):

1QIs^a (45, 23–24): הנה עד לאומים נתתיהו נגיד ומצוה לאומים:

1QIs^b (=1Q8 24:3): הן עד לאומים נתתיו נגיד ומצוה לאומים:]

4Q57 f44–47:14: לאומים נתתיהו [נגיד ומצוה לאומים]] הן עד:

2.7. Iz 55, 5 – REDAKCYJNY DODATEK MĄDROŚCIOWO-UNIWEERSALISTYCZNY I MESJAŃSKI

Partykuła הֵן (*hēn*) nie pełni tu funkcji deiktycznej („oto”), jak w w. 4, lecz w konstrukcji

הֵן + czasownik + *waw* + nieczasownik + *imperfectum*

przyjmuje znaczenie spójnika zdania rozłączonego warunkowego („jeśli”), lub czasowego („kiedy”)⁵⁰. Ponadto warunkowe znaczenie partykuły הֵן (*hēn*) jest arameizmem⁵¹, bo w języku hebrajskim normalnym spójnikiem warunkowym jest ׀ם (*im*).

Jeżeli w w. 3 podmiot wypowiadający się zwracał się do adresata w 2 os. pl. m., w w. 5 zwraca się do niego w 2 os. sing. m. („wy” → „ty”). To gwałtowne przejście, jak i arameizująca partykuła הֵן (*hēn*), świadczą o działalności redaktora, który w w. 5 ukazał nową misję Izraela-Dawida w kluczu mądrościowym, uniwersalistycznym i mesjańskim⁵².

2.7.1. Klucz mądrościowy

Klucz mądrościowy jest zawarty w idei nawoływania (אָרָר – *qārā*). W w. 3 sam Bóg nawoływał wygnańców do słuchania radosnego orędzia. Teraz w w. 5 ci sami wygnańcy przyjmują na siebie rolę Bożego herolda i w imieniu Boga nawołują ludy (אֲרָרָה – *tiqrā*) do szukania Jahwe i do nawrócenia („Szukajcie Jahwe, gdy pozwala się znaleźć, wzywajcie Go, dopóki jest blisko. Niech bezbożny porzuci swą drogę i człowiek nieprawy swe knowania...” – ww. 6–7). W ww. 5–7 zostaje więc rozwinięty motyw uosobionej Mądrości nawołującej na placach i w bramie miasta (Prz 8, 1–3nn: „Czyż Mądrość nie nawołuje [אֲרָרָה – *tiqrā*]? Nie wysiła głosu Roztropność?...”). Ten mądrościowy aspekt w oryginalnej perykopie (ww. 1–3.4b) był ledwie dostrzegalny i problematyczny (por. wyżej podpunkt 1.2.1). Natomiast w dodanym przez redaktora w. 5 jest widoczny z całą ostrością: głos Boga do Izraela okazuje się nie tyle głosem pocieszenia i „radosnej nowiny”, ile jest głosem powołania, który uwiarygodnia głos Izraela do narodów i nadaje mu autorytet Bożej Mądrości. Na wzór tradycji prorockiej (por. Jr 1, 5b.9–10), Izrael powołany z wysokości Boskiego majestatu (ww. 3–4)

⁵⁰ T.O. Lambdin, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*, Lublin: KUL 2012, 460.

⁵¹ L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski...*, t. 1, dz.cyt., 239.

⁵² Najstarsza tradycja Kościoła interpretuje w. 5 chrystologicznie. Pierwszym i jedynym ojcem Kościoła, który ten werset poddał takiej interpretacji był św. Cyryl z Aleksandrii (†444 r.). Według niego wezwanie pogan zapowiada wezwanie, jakie rozbrzmiewa w Ewangelii Chrystusa, zrodzonego z „Dawidowego nasienia”. Chrystus bowiem w nowym i wiecznym przymierzu wypełnił „święte i godne wiary słowa o Dawidzie” (τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά – w. 3c w wersji LXX). Te słowa – mówi Cyryl – są *święte*, bo dzięki mocy usprawiedliwiającej Chrystusa ci, którzy je przyjmują w wierze, stają się doskonali. Zostają przez Chrystusa wezwani z ciemności, uznając Go jako Boga; „biegną” do Niego, bo w Jego ludzkim uwielbionym ciele, widzą swą nadzieję i narzędzie zbawienia (por. św. Cyryl z Aleksandrii, *Komentarz do Izajasza*, V, 2 (55, 1–5), w: *Patrologia cursus completus. Series Graeca*, vol. 70, ed. J.-P. Migne, Paris: Garnier 1857–1886, kol. 1221–1225.

ma za zadanie być pośród ludów Mądrością, przemawiającą do ludzkiego rozsądku i sumienia.

2.7.2. Klucz uniwersalistyczny

Klucz uniwersalistyczny, ściśle związany z motywem mądrościowym, kryje się w paralelizmie „ludy, których nie znasz” – „ludy, które cię nie znają”. Ten paralelizm poetycko opisuje miejsce, skąd Izrael-Mądrość nawołuje. W tradycji sapiencjalnej uosobiona Mądrość zabiera głos wszędzie, tam gdzie są ludzie: na szczytach pagórków i wyżyn, na rozstaju dróg i przede wszystkim u bram miasta. Brama miasta była miejscem konwergencji dróg, które do albo z tegoż miasta prowadziły. Była obowiązkowym miejscem, przez które wszyscy musieli przejść, jeśli chcieli wejść do miasta lub się z niego wydostać. Brama miała też ważne znaczenie społeczne, bo była miejscem zawierania transakcji handlowych, miejscem sądów, wymiany ludzkich opinii i sporów. Stojąc w bramie miasta, Mądrość kieruje swe słowo do różnobarwnego tłumu przypadkowych ludzi, o których wie niewiele. Wydaje się, że tak naprawdę nie wie, do kogo mówi. Ale ona tam właśnie jest dla nich, choć nie do końca zdaje sobie sprawę, czy są zainteresowani jej mową i czy w ogóle jej potrzebują⁵³.

Na tle Bliskiego Wschodu, w szczególności Egiptu i Mezopotamii, gdzie mądrość była zarezerwowana dla ludzi z aparatu władzy i była domeną urzędników królewskich i kapłanów, uosobiona Mądrość biblijna nie była elitarna. Nie miała względu na osoby, na ich status społeczny, zawód, płeć, przynależność etniczną. Miała charakter egalitarny i uniwersalistyczny.

Tak oto Izrael w Iz 55, 5 staje się bramą ludzkości, w której mieszka Mądrość Jahwe i niestrudzenie nawołuje. Odpowiada to przekonaniu autorów okresu powygnaniowego: „[Bóg] zbadał wszystkie drogi mądrości i dał ją słudze swemu, Jakubowi, i Izraelowi, umiłowanemu synowi. Potem ukazała się ona na ziemi i zaczęła przebywać wśród ludzi” (Ba 3, 37–38; por. też Syr 24, 8; Mdr 9, 10).

2.7.3. Klucz mesjański

Klucz mesjański jest zawarty w ww. 6–7, które wraz z w. 5 stanowią redakcyjny dodatek, opisujący powołanie i mądrościową apoteozę Izraela.

Przymiotnik קָרֵב (*qārôḇ* – „bliski”) w w. 6 sugeruje, że Bóg, powołując Izraela, zbliżył się do człowieka. Wszedł niejako ze swej świętości, rozumianej jako oddzielenie, żeby się do człowieka zniżyć. Jest to typowy rys czasów mesjańskich – bliskość Boga z człowiekiem i gwałtowne wdarcie się świętości Boga w codzienność i życie ludzi, co nieprzypadkowo zauważa się w pierwszych słowach działalności publicznej Jezusa: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ „przybliżyło się królestwo Boże” (Mk 1, 15; por. też Ml 3, 5). Izrael zostaje powołany, aby być Mądrością mesjańską, która „w Jakubie rozbiła swój namiot i w Izraelu objęła dziedzictwo” (Syr 24, 8b). A zatem, jej zadaniem jest ogłosić narodom bliskość Boga i wezwać je do nawrócenia.

⁵³ M. Gilbert, *La sapienza del cielo*, Torino: San Paolo 2005, 40.

Obraz sądu w w. 7, kolejna cecha tekstów mesjańskich (por. Ml 3, 5; 1QS 9, 10–11), jest pośrednio obecny w uwarunkowaniu przebaczenia od pozytywnej odpowiedzi na wezwanie do nawrócenia. Jeśliby ta odpowiedź była negatywna, narody nie otrzymają przebaczenia. Radosny i optymistyczny ton teologii Deutero-Izajasza udzielił się redaktorowi tak, że przemilczał los bezbożników odrzucających głos Izraela. Mimo to z perspektywy wygnańców milczenie w tej kwestii skutecznie wpływało na ich wyobraźnię, uformowaną przez proroctwo przedwygnaniowe, głoszące nadciągający sąd i karę. Budząc w nich wewnętrzny niepokój o to, jak poważne mogą być konsekwencje takiego odrzucenia, skłaniało do trwania przy Bogu i zintensyfikowania wysiłków na rzecz nawrócenia narodów.

3. WNIOSKI Z ANALIZY EGZEGETYCZNEJ

Wnioski z analizy egzegetycznej rzutują na tłumaczenie, strukturę tekstu i jego przesłanie. Ponadto pozwalają na zrozumienie różnic, jakie istnieją między perykopą oryginalną i jej redakcyjnym dodatkiem.

3.1. TŁUMACZENIE Iz 55, 3–5

³*Nakłońcie swe ucho i tylko Mnie słuchajcie uważnie:*

Ocaliliście swe życie, bo chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze. Zaiste moja przeogromna miłość okazana niegdyś Dawidowi jest niewyczerpana.

⁴*Oto teraz ustanawiam go świadkiem dla narodów jako ich naczelnego prawodawcę.*

⁵*I kiedy będziesz nawoływał narody, których nie znasz, narody, które (też) cię nie znają, pospieszą do ciebie przez wzgląd na Świętego Izraela, który cię wywyższył.*

3.2. STRUKTURA W KONTEKŚCIE PERYKOPY Iz 55, 1–7 I JEJ RETORYCZNA WYMOWA

Struktura retoryczna omawianego fragmentu, która musi uwzględnić całą perykopę Iz 55, 1–7⁵⁴, przedstawia się następująco:

- A. WEZWANIE BOGA (do Izraela): ...Nakłońcie swe ucho i tylko Mnie uważnie słuchajcie (w. 1–3a)⁵⁵
 - B. MOTYWUJĄCA ZACHĘTA: Ocaliliście swe życie/ przeogromna jest miłość Boga do Dawida (w. 3bac)
 - C. CEL: zawarcie wiecznego przymierza z Izraelem (w. 3bβ)
 - D. POWOŁANIE: Izrael – Boży prawodawca narodów (w. 4b)
 - D'. POWOŁANIE: Izrael – Boży świadek i mesjańska Mądrość wśród narodów (ww. 4a.5)
- A'. WEZWANIE IZRAELA (do narodów): Szukajcie Jahwe... wzywajcie Go... (w. 6aa.6ba.)⁵⁶
 - B'. MOTYWUJĄCA ZACHĘTA: Jahwe pozwala się znaleźć i jest blisko (w. 6aβ.6bβ)
 - C'. CEL: nawrócenie i przebaczenie dla narodów (w. 7)

Dwa bloki (A–C) i (A'–C') stoją naprzeciw siebie w pozycji inkluzyjnej i centralnie wyogniskowują powołanie Izraela w stosunku do narodów (D–D'). To powołanie jest ukazane w dwóch aspektach: legislacyjnym i mądrościowym.

Ponadto, oba bloki mają odpowiednio dwie pary protagonistów: Bóg – Izrael (A–C) i Izrael – narody (A'–C'), co dodatkowo wzmacnia ich pozycję inkluzyjną, ale jednocześnie tworzy retoryczne napięcie. Na skrzyżowaniu obu bloków rodzi się bowiem pytanie, w jakiej relacji do siebie stoją związek Boga z Izraelem i związek Izraela z narodami? Co łączy te dwa związki? Centralna pozycja, w której znajduje się Izrael (D–D'), zdaje się podpowiadać, że pełni on rolę pośrednika między Bogiem i narodami. Jego powołanie w kontekście wiecznego przymierza jest w całości ukierunkowane na urzeczywistnienie głównego celu, jakim jest przebaczenie narodom (w. 7).

Dynamika retoryczna perykopy ukazuje również pewną ciekawą zmianę w teologicznej koncepcji przymierza. O ile przymierze było bilateralną relacją Boga z Izraelem i istotą Bożego wybraństwa na tle innych narodów, o tyle tutaj owa wyjątkowa relacja – owszem – zachowuje swoją ważność, ale przestaje być celem samym w sobie. Celem staje się pozytywna odpowiedź, jakiej Izrael udzieli Bogu, żeby otworzyć narodom drogę do przebaczenia i w dalszej perspektywie – choć nie zostaje to powiedziane *explicite* – włączyć je w dynamikę wiecznego przymierza. Jeśli Izrael wiernie wypełni swe powołanie, pomoże w realizacji Bożego planu zbawienia.

⁵⁴ Od wersetu 8 ponownie na scenę wchodzi Bóg ze swoją mową. W w. 8–11 kontynuują mowę Boga, przerwana w w. 4.

⁵⁵ Inaczej: K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, Minneapolis: Hermeneia 1999, 468, który widzi w ww. 1–3a wezwanie ze strony Syjonu/Jerozolimy.

⁵⁶ J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66*, (WBC 25), Waco: Word Books, 1987, 818, widzi tu mowę skierowaną do perskiego króla Dariusza i przesuwa datację całego fragmentu na V w. przed Chr.

Motywująca zachęta w obu blokach (B-B') pełni rolę przynaglenia, w przypadku Izraela do wejścia w dynamikę nowego przymierza, w przypadku narodów do nawrócenia.

Warto też zauważyć, że jeżeli ww. 4a.5–7 są redakcyjnym dodatkiem, zostają włączone klinem w oryginalną perykopę Iz 55, 1–3.4b.8–11 (cezura redakcyjna przechodziłaby między D i D'). I rzeczywiście mowa Boga, przerwana w w. 4 znajduje swą kontynuację w ww. 8–11 (por. 1 os. sing.). Z tej perspektywy w ww. 8–11 Bóg ukazałby powód, dla którego w kontekście wiecznego przymierza powołał Dawida-Izraela do zupełnie nowej misji na rzecz narodów.

3.3. PRZESŁANIE Iz 55, 3–5 JAKO ODPOWIEDŹ NA WEWNĘTRZNE ROZTERKI WYGNAŃCÓW

Bóg niczym uosobiona Mądrość stoi przy bramie miasta i wzywa zafrasowanych codziennością bytu wygnańców, aby oderwali się od spraw przyziemnych i spojrzeli na sytuację z perspektywy Boga, z wysokości Jego Boskiej transcendencji. Chce im przekazać dobrą nowinę – „ewangelię” o ocaleniu z opresji i o ich namaszczeniu na świadków i prawodawców narodów. Ich życie nie było więc życiem przypadkowym. Ich trwanie na obczyźnie nie było mimowolnym pójściem na kompromis z otaczającą rzeczywistością. Było darem Boga, znakiem Jego nieprzerwanej miłości i podstawą do nawiązania nowej relacji, która będzie trwała wiecznie⁵⁷.

3.3.1. Wewnętrzne rozterki wygnańców

To optymistyczne przesłanie wychodzi naprzeciw frustracji, która zagościła w sercach wygnańców i odcisnęła swe piętno w ich psychice (a) i w religijnym nastawieniu do Jahwe (b).

(a) Z jednej strony, tęsknota za Jerozolimą zaczęła słabnąć do tego stopnia, że musieli sztucznie ją podtrzymywać przekleństwami skierowanymi przeciw sobie (Ps 137, 1–6: „...Jeruzalem, jeśli zapomnę o tobie, niech uschnie moja prawica! Niech język mi przyschnie do podniebienia...”). Z drugiej strony, świadomość niemocy wobec zaistniałej sytuacji politycznej budziła w nich pragnienie zemsty i rewanżu nie tylko na Babilończykach, ale również na Edomie, bratnim narodzie, który wzbogacił się na ich krzywdzie i bezdusznie wykorzystał moment, gdy – idąc na wygnanie – musieli zostawić swoje domostwa (Ps 137, 7–9: „Przypomnij, Panie, synom Edomu dzień Jeruzalem, kiedy oni mówili: Burzcie, burzcie – aż do samych fundamentów! Córo Babilonu, niszczycielko, szczęśliwy, kto ci odpłaci za zło, jakie nam wyrządziła!...”). Tę frustrację pogłębiały roszczenia ziomków, którzy pozostali w ojczyźnie i zaczęli podważać ich prawo własności do zostawionych w Judzie majątków (Ez 11, 15; 33, 24). Sami wygnańcy, wywodzący swe pochodzenie ze starej arystokracji judzkiej, nadal czuli paraliżujący ciężar odpowiedzialności za katastrofę

⁵⁷ G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1, Brescia: Paideia 1974, 281–284; J. Blenkinsopp, *A Jewish Sect of the Persian Period*, CBQ 52 (1990) 39–49; H. Tadmor, *The Exile and the Restoration, A History of the Jewish People*, ed. H. Ben-Sasson, Cambridge: Harvard University Press 1976, 168.

narodową z 587 r. (Ez 33, 10). Z kolei potomkowie przeciwników politycznych ich ojców i dziadów nie dawali im o tym zapomnieć i nadal wystawiali rachunek krzywd i niesprawiedliwości (Ez 18, 2.19). Ta frustracja musiała szybko narastać, skoro już Ezechiel i jego uczniowie rozwinęli szeroko zakrojoną „akcję duszpasterską”, żeby ocalić w wygnańcach poczucie własnej godności, przepowiadając restytucję utraconych praw własności i przywilejów pierwszeństwa (Ez 11, 16–21). Również problem odpowiedzialności zbiorowej za grzechy ojców odbił się szerokim echem w przepowiadaniu Ezechiela (Ez 18).

(b) Z upływem czasu, im bardziej płonne stawały się nadzieje na rychły powrót do ojczyzny, tym bardziej dawały znać o sobie rozterki natury religijnej. W odczuciu wygnańców Jahwe przez okres jednego pokolenia przestał interesować się ich losem. Nie uznawał ich prawa do życia (Iz 40, 27) i ich opuścił (Iz 50, 1). Kiedy więc Judejczycy widzieli babilońskie bóstwa niesione triumfalnie w okazałych procesjach (Iz 46, 1–2), kiedy patrzyli na ich wizerunki pośród wiwatującego tłumu, zdawało się, że Jahwe brakuje woli i siły do ukazania swej władzy nad światem i do wybawienia swego narodu z niewoli (Iz 50, 2). Wydawało się, że jest Bogiem słabym. I choć w życiu prywatnym wygnańcy nadal czuli Jego obecność, to w życiu politycznym Jahwe wydawał się wycofany do tego stopnia, że niczego dobrego nie mogli się już po Nim spodziewać⁵⁸. Wielu spośród wygnańców musiało dojść do przekonania, że należy porzucić dawne nadzieje i zająć się sobą: rodzinnym szczęściem, pomnażaniem majątku i robieniem kariery w strukturze społecznej, administracyjnej i wojskowej państwa babilońskiego. A takie możliwości stały przecież otworem.

W tak nakreślonej pokrótce sytuacji przesłanie Deutero-Izajasza, w tym interesująca nas perykopa Iz 55, 3–5, musiały być odebrane jako pozytywny przełom, elektryzujący wstrząs w psychice wygnańców⁵⁹.

3.3.2. Dawidowa monarchia w Iz 55, 3–5 jako przeciwwaga mesjańskiej roli Cyrusa

Jedyna wzmianka o Dawidzie, jaka pojawia się w księdze Deutero-Izajasza (Iz 40–55), jest nawiązaniem do teologii monarchii przedwygnaniowej i stanowi pożądaną korektę i cenną przeciw wagę zbyt śmiałej wizji teologicznej, która na fali wzmożonego entuzjazmu i rozbudzonych nadziei wokół osoby Cyrusa, prowadziła do paradoksalnych i szokujących wniosków: Cyrus, poganin, nieznaną Jahwe, zostaje ogłoszony mesjaszem (Iz 44, 28; 45, 1.4–5.13; 48, 15; por. też 41, 2.25; 46, 11). I choć początkowo ta teologiczna interpretacja historycznych wydarzeń z lat 550–539 była zrozumiała i skuteczna, żeby wyrwać wygnańców z uśpienia, bardzo szybko spotkała się z wrogością nie tylko nich samych, ale również napotkała opór w samym środowisku prorockim, z którego wyszła. Czyż Jahwe mógł powołać z dalekiej Persji obcego władcę, króla, który Go nie znał (Iz 45, 5), aby zainaugurował mesjańską erę powszechnego zbawienia? Takie przesłanie

⁵⁸ O rozczarowaniu i lamentacjach tamtego okresu w kontekście 2 Sm 7, 8–16; 1 Krl 8, 23–26; 2 Sm 23, 5; Ps 89 por. C. Westermann, *Isaia 40–66...*, dz.cyt., 341.

⁵⁹ Szersza panorama tamtego okresu por. M. Liverani, *Oltre la Bibbia...*, dz.cyt., 223–234.

brzmiało niewiarygodnie. Było paradoksalne. I, co więcej, nie znajdowało potwierdzenia w oficjalnej tradycji teologicznej. Owszem, cudzoziemcy mogli być w ręku Boga narzędziem kary (Iz 10, 5–12; Jr 27, 6), ale namaszczenie na mesjasza obcego króla wykraczało poza religijną wyobraźnię Żydów, bo nie znajdowało potwierdzenia we wcześniejszej tradycji. A przecież zgodnie z nią tylko potomek Dawida mógł pełnić tę funkcję.

Wydaje się, że przesłanie Deutero-Izajasza przynajmniej w pierwszym okresie działalności tej grupy prorockiej musiało jawić się jako teologicznie niepoprawne, gorszące, a nawet bluźniercze. Z łatwością możemy sobie wyobrazić negatywną i ostrą reakcję ze strony kręgów żydowskich tradycjonalistów i nacjonalistów, z których wywodzili się też prorocy stojący za Deutero-Izajaszem. W obliczu takiej reakcji musieli na nowo przemyśleć przesłanki swego proroctwa i dostosować je do przedwygnaniowej teologii jahwistycznej, żeby mogła się bronić i była wiarygodna w uszach odbiorców.

Cyrusowe mesjaństwo zostało więc włączone w ramy szerszej teologii apologetycznej, która doprowadziła wiarę we wszechmoc Boga do ekstremalnych wniosków (Bóg stwarza nie tylko światło, ale i ciemność; Bóg nie tylko daje zbawienie, ale i zsyła nieszczęście – Iz 45, 7 wbrew Rdz 1, 2) i ukazała, że choć Jahwe konsekwentnie realizuje to, co zapowiedział, to jednak zbawienie, jakiego dokonuje, niesie z sobą potężny ładunek nowości i zaskoczenia (Iz 42, 9; 43, 18–19; 48, 6b–8). Innym ważnym elementem tej apologii jest afirmacja absolutnego monoteizmu. Ta kwestia często jest poruszana podczas fikcyjnych procesów, które Bóg odbywa z narodami lub z ich bóstwami w swej niebiańskiej siedzibie (Iz 41, 1–5.21–29; 43, 8–13; 44, 6–8; 45, 20–25). W tym apologetycznym kontekście należy też umiejscowić odniesienie do monarchii Dawidowej⁶⁰ i do roli, jaką Deutero-Izajasz w Iz 55, 3–5 wyznaczył Izraelowi względem narodów.

3.3.3. Mesjaństwo Dawida w Iz 55, 3–5 na tle wcześniejszej tradycji biblijnej

Na tle wcześniejszej tradycji biblijnej mesjaństwo Dawida w Iz 55, 3–5 zostaje zobrazowane za pomocą starych pojęć, którym nadaje się nowe znaczenie. Wpisuje się to w naszkicowany powyżej trend apologetyczny Deutero-Izajasza, który pogłębiając fenomenologię Bożego działania w świecie, nieprzystającego do dawnych teologicznych kategorii i religijnych przekonań żydowskich wygnańców, bronił wiarygodności swego przesłania. Samo imię Dawida, rzeczowniki נָגִיד וְשָׂרָה (nāgîd ūm⁶šawwê – „główny prawodawca”), opisujące jego status pośród narodów, odniesienie do treści „wiecznego przymierza”, wyrażonej w zintensyfikowanej liczbie mnogiej חֲסָדִים (ḥasdê – „łaski”) są reminiscencjami proroctwa Natana, rozpoznawalnymi dla każdego Żyda. Jednak w treści i strukturze perykopy (Iz 55, 1–7), do której należą omawiane wersety, jak i w szerszym kontekście Księgi Deutero-Izajasza (Iz 40–55), rozbrzmiewa zupełnie nowe orędzie o zbawieniu wraz z kiełkującą samoświadomością Izraela co do swej roli w świecie.

⁶⁰ Na temat teologii monarchii Dawidowej w historii biblijnej por. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*..., vol. 1, dz.cyt., 352–363.

Jeżeli rzeczowniki נָגִיד וְרֹאשׁוֹ (nāgîd ūm^ešawwê – „przywódcą i rozkazodawcą”) we wcześniejszej tradycji biblijnej były traktowane oddzielnie i miały wydźwięk polityczny⁶¹, podkreślając szeroki zakres władzy Dawida nad Izraelem (2 Sm 7, 8), teraz tworzą *hendiadys* w wyjaśniającej apozycji do rzeczownika עֵד (‘ēd – „świadek”). Nie wyrażają więc istoty mesjaństwa (tą istotą jest świadectwo i nawoływanie narodów), lecz razem obrazują sposób jego konkretyzacji w nadaniu narodom prawa. Dawid jako Boży świadek tylko wtedy wypełni swą mesjańską rolę, jeśli zajmie poczesne miejsce głównego prawodawcy narodów i będzie je wzywał do nawrócenia. Ten rodzaj przywództwa nie otwiera Dawidowi drogi do jakiegokolwiek politycznej czy królewskiej władzy nad narodami (Deutero-Izajasz skrupulatnie unika słowa מֶלֶךְ „król”, być może również dlatego żeby nie tworzyć napięć z królewską władzą Persów), lecz nadaje mu status autorytetu moralnego i religijnego. Jeśli władza polityczna ucieka się do wywierania przymusu, również za pomocą środków militarnych, moralna i duchowa władza Dawida ma charakter ireniczny. Apeluje do sumienia i nawołuje do nawrócenia, przekonując jedynie siłą swego świadectwa i wiarygodności. Dlatego odpowiedź ze strony słuchaczy pozostaje kwestią ich wolnej woli i wewnętrznego przekonania.

Na tej podstawie rzeczownik מְשַׁאֲוֵה (m^ešawwê) w Iz 55, 3–5 ma swój pierwowzór w funkcji Mojżesza, Pierwszego מֹשֶׁה *par excellence*⁶². Dlatego nie oznacza „rozkazodawcy” w sensie polityczno-militarnym⁶³, lecz w zgodzie z teologią Deutero-Izajasza oznacza „prawodawcę”, czyli tego, który da narodom prawo („On przyniesie narodom prawo” – Iz 42, 1) i rozszerzy normatywną przestrzeń przymierza synajskiego na całą ludzkość.

Obok Mojżesza, głównego prawodawcy Izraela (w. 4), innym punktem odniesienia mesjańskiej roli Dawida jest uosobiona Mądrość (ww. 5–7). W uporczywym nawoływaniu (אָרָא – qārā: por. w. 5) daje słyszeć głos Jahwe, Boga miłosiernego, gotowego przebaczyć wszystkim narodom ziemi ich grzech bałwochwalstwa⁶⁴. W kontekście perykopy Iz 55, 1–7, jak i w odniesieniu do tego, co powiedzieliśmy o znaczeniu rzeczownika מְשַׁאֲוֵה (m^ešawwê – „prawodawca”), treścią nawoływania jest Tora, Boże prawo. Skoro głównym celem Dawidowego mesjaństwa jest nadać narodom prawo, istotą nawrócenia narodów (również Cyrusa) musi być jego przyjęcie. Tylko wtedy Bóg udzieli im swego przebaczenia („...niech bezbożny nawróci się do Pana, a Ten się nad nim zmiłuje...”, w. 7).

⁶¹ Niektórzy sugerują, że נָגִיד (nāgîd) może być imiesłowem pasywnym od czasownika נָגַד i jako *passivum divinum* oznacza „wskazany przez Jahwe”, „wyznaczony przez Jahwe” – A. Alt, *The Formation of Israelite State in Palestine*, w: *Essays on the Old Testament History and Religion*, Garden City: Doubleday 1967, 195, przyp. 5. Inni, z kolei, widzą tu formę czasownikową Hifil czasownika נָגַד, która oznaczałaby „proklamację”, „głoszenie”, „bycie piewą” i łączyłoby funkcję Dawida jako נָגִיד (nāgîd) z jego Psalmami, gdzie opiewał dobroć Boga i Jego łaskę – por. K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, Minneapolis: Hermeneia 1999, 472, przyp. 49.

⁶² Takie rozumienie czasownika מְשַׁאֲוֵה występuje też w Psalmach – por. np. H.-J. Kraus, *Psalms* 1–59, Minneapolis: Hermeneia 1989, 267–276.

⁶³ Tak sugeruje większość nowożytnych tłumaczeń Biblii.

⁶⁴ C. Westermann, *Isaia 40–66...*, dz.cyt., 343, odnosi motyw „nawoływania” do Ps 18, 44.

Warto zauważyć, że w takim przedstawieniu Dawida dokonuje się demitologizacja biblijnego pojęcia mądrości. Dawid jest jednocześnie i mesjaszem i ucieleśnieniem Tory. Jest mesjańską Mądrością, która nabiera rysów żywej Tory pośród narodów. Demitologizacja biblijnej mądrości jest stałą cechą najmłodszych pism ST i niewykluczone, że początek tego procesu wyznaczył właśnie Deutero-Izajasz (por. Ba 4,1: „Tą mądrością jest księga przykazań Boga i Prawo trwające na wieki...”; Syr 24,23: „Tym wszystkim [=mądrością] jest księga przymierza Boga Najwyższego, Prawo, które dał nam Mojżesz...”).

Ponadto Dawid, jako mesjańska Mądrość, wyraża całą wspólnotę judejskich wygnańców, do której zostaje skierowane wezwanie i słowa zachęty⁶⁵. Ta judejska wspólnota nie waha nazwać się Izraelem, dziedzicem Dawidowych obietnic (w. 5d – קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל „Święty Izraela”). W postaci Dawida Deutero-Izajasz widzi więc punkt konwergencji między przedwygnaniową tradycją teologiczną i nową, religijno-narodową i wspólnotową samoświadomością Izraela, która pozwala na odnalezienie się w zmienionej sytuacji i przygotowuje grunt pod trudne współżycie z narodami.

Dawid-Izrael, jako mesjańska Mądrość pośród narodów świata, nawołuje do przyjęcia Bożego prawa i w ten sposób daje o Bogu świadectwo. Czego to świadectwo konkretnie dotyczy? Kontekst bliższy i dalszy sugeruje, że dotyczy ono monoteizmu (a) i przebaczenia (b).

(a) W kontekście Księgi Deutero-Izajasza można powiedzieć, że to świadectwo dotyczy absolutnego monoteizmu (Iz 43, 9–10.12; 44, 8–9) – Jahwe jest Jedy-nym Bogiem, jedynym Stwórcą i Zbawcą człowieka. Współgrałoby to z pojęciem Tory, która zasadza się na pierwszym przykazaniu Dekalogu: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną” (Wj 20, 3.23; Pwt 5, 7; 6, 14; 8, 19). Przyjmując Torę, ludy odrzucają bałwochwalstwo i wyznają wiarę w Jahwe, którego pierwszym świadkiem jest Dawid. Taka interpretacja jest jak najbardziej możliwa⁶⁶.

(b) Jednak patrząc na strukturę retoryczną perykopy Iz 55, 1–7 (podpunkt 3.2.), wydaje się, że skoro ostatecznym celem mesjańskiej misji Dawida jest nawrócenie ludów i doświadczenie Bożej miłości i przebaczenia, to również jego świadectwo, żeby było wiarygodne, powinno polegać na doświadczeniu miłości Boga i dążyć do tego samego celu. Intencjonalność Dawidowego świadectwa powinna pokrywać się z intencjonalnością jego mesjanizmu. Dawid jest Tym, który „ocalił swe życie” i dostał nową szansę od Boga (Iz 55, 3bc). Ale jest również Tym, który „odebrał z ręki Pana karę w dwójnasób i jego grzech został odpuszczony (רָצַח – Iz 40, 2)”. W doświadczeniu miłosierdzia Boga staje się świadkiem Jego zmiłowania i przebaczenia. I nie powinien tego przebaczenia odmawiać nikomu, nawet Cyrusowi, jeśli ten się do Boga nawróci.

Konkludując, należy stwierdzić, że świadectwo Dawida jest jednocześnie świadectwem wiary monoteistycznej, wyrażającym się w przyjęciu i przestrzeganiu Tory

⁶⁵ O tym świadczy użycie 2 os. pl. m w w. 3.

⁶⁶ Tak uważa K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, Minneapolis: Hermeneia 1999, 471. Z kolei, F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, vol. 2, Edinburgh: T.T. Clark 1873, 355–357 łączy świadectwo Dawida z Psalmami, które w tradycji biblijnej były mu przypisywane.

oraz świadectwem o sile Bożego miłosierdzia. Innymi słowy, jest to mesjańskie świadectwo o Bogu Jedynym i Miłosiernym.

3.4. REDAKCYJNY DODATEK I JEGO INTERPRETACJA

Analiza egzegetyczna⁶⁷ wskazuje na działalność redaktora, który do oryginalnych wersetów (Iz 55, 3.4b) dołączył aktualizujące rozszerzenie (Iz 55, 4a.5)⁶⁸. Poniższa tabela pogładowo konfrontuje obie części:

Wersety oryginalne – Iz 55,3.4b	Wersety dodane przez redaktora – Iz 55,4a.5
<p>³<i>Nakłońcie swe ucho i tylko Mnie słuchajcie uważnie: Ocaliliście swe życie, bo chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze. Zaiste moja przeogromna miłość okazana niegdyś Dawidowi jest niewyczerpana.</i></p> <p>^{4b}<i>Oto teraz ustanawiam go naczelnym prawodawcą dla narodów (przywódcą i rozkazodawcą dla narodów?).</i></p>	<p>^{4a}<i>Oto teraz ustanawiam (cię) świadkiem dla narodów.</i></p> <p>⁵<i>I kiedy będziesz nawoływał narody, których nie znasz, narody, które (też) cię nie znają, pospieszą do ciebie przez wzgląd na Świętego Izraela, który cię wywyższył.</i></p>

Wytłuszczenie wskazuje na główny problem redaktora

Uwaga redaktora skupia się na *hendiadys* נָגִיד וְיִמְצִוֶה (*nāgīd ūmēšawwē* – w. 4b), która w tradycyjnej teologii królewskiej oznaczała „przywódcę i rozkazodawcę” i miała wydźwięk nacjonalistyczny. Jednak redaktor, dodając ww. 4b.5, zinterpretował ją w kluczu świadectwa i uosobionej Mądrości, która nawołuje narody do nawrócenia i przyjęcia Bożego prawa. Wprowadzona korekta sprawia, że *hendiadys* traci swoją wiodącą pozycję w strukturze syntaktycznej wersetu i przyjmuje funkcję apozycji wyjaśniającej w stosunku do dodanej syntagmy עֵד לְאֻמִּים (*‘ēd le’ummim* – „świadek dla narodów”). Tym samym akcent przesuwają się na dawanie świadectwa (w. 4) i mądrościowe pouczanie narodów (w. 5). A zatem, w intencji redaktora należało unikać takiej interpretacji nowego przymierza i mesjańskiej misji Dawida, która uderzałaby w tony polityczno-nacjonalistyczne i militarne. Redaktor chce niejako powiedzieć, że postrzeganie się jako przywódcy pretendującego do tronu i do militarnej dominacji mogłoby w niedalekiej przyszłości doprowadzić do konfliktu z Persami. Z kolei, niepotrzebne rozbudzanie nastrojów nacjonalistycznych mogło prowadzić do rewanżyzmu i chęci odegrania się za poniesione krzywdy i materialne straty, co bez wątpienia zaogniłoby niełatwą relację z krajami sąsiednimi, a nawet mogło rozbudzić konflikty na tle etnicznym z cudzoziemcami mieszkającymi w granicach Judy. W ten sposób redaktor dawał wyraz teologicznemu pacyfizmowi, który w zniszczonym kra-

⁶⁷ Por. wyżej podpunkty 2.6.2., 2.6.3., 2.7.

⁶⁸ Problem redakcji Iz 55 potraktowany niebywale zdawkowo przez Melugin R.F., *The Formation of Isaiah 40–55*, BZAW, 141, Berlin: De Gruyter 1976, 173–174.

ju był jedyną możliwą drogą, prowadzącą do szybkiej odbudowy zrębów państwowości i systemu religijnego, bez uszczerbku na narodowej dumie i tradycji. Podkreślając ich doświadczenie miłosierdzia, które było najstarszą warstwą przepowiadania Deutero-Izajasza (Iz 44, 22), redaktor stawiał Judejczyków w roli świadka Bożego przebaczenia. Czyż jako posłańcy zmiłowania mogli w swych sercach nadal żywić urazę, bądź pragnienie zemsty?

Warto też zwrócić uwagę na to, że dodatek redakcyjny przesuwają ciężar teologii Deutero-Izajasza z pozycji judeocentrycznej (pozycja prominentna: Dawid, sprzymierzeniec Boga, wódz i rozkazodawca narodów) na pozycje etnocentryczne (pozycja służebna: Dawid prawodawca nawołujący narody do nawrócenia i przyjęcia Bożego prawa).

Kim był redaktor? Mógł przynależeć do nurtu prorockiego Deutero-Izajasza i dodał swe mądrościowe rozszerzenie jeszcze przed końcem wygnania. Wskazuje na to dbałość o symetrię w retorycznej strukturze perykopy Iz 55, 1–7 (por. podpunkt 3.2.), jak i teologiczna wrażliwość w wykorzystaniu konkretnych obrazów i pojęć, cechy charakterystyczne tej szkoły prorockiej. Jeśli jednak dodał swoją korektę po wygnaniu, mógł być przedstawicielem świeckiej arystokracji, przywiązanej do etyki ksiąg mądrościowych ST, otwartej na świat, cudzoziemców i inne kultury (por. Księga Hioba, Księga Jonasza). Jednak utożsamienie Mądrości mesjańskiej z Torą było najprawdopodobniej ukłonem w kierunku deuteronomistów, którzy dbali z jednej strony o pokojowe współżycie z perską władzą i cudzoziemcami, z drugiej o zbudowanie jak najszerzego kompromisu społecznego wokół kodeksu praw, które za aprobatą Persów miały znaleźć się w Pentateuchu. Ważnym czynnikiem w zdefiniowaniu pochodzenia redakcyjnego dodatku jest więc idea pacyfizmu i połączenie wątku mądrościowego z legislacyjnym, która zbliża to przesłanie do świeckich kręgów z powygnaniowej elity rządzącej, identyfikującej się bardziej z nurtem deuteronomistycznym⁶⁹.

4. TEOLOGIA DAWIDOWEGO ŚWIADECTWA W Iz 55, 3–5

Nie jest łatwo opisać teologię świadectwa na podstawie tak krótkiego fragmentu. Można jedynie zarysować jej podstawowe cechy charakterystyczne. A są one związane z przebaczeniem, przymierzem i mesjańską Mądrością.

4.1. ŹRÓDŁO DAWIDOWEGO ŚWIADECTWA

Dawidowe świadectwo zasadza się na doświadczeniu niezmierzonej miłości Jahwe (Iz 55, 3c), który przebacza (Iz 40, 2), wybawia z opresji (Iz 55, 6a) i dochowuje wierności dawnym obietnicom. Choć w przeszłości miłość Boga została zraniona niewiernością Izraela, to jednak na horyzoncie wydarzeń rozgrywających się na scenie międzynarodowej prorok dostrzega rysującą się perspektywę nowego początku, którą odczytuje jednoznacznie jako znak Bożego przebacze-

⁶⁹ W. Brueggemann, *Is 55 and Deuteronomic Theology*, ZAW 80 (1968), 191–203.

nia i propozycję nowego przymierza. To przymierze, wyznaczając nową przestrzeń wspólnoty życia dla Boga i Izraela w zmienionej sytuacji historycznej, jest kontynuacją długiej historii, mającej swój początek w powołaniu Abrahama (Iz 41, 8: „Ty, zaś, Izraelu, mój sługo, Jakubie, którego wybrałem sobie, potomstwo Abrahama, mego przyjaciela! Ty, którego pochwyliłem na krańcach ziemi, powołałem cię z jej najdalszych stron i rzekłem ci: «Sługą moim jesteś, wybrałem cię...»”; 51, 2: „Wejrzyjcie na Abrahama, waszego ojca... bo powołałem jego jednego...”). Kamieniem milowym tej historii jest prorocтво Natana, w którym Jahwe oficjalnie zaakceptował monarchię izraelską i obiecał królowi Dawidowi nieprzerwane panowanie jego dynastii (2 Sm 7).

W Iz 55, 3–5 Jahwe, ukazując siłę swego miłosierdzia (חֶסֶד – *hesed*: w. 3c), pragnie, żeby wygnańcy odczytali swe życie na obczyźnie i otwierającą się przed nimi świetlną przyszłość, w świetle Bożej wierności i dawnych obietnic, których są depozytariuszami i naocznymi świadkami ich wypełnienia.

4.2. DAWIDOWE ŚWIADECTWO JAKO ODPOWIEDŹ NA DAR NOWEGO PRZYMIERZA

Ustanowienie Izraela świadkiem dokonuje się w kontekście wiecznego przymierza (w. 3bβ.4a), które wyznacza nową kartę w historii zbawienia. Nie chodzi więc o świadectwo akcydentalne czy mimowolne. Jest ono przez Boga zamierzone. Bóg chce, żeby jego sługa Izrael doświadczył tego samego klimatu bezpieczeństwa i zaufania, jaki charakteryzował okres patriarchów, a w szczególności chwalebny okres panowania Dawida. Innymi słowy, żeby doświadczył tej odwiecznej miłości, którą Jahwe zawsze otaczał swój naród. W ustanowieniu świadkiem widzimy więc zaproszenie skierowane do Izraela, żeby namacalnie niejako dotknął i zasmakował⁷⁰ nowej jakości życia przeżywanego w bezpośredniej bliskości Boga, na jaką przymierze pozwalało. To całkowicie niezasłużone i nieoczekiwane zaproszenie jest darem, który wymaga ze strony Izraela jasnej i natychmiastowej odpowiedzi.

Odpowiedź polega na złożeniu świadectwa o miłości Boga, który przebacza i pozostaje wierny swemu słowu, pomimo ludzkiego grzechu i słabości. Dawidowe świadectwo wpisuje się więc w wewnętrzną dynamikę przymierza synajskiego. Jeżeli w klasycznym ujęciu przymierze synajskie było przestrzenią, w której Bóg okazywał człowiekowi swą חֶסֶד (*hesed* „łaska”, „miłość”), to człowiek w odpowiedzi na Boży dar musiał ukazać tę samą חֶסֶד (*hesed*) – jak w zwierciadle – w swym etycznym postępowaniu (por. np. Kpł 19, 2)⁷¹. Ta ogólna norma (= postu-

⁷⁰ Nieprzypadkowo Iz 55, 1–2 nawiązuje do wybornej uczty. Por. biesiadny kontekst zawarcia przymierza w Wj 24, 11b. J.F. Craghan, *Księga Wjścia, Międzynarodowy komentarz do Piśmie Świętego*, red. W.R. Farmer, Warszawa: Verbinum 2001, 348–349; W. Kopeć, *Starotestamentalne przymierze zapowiedzią i znakiem*, w: *Eucharystia sakramentem braterstwa* (Rozprawy Naukowe 41). Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2002, 25–26; A. Jankowski, *Biblijne pojęcie przymierza*, w: *Biblijna teologia przymierza*, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec 1997, 42.

⁷¹ Podobna dynamika jest w nowym przymierzu zawartym we krwi Chrystusa: dar Boga חֶסֶד/ἀγάπη/χάρις staje się zadaniem חֶסֶד/ἀγάπη/χάρις („miłujcie się nawzajem tak jak Ja was umiłowalem” – J 15, 10.12), które konkretyzuje się w nowym przykazaniu („przykazanie nowe daję wam” – J 13, 34).

lat naśladowania Bożej *hesed*) została skonkretyzowana w prawie Mojżeszowym, przede wszystkim w Dekalogu, który pomagał odwzajemnić Bożą *hesed* w życiu etycznym. Innymi słowy, przymierze synajskie było moralnością życia, w którym odbijała się moralna świętość Boga⁷².

To porównanie sugeruje, że tak jak przez posłuszeństwo Dekalogowi człowiek odwzajemniał Bożą *hesed*, tak tutaj w odnowionym przymierzu w Iz 55, 3–5 dokonywało się to przez złożenie świadectwa o Bożym przebaczeniu. Czy oznacza to jednak, że przymierze w Iz 55, 3–5 jest jakościowo innym przymierzem? Otóż nie. Nic nie wskazuje na to, żeby owo przymierze swą treścią różniło się znacząco od przymierza synajskiego z jego Torą⁷³. Jednak wprowadzenie pojęcia „świadectwa” może podpowiadać, że treść przymierza synajskiego nieco się poszerzyła, bądź uległa przeakcentowaniu w kierunku przebaczenia i okazania miłosierdzia grzesznikom. A zatem, w odpowiedzi na dar przymierza po wygnaniu babilońskim Żydzi powinni uzewnętrznić Bożą *hesed* nie tylko przez posłuszeństwo Torze, ale i przez wybaczenie narodom – swym ciemnościom i prześladowcom w taki sam sposób, jak im „po odebraniu z ręki Pana kary w dwójnasób” zostało przez Boga wybaczone. Doświadczwszy Bożego miłosierdzia, stają się jego piewcami i naśladowcami. Stają się świadkami.

4.3. DAWIDOWE ŚWIADECTWO JAKO MESJAŃSKA ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA INNYCH

Gotowość do przebaczenia, charakteryzująca odnowione przymierze w Iz 55, 3–5, nie jest bezwarunkowa ani naiwna. Miłosierdzie nie oznacza bowiem lekceważenia zła czy ślepego tolerowania niesprawiedliwości. Wymaga nawrócenia do Boga i uznania Go za Jedyne Stwórcę i Zbawcę człowieka. W tym celu Izrael – świadek Bożego miłosierdzia – wzywa narody na drogę nawrócenia, wskazując im drogę Bożego prawa – Tory (Iz 55, 5–7), której pierwszym wymogiem jest odrzucenie bałwochwalstwa i przyjęcie monoteistycznej wiary Izraela (Iz 43, 9–10.12; 44, 8–9): „nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną”. W tym wezwaniu narodów do nawrócenia (אָרָה – *qārā*: Iz 55, 5.6–7) objawia się kolejna ważna cecha teologiczna Dawidowego świadectwa: odpowiedzialność.

Choć Izrael mógł żywić głęboką urazę za doznane krzywdy ze strony obcych narodów, to jednak zostaje przez Boga wezwany do dojrzałości w wierze, którą

Chociaż struktura obu przymierzy jest bardzo podobna, istnieje między nimi zasadnicza różnica. W Nowym Przymierzu ową *hesed* jest Jezus, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek. I to On jest istotą chrześcijaństwa, a nie etyka moralnego postępowania, charakteryzująca stare przymierze.

⁷² Nicco inną perspektywę, która łączy Ps 89 z Iz 55, 3–5, przedstawia O. Eissfeldt, *The Promises of Grace to David in Isaiah 55, 1–5*, in: *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg*, eds. B.W. Anderson, W. Harrellson, New York: Harper & Bros 1962, 196–207.

⁷³ Wydaje się, że innego zdania jest K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, Minneapolis: Hermeneia, 1999, 471. Z kolei, J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66*, WBC 25, Waco: Word Books 1987, 817 w słowie *חַסְדֵּי* (w. 3c) widzi kontrast między wiecznym przymierzem Dawida i przymierzem Mojżesza, które oparte na posłuszeństwie Torze straciło na znaczeniu. Tak też uważa św. Cyryl z Aleksandrii, cytując w tym kontekście Hbr 8,7 – por. *Patrologia cursus completus. Series Graeca*, t. 70, ed. J.-P. Migne, Paris: Garnier, 1857–1886, kol. 1221–1225.

osiąga, wznosząc się niemal na poziom Bożej transcendencji, stając przy Jahwe nie tylko jako świadek Boskiego miłosierdzia (w. 7), ale również jako głos Jego mesjańskiej Mądrości, która nawołuje innych do nawrócenia (w. 6) i przekazuje im Boże prawo (מִשְׁאֵבֶיךָ *məšawwē*: w. 4b). Celem owego nawoływania jest poszerzenie obszaru normatywnej świętości Tory na inne ludy, w czym wyraża się uniwersalizm tego przesłania.

Obraz Izraela jako mesjańskiej Mądrości Boga nie jest jedynie stylizacją językową. To obraz Izraela, który w kanonicznej Księdze Deutero-Izajasza (Iz 40–55) rzeczywiście staje się sumieniem narodów. I tak jak niegdyś takim sumieniem dla Izraela była Arka Świadcstwa (אֲרוֹן הָעֵדוּת – *’arôn hā ‘ēdūt*: por. np. Wj 30, 6.26.36) i kamienne Tablice Świadcstwa (לְחַת הָעֵדוּת לְחַת אֲבֹתַי – *luḥōt hā ‘ēdūt luḥōt ‘eben*: por. np. Wj 31, 18.32,15), tak teraz on – Boży świadek – pełni tę mesjańską rolę w stosunku do całego świata.

5. ZAKOŃCZENIE

Iz 55, 3–5 ukazuje wizję wiecznego przymierza, które odnowi dawną relację z Jahwe i wyznaczy nową podstawę narodowo-religijnej samoświadomości Izraela w okresie powygnaniowym. Izrael zostanie ustanowiony świadkiem i prawodawcą narodów. W przedstawieniu tej teologicznej nowości Deutero-Izajasz ucieka się do ciekawej stylizacji językowej i przedstawia Izrael jako mesjańską Mądrość, stojącą pośród narodów i nawołującą do nawrócenia i przyjęcia Bożego prawa. Przyjęcie Bożego prawa jest bowiem warunkiem nawrócenia i otrzymania przebaczenia. W swym nawoływaniu Izrael, którego grzechy – „po odebraniu kary w dwójnasób” (Iz 40, 2) – zostały odpuszczone, jest wiarygodnym świadkiem Bożego miłosierdzia. Czyż i on nie powinien teraz przebaczyć narodom, które go ciemniły?

BIBLIOGRAFIA

- Alt A., *The Formation of Israelite State in Palestine*, in: *Essays on the Old Testament History and Religion*, Garden City: Doubleday 1967.
- Baltzer K., *Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40–55*, Minneapolis: Hermeneia 1999.
- Bickermann E.J., *The Babylonian Captivity*, in: *The Cambridge History of Judaism*, eds. W.D. Davies, L. Finkelstein, Cambridge: Cambridge University Press 1984, 1st ed., 342–358.
- Blenkinsopp J., *A Jewish Sect of the Persian Period*, *The Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), 39–49.
- Brueggemann W., *Is 55 and Deuteronomic Theology*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 80 (1968), 191–203.
- Craghan F., *Księga Wyjścia*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, Warszawa: Verbinum 2001.
- Delitzsch F., *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, Edinburgh: T.T. Clark 1873.
- Eissfeldt O., *The Promises of Grace to David in Isaiah 55,1–5*, in: *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg*, eds. B.W. Anderson, W. Harrellson, New York: Harper & Bros 1962, 196–207.
- Grabbe L.L., *Judaism from Cyrus to Hadrian*, vol. 1: *The Persian and Greek Periods*, Minneapolis: Fortress 1992.

- Jankowski A., *Biblijne pojęcie przymierza*, w: *Biblijna teologia przymierza*, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec 1997.
- Kopeć W., *Starotestamentalne przymierza zapowiedzi i znakiem*, w: W. Kopeć, *Eucharystia sakramentem braterstwa* (Rozprawy Naukowe, 41) Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2002, 25–26.
- Kraus H.-J., *Psalms 1–59 (A Continental Commentary)*, Minneapolis: Fortress Press 1993.
- Liverani M., *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Bari: Laterza 2004.
- Melugin R.F., *The Formation of Isaiah 40–55* (BZAW 141), Berlin: De Gruyter 1976.
- Michel D., *Das Rätsel Deuterocesaja*, *Theologia Viatorum* 13 (1975/76), 115–132.
- Rad G. von, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1–2, Brescia: Paideia 1974.
- Soggin J. A., *Storia d'Israele*, Brescia: Paideia 2002.
- Tadmor H., *The Babylonian Exile and the Restoration*, in: *A History of the Jewish People*, ed. H. Ben-Sasson, Cambridge: Harvard University Press 1976, 91–182.
- Watts J.D.W., *Isaiah 34–66* (WBS 25), Waco: Word Books 1987.
- Westermann C., *Isaia 40–66*, Brescia: Paideia 1978.

PREDICTION OF ETERNAL COVENANT AND ISRAEL'S CALLING IN RELATION TO NATIONS IN ISA 55: 3–5. EXEGETIC STUDY AND PROPOSITION OF NEW TRANSLATION

Summary

The article proposes a new translation and interpretation of the messianic prophecy in Isa. 55:1–7, whose vv. 3–5 are thoroughly analyzed. The analysis includes not only the meaning of the individual words, but also the syntactic situation of the whole sentences. It takes into account the problem of the historical context in which Deutero-Isaiah lived, worked and preached his message. This survey is designed to obtain a better understanding of the periscope, a more consistent translation and structure of the whole passage. The study undertakes an inquiry into the question of whether the eternal covenant in Isa. 55:1–7 is the continuation of the Sinaitic Covenant, or rather if its content goes beyond the Mosaic Law, creating a totally new relationship of God with Israel. The study also draws attention to the existence of a redactional addition, which shifts the weight of the original message from a revanchist Judeocentrism toward the irenic ethnocentrism typical of the Book of Jonah.

Key words: Davidic testimony, witness, David, eternal covenant, Deutero-Isaiah, nations, Messianic Wisdom

Nota o Autorze

Ksiądz **Arnold ZAWADZKI** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie (2009), autor monografii *Il peccato di Gabaa. Os 10, 9–10.11–15 e i suoi echi in Geremia* (Studia Biblica Lublinensia 8; Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010) i wielu artykułów, adiunkt w Katedrze Ksiąg Historycznych, Prorockich i Sapiencjalnych ST w Sekcji Nauk Biblijnych KUL, wykładowca ST i NT w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. W badaniach koncentruje się na pismach Proroków Mniejszych i ich oddziaływaniu w kontekście całej tradycji prorockiej. ORCID: 0000-0002-7827-7881.
Kontakt e-mail: zawadzki.a@icloud.com