

KRÓLOWANIE JAHWE W ŚWIETLE IZ 33

Idea królowania Jahwe nie zajmuje zbyt wyeksponowanego miejsca w Księdze Izajasza. Zauważa się to szczególnie w pierwszej części księgi (Iz 1–39), w której termin „król” (*melek*) zostaje sześćdziesiąt cztery razy odniesiony do ziemskich władców, zaś tylko dwukrotnie – w 6,5 i 33,22 – do osoby Jahwe¹. U Deutero-Izajasza idea panowania Boga zostaje wyrażona rzeczownikowo trzykrotnie (41,21; 43,15; 44,6) i raz czasownikowo (52,7). W trzeciej części księgi (Iz 56–66) dyskutowane terminy odnoszone są wyłącznie do ziemskich władców. Powyższe zestawienie nie daje jeszcze pełnego wglądu w pozycję, jaką zajmuje temat królowania Jahwe w strukturze i teologii Księgi Izajasza. Jeśli uwzględni się fakt, że w drugiej części Księgi Izajasza tytułatura królewska przypisywana Bogu zostaje połączona z innymi formułami autoprezentacji Jahwe, wówczas pozostają tylko dwa miejsca w całej księdze, w których Jahwe zostaje nazwany królem: 6,5 i 33,22. W pierwszym przypadku chodzi o wizję powołaniową Izajasza, w trakcie której Jahwe zasiadający na tronie zostaje nazywany królem, jednak sam wątek panowania Jahwe nie zostaje dalej rozwinięty. Inaczej jest z drugim wystąpieniem tego terminu. Rozpoznanie przez lud Jahwe jako króla w Iz 33,22 jest w istocie zwieńczeniem całego rozdziału, który przynosi teologiczną wizję panowania Jahwe. Analiza tego rozdziału posłuży odpowiedzi na pytanie o Izajaszowe wyobrażenie królowania Boga.

1. IZ 33 ZWIĘCZENIEM IZAJASZOWYCH PROROCTW O KRÓLEWSKIM ZBAWCY

Komentatorzy są zgodni, iż Iz 33 zajmuje strategiczne miejsce w strukturze księgi. Dyskusję nad pozycją tego rozdziału w Księdze Izajasza zdominowała w ostatnich latach opinia W.A.M. Beukena i H.G.M. Williamsona o funkcji pomostowej rozdz. 33, który w finalnym kształcie księgi stanowiłby o przejściu od tekstu Proto-Izajasza, zapisującego doświadczenie kary, do Deutero-Izajasza, kreślącego przyszłe wydarzenia zbawienia². Niewątpliwe nie brak punktów kontaktu między rozdz. 33 i 40–55, jednakże te nawiązania są skromne, a przy tym nie mają charakteru strukturyzującego³. Od strony kompozycyjnej połączeniu Proto- i Deutero-Izajasza w jeden tekst służy rozdz. 35, co wykazuje H.O. Steck⁴. Podobną rolę pomostową odgrywają też rozdz. 36–39, które

¹ W przypadku czasownika *mālak* ta dysproporcja jest mniejsza: podmiotem tego czasownika są trzykrotnie ziemscy królowie, zaś tylko raz – w 24,3 – Jahwe.

² Por. W.A.M. BEUKEN, «Jesaja 33 als Spiegeltext im Jesajabuch», *ETHL* 67:1991, s. 26; tenże, *Isaiah II. Chapters 28–39* [HCOT], Leuven: Peeters, 2000, s. 245; H.G.M. WILLIAMSON, *The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford: Clarendon, 1994, s. 225–229.

³ Por. W. PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza* [SBLub 4], Lublin: Wyd. KUL, 2009, s. 218.

⁴ Por. O.H. STECK, *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja* [SBS 121], Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1985, s. 48–80.

stwarzają kontekst narracyjny dla orędzia nadziei pojawiającego się w rozdz. 40⁵. O wiele właściwsze będzie przypisanie rozdz. 33 funkcji konkluzyjnej wobec wcześniejszych wyroczni, zarówno tych, którego bezpośrednio go poprzedzają, jak i tych, które wspólnie z nim obramowują Proto-Izajasza⁶.

Pozycja rozdz. 33 w Księdze Izajasza jest formalnie wyznaczana przez otwierającą go wyrocznię „biada” (w. 1), która wraz z pięcioma wcześniejszymi *hōy* (28,1; 29,1.15; 30,1; 31,1) przemawia za delimitacją sekwencji w ramach Iz 28–33. Wyrocznia z Iz 32 konkluduje poprzedzający ją blok pięciu „biada”, co wyraźnie podkreśla zamykający ją makaryzm (32,20). Iz 32 zapowiada nową społeczność, która zostanie odrodzona przez wylanie Ducha Jahwe (w. 15) i będzie rządzona przez sprawiedliwych przywódców (ww. 1-2). Do tej wyroczni nawiązuje bezpośrednio rozdz. 33, czego dowodem są rozliczne relacje semantyczne między tymi jednostkami: *melek* (32,1; 33,17.22), *mišpāt* i *šəḏāqā^h* (32,16; 33,5), *nāwe^h šaʿānan* (32,18; 33,20), *mārôm* (32,15; 33,5). Te i inne formalne związki przekładają się na poziom treściowy i pozwalają wnioskować, że rozdz. 33 podejmuje kluczowe dla rozdz. 32 tematy, dokonując zarazem ich reinterpretacji⁷. Przede wszystkim miejsce bezpiecznego zamieszkania ludu zostaje zidentyfikowane jako Syjon. Mimo że nie wspomina się wylania Ducha, to Jego dary (mądrość, poznanie i bojaźń Jahwe) stanowią o nowej charakterystyce Syjonu (por. 33,6). Powtarza się zapowiedź sprawiedliwej wspólnoty (por. w. 5), jednak na jej czele będzie stał już sam Jahwe jako król (w. 22), gwarant nienaruszalności Syjonu (por. w. 21). Reinterpretacja ma zatem charakter korekty, która w perspektywie całości pierwszej części Księgi Izajasza pogłębia ostatecznie obraz Jahwe jako króla oraz Syjonu jako miejsca zbawienia Izraela.

Funkcja konkluzyjna rozdz. 33 wobec pierwszej części Księgi Izajasza staje się jeszcze wyraźniejsza, gdy uwzględnimy jego relacje z rozdz. 1 i 6⁸. Na początku rozdz. 1 znajduje się wyrocznia „biada” adresowana do ludu Jahwe (w. 4). Takie samo słowo w 33,1 skierowane jest do prześladowcy pochodzącego z obcego ludu. Już w świetle tego zestawienia zauważa się zmianę sytuacji narodu wybranego, która w analizowanych rozdziałach jest diametralnie różna. W obu tekstach mówi się o spustoszeniu kraju (por. 1,7; 33,7-9), co w rozdz. 1 jest ukazane jako skutek grzechów ludu (por. 1,4), zaś w rozdz. 33 staje się przyczyną interwencji Jahwe na rzecz swego narodu (por. ww. 10-12). Położenie wspólnoty, która odstąpiła od Boga, jest opisane metaforą chorego ciała (por. 1,5-6). To zmienia się w rozdz. 33, gdzie już żaden mieszkaniec Jerozolimy nie będzie mógł powiedzieć, że jest chory (w. 24). Podstawą tej przemiany jest odmienny status Syjonu. W Iz 1 Syjon okazuje się być miastem przepelnionym niesprawiedliwością

⁵ Por. R.F. MELUGIN, *The Formation of Isaiah 40–55* [BZAW 141], Berlin–New York: W. de Gruyter, 1976, s. 176-178; P.R. ACKROYD, «Isaiah 36–39. Structure and Function», w: *Fs. J.P.M. van der Ploeg, Von Kanaan bis Kerala*, red. W.C. Delsman i inni, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982, s. 20-21.

⁶ Por. W. PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, s. 219-221.

⁷ Por. E.-J. WASCHKE, «Jesaja 33 und seine redaktionelle Funktion im Protojesajabuch», w: *Fs. O. Kaiser, Gott und Mensch im Dialog*, t. 1 [BZAW 345/I], Berlin–New York: W. de Gruyter, 2004, s. 531; B.S. CHILDS, *Isaiah. A Commentary* [OTL], Louisville–London–Leiden: Westminster J. Knox, 2001, s. 248.

⁸ Te odniesienia są szczegółowo badane przez E.-J. Waschke, *Jesaja 33*, s. 524-529. Na związek z rozdz. 1 zwraca uwagę również M.A. Sweeney, *Isaiah 1–39 with an Introduction to Prophetic Literature* [FOTL 16], Grand Rapids, MI–Cambridge: Eerdmans, 1996, s. 430.

i przemocą, odrzucającym wierność, prawo i sprawiedliwość (por. ww. 21-23). Bóg nie rezygnuje ze swojego miasta, które na powrót stanie się miastem wiernym i sprawiedliwym (por. 1, 26-27). Ta obietnica wypełnia się w Iz 33. Transformacja Syjonu następuje nie tylko dzięki Bożym darom (ww. 5-6 wymieniają m.in. prawo, sprawiedliwość i wierność), ale przede wszystkim poprzez obecność samego Jahwe (por. w. 20). Jako przywódca, sędzia i król, Jahwe dokonuje odrodzenia władzy, które było zapowiadane w 1,26. Tak oto Syjon stanie się na powrót „miastem świąt” (33,20), które dotąd budziły wstręt u Jahwe (por. 1,14). Zatem zestawienie Iz 1 z Iz 33 pozwala wnioskować, iż teksty otwierające i zamykające pierwszą część księgi prezentują dwa odmienne spojrzenia na Syjon, wynikające z różnej dynamiki interwencji Jahwe wobec swego ludu. Potwierdza to porównanie rozdz. 33 z rozdz. 6.

W Proto-Izajaszu tylko w 6,5 i 33,22 (por. w. 17) Jahwe zostaje nazwany „królem”. Czasowniki użyte w 6,1 dla opisu tronu Jahwe: *rûm* i *nāšā*, powracają w 33,10 w zapowiedzi wystąpienia Jahwe. W obu rozdziałach pojawiają się czasowniki z pola semantycznego patrzenia: *rāʾāh* (6,5; 33,17.20) i *ḥāzāh* (33,17.20)⁹. W rozdz. 33 pole widzenia jest jakby szersze, ale w obu tekstach przedmiotem percepcji jest osoba króla: w 6,5 patrzącym na Jahwe zasiadającego na tronie jest prorok, zaś w 33,17 lud patrzy na ziemskiego monarchę, by w w. 22 uznać Jahwe za swego króla. Znowu dokonuje się istotna zmiana w kontekście pierwszej części księgi. Jahwe króluje nie tylko na wysokości (6,5; 33,5), ale też na Syjonie (33,20). To królowanie Boga jest rozpoznawane już nie tylko przez Izajasza, ale także przez jego słuchaczy, dotąd mających zatwardiałe serce i zaślepione oczy. Przemiana, jaka stanie się ich udziałem, idzie znacznie dalej: dostępując oglądu Jahwe, dołączają do proroka jako oczyszczeni ze swoich win (por. 6,7; 33,24). W ten sposób czynność patrzenia na Jahwe przyjmuje wyraz rozpoznania Jahwe jako króla i ufne go zawierzenia się Jego panowaniu.

Proklamacja Jahwe jako króla w Iz 33,22 stanowi zwieńczenie prorocत्व, w których Izajasz podejmował problematykę władzy królewskiej. Znaczenie Iz 33 wzrasta wraz z zestawieniem tej wyroczni z negatywną oceną przywódców Jeruzolimy. Izajasz nie poddaje nigdzie bezpośredniej krytyce osoby króla, jakkolwiek znajduje się ona w tle wyroczni o Emmanuelu (Iz 7). Charakterystyka oczekiwanego tam monarchy jest odwróceniem postawy Achaza¹⁰, pełnego lęku, braku zaufania Jahwe, nieposłusznego Bożemu słowu, polegającego wyłącznie na swoim i doradców wątpliwym zmyśle politycznym w obliczu groźby ataku ze strony Syrii i Izraela. Odpowiedzią Boga na kryzys władzy w Judzie były kolejne prorocत्व zapowiadające nowego potomka królewskiego, nazwanego imieniem Emmanuel (por. Iz 7,1-25; 8,23b-9,6; 11,1-9). Te trzy prorocत्व pozostają od siebie zależne semantycznie, pogłębiając równocześnie charakterystykę przyszłego władcy. Zaskakujące jest, iż zapowiadana postać, mimo że jest potomkiem Dawidowym, odbiega zupełnie od sposobu sprawowania władzy przez monarchię Dawidową. Co więcej, charakterystyka tego króla staje się w kolejnych wyroczniach coraz bardziej mesjańska, nie tylko w wymiarze funkcjonalnym, ale również ontologicznym, czego wyrazem jest obdarowanie go wielopostaciowym darem Ducha Jahwe (por.

⁹ Dodatkowo w 6,5 i 33,20 obok czasownika widzenia występuje termin „oczy”.

¹⁰ Por. W. PIKOR, «Pytanie o mesjański sens Izajaszowych prorocत्व o królewskim potomku. Część I: Iz 7,1-25», ZNKUL 50,1:2007, s. 34.

11,2)¹¹. Mesjańskie ukierunkowanie tych proroctw sprawia, że nakreślony w nich ideał władzy królewskiej pozostaje wciąż perspektywą przyszłości. Dla Izajasz nie jest to jednak żadna utopia, co ukazują ostatecznie rozdz. 32 i 33. Powraca w nich zapowiedź nowej jakościowo władzy królewskiej (por. 32,1-2; 33,17), w której jednak próżno szukać odniesień do mesjańskiej figury Emmanuela, poza stereotypowym dla ideologii monarchicznej starożytnego Bliskiego Wschodu motywem sprawiedliwych rządów. W to miejsce pojawia się w rozdz. 33 proklamacja Jahwe jako króla. Rozdz. 33 wprowadza zatem niezbędną korektę do wcześniejszych proroctw dotyczących władzy królewskiej, która zostaje przyporządkowana panowaniu Boga. W ten sposób zostaje również zmodyfikowany obraz Syjonu, który staje się podstawą do nakreślenia nowych perspektyw królestwa Bożego.

2. DYNAMIKA PANOWANIA JAHWE W ŚWIETLE STRUKTURY IZ 33

Struktura rozdz. 33 jest przedmiotem dyskusji w większości komentarzy. Konsensus co do redakcyjnego charakteru tej sekcji nie przekłada się na jednomyślność w kwestii jej kompozycji. Słusznie zauważa H. Wildberger, że nie sposób ustalić strukturę Iz 33, bazując tylko na jednym kryterium, którym zazwyczaj jest zmieniający się gatunek literacki jednostek składających się na ten tekst albo też formalne znaki syntaktyczne w nim obecne (zmiana adresata mowy, podmiotu mówiącego, trybu czasowników itd.)¹². Niewątpliwie formalne podejście do rozdz. 33 pozwala na wydobywanie poszczególnych jednostek, lecz nie prowadzi jeszcze do odkrycia dynamiki całości, gdyż pozostawia ustalone jednostki w izolacji od siebie. Schematyczne przedstawienia kompozycji Iz 33, które można znaleźć w komentarzach, odczytują poszczególne wypowiedzi proroka w porządku linearnym, łącząc je w klucz proklamacji królowania Jahwe¹³, bądź wizji nowego Syjonu¹⁴. Kompozycja Iz 33 stanie się czytelniejsza, jeśli w jej badaniu uwzględni się również kryteria treściowe. Z jednej strony będą one podstawą do identyfikacji pewnych znaków formalnych – chodzi o powtórzenia słów w pozycjach strukturyzujących tekst, z drugiej zaś strony pozwolą na ustalenie relacji, jakie zachodzą pomiędzy poszczególnymi jednostkami tworzącymi analizowaną sekcję.

Rozdz. 33 składa się z trzech fragmentów: ww. 1-6.7-16.17-24. Wyraźny początek posiada pierwszy i drugi fragment: w w. 1 pojawia się termin *hōy* („biada”), zaś w w. 7 modulant *hēn* („oto”). Oba fragmenty łączy kilka wyrazów, które pełnią funkcję terminów

¹¹ Por. W. PIKOR, «Pytanie o mesjański sens Izajaszowych proroctw o królewskim potomku. Część II: Iz 8,23b-9,6; 11,1-9», ZNKUL 50,2:2007, s. 34-36.

¹² Por. H. WILDBERGER, *Isaiah 28-39* (CC), Minneapolis: Augsburg Fortress, 2002 (oryg. niem. 1982), s. 268-269.

¹³ Tak M.A. SWEENEY, *Isaiah 1-39*, s. 420-426, który odwołuje się do formalnych zmian syntaktycznych w tekście. Wyróżnia on pięć „przygotowujących podjednostek” (w. 1 – biada skierowane do prześladowcy; ww. 2-4 – prośba do Jahwe o uwolnienie od prześladowcy; ww. 5-6 – uwielbienie Jahwe wobec słuchaczy; ww. 7-13 – prorocka zapowiedź ukarania prześladowcy dzięki interwencji królewskiego zbawcy; ww. 14-16 – prorocka zapowiedź przyjścia królewskiego zbawcy/liturgia wejścia), których zwieńczeniem jest wizja Jahwe jako królewskiego zbawcy (ww. 17-24).

¹⁴ Tak W.A.M. BEUKEN, *Isaiah II. Chapters 28-39*, s. 248-252, który identyfikuje poszczególne jednostki na bazie gatunku literackiego. Wyróżnia on dwie mowy proroka: ww. 1-13 i 14-24: w pierwszej zapowiada wybawienie Syjonu, w drugiej zwiastuje błogosławieństwo dla Syjonu, którego źródłem będzie obecność w nim Jahwe.

końcowych: „sprawiedliwość” (*ṣḏdāqāh*) w ww. 5.15, „mieszkać na wysokościach” w w. 6 (*šākan mārôm*) i w w. 16 (*šākan mārômîm*). Za delimitacją trzeciego fragmentu wewnątrz ww. 17-24¹⁵ przemawia zmiana gatunku literackiego: w ww. 14-16 występuje tzw. liturgia bramy (wejścia), zaś od w. 17 rozpoczyna się wyrocznia zbawienia, która jest niekiedy dookreślana jako zapowiedź królewskiego zbawcy lub jako psalm Syjonu¹⁶. Jej początek jest zaznaczony również przez nagromadzenie terminów przynależących do pola semantycznego widzenia (czasownik *rāʾāh* w ww. 17.20 i *ḥāzāh* w w. 20, „twoje oczy” w ww. 17.20).

Podążając za zmieniającym się gatunkiem literackim oraz dominującym w danej jednostce polem semantycznym, należy zauważyć, że każdy z trzech fragmentów składa się z trzech części zbudowanych koncentrycznie. Wzajemną relację między częściami można ustalić na podstawie ich treści. W pierwszym fragmencie (ww. 1-6) opozycja zachodząca między skrajnymi częściami – a (w. 1) i a' (ww. 5-6) – wynika z przeciwstawienia w nich losu dwóch podmiotów: prześladowcę z części a, przedstawionego jako „łupieżca” (imiesłów od rdzenia *šdd*) i „grabieżca” (imiesłów od rdzenia *bgd*) czeka zagłada, zaś Syjon – w świetle części a' – zbawienie z ręki Jahwe. Opozycja między tymi dwoma podmiotami ma charakter nie tylko literacki, na co wskazuje część centralna b (ww. 2-4), która przynosi prośbę prześladowanego ludu o łaskawą interwencję ze strony Jahwe. Syjon i jego mieszkańcy są zatem przedmiotem opresji ze strony bliżej nieokreślonego wroga.

Przeciwstawienie skrajnych części w drugim fragmencie (ww. 7-16) następuje przez ukazanie sytuacji mieszkańców Syjonu z perspektywy odmiennych relacji, jakie stają się ich udziałem. W części a (ww. 7-9) zostają przedstawione zniszczenia, jakie dotknęły Izrael na skutek najazdu nieprzyjaciela, który zerwał układy. W części a' (ww. 14-16) opisane jest inne zagrożenie, które płynie ze strony Jahwe, ale dotknie ono tylko grzeszników, którzy nie są godni przebywania w obecności Jahwe na Syjonie. Przejście z jednego stanu do drugiego będzie możliwe dzięki interwencji Boga, którego decyzja o ukaraniu wrogów Jego ludu, zostaje wyrażona w części b (ww. 10-13).

W ostatnim fragmencie (ww. 17-24) skrajne części są sobie ponownie przeciwstawione, co wynika z opozycji zachodzącej między przyszłością ludu Jahwe i obcego agresora. Dotychczasowy prześladowca poniesie klęskę, co będzie skutkowało pomyślnością narodu (ww. 17-19). W istocie nastąpi zmiana ról: lud dotąd uciskany rozgrabi swego nieprzyjaciela (ww. 23b-24). Ta odmiana losu nastąpi dzięki Jahwe, co zostaje wyeksponowane w części centralnej b (ww. 20-23a). Źródłem pomyślności narodu jest obecność Jahwe na Syjonie, którego absolutna dominacja nad potęgami zagrażającymi Jego ludowi zostaje wyrażona poprzez metaforę akwaticzną (w. 21) i marynistyczną (w. 23a), by zostać ostatecznie proklamowana w w. 22 poprzez aklamację Jahwe jako sędziego, przywódcę i króla, który zbawia swój lud.

Ustalona struktura koncentryczna poszczególnych fragmentów pozwala na stwierdzenie, iż są one względem siebie paralelne, gdyż składające się na nie części opisują odpowiednio trzy podmioty: prześladowcę (ww. 1.7-9.17-19), Boga (ww. 2-4.10-13.20-23a)

¹⁵ Szczegółowe omówienie kompozycji Iz 33,17-24 w: W. PIKOR, *Soteriologiczna metafory wody w Księdze Izajasza*, s. 223-230.

¹⁶ Pierwsze określenie proponowane jest przez M.A. Sweeney, *Isaiah 1-39*, s. 424, drugie przez W.A.M. Beukena, *Isaiah II. Chapters 28-39*, s. 249.

i Syjon (ww. 5-6.14-16.23b-24). Całość kompozycji można schematycznie oddać w następujący sposób:

- A (ww. 1-6) Jahwe naszym zbawieniem
 - a (w. 1) zapowiedź końca prześladowcy
 - b (ww. 2-4) prośba ludu o interwencję Jahwe
 - a' (ww. 5-6) Jahwe napelni Syjon darami zbawienia

- A' (ww. 7-16) Interwencja Jahwe
 - a (ww. 7-9) prześladowca spustoszył kraj
 - b (ww. 10-13) decyzja Jahwe o interwencji na rzecz swego ludu
 - a' (ww. 14-16) warunki przebywania we wspólnocie z Jahwe

- A'' (ww. 17-24) Panowanie Jahwe na Syjonie
 - a (ww. 17-19) klęska prześladowcy
 - b (ww. 20-23a) zbawcza obecność Jahwe na Syjonie
 - a' (ww. 23b-24) pomyślność ludu Jahwe

3. ZIEMSCY PRETENDENCI DO WŁADZY KRÓLEWSKIEJ JAHWE

Miejsce, jakie rozdz. 33 zajmuje w Księdze Izajasza, wskazuje na autorstwo Izajaszowe tego tekstu. Przyjmując takie założenie, należałoby uznać, iż tożsamość ziemskich władców przywołanych przez Izajasza, musi korespondować z historycznymi postaciami z końca VIII wieku przed Chrystusem. Ich identyfikacja nie jest jednak tak oczywista, gdyż wyrocznia zawiera wprawdzie aluzje do konkretnych wydarzeń historycznych, jednakże przyjmują one charakter zdarzeń aczasowych, w jakiś sposób typicznych.

Pierwsza taka wzmianka pojawia się w w. 1, gdzie jest mowa o najeźdźcy określonym poprzez parę imiesłowów zbudowanych na rdzeniach *šdd* i *bgd*, tłumaczonych zwyczajowo jako „łupieżca” i „grabieżca”. Ta sama para imiesłowów występuje w 21,1 w nawiązaniu do działań Babilończyków, przez co niektórzy komentatorzy zakładają ich obecność również w 33,1¹⁷. Nie chodzi tu jednak o jakąś wyłączną charakterystykę Babilonii, gdyż w 24,16 rdzeń *bgd* denuncjuje wiarołomne postępowanie mieszkańców ziemi, zaś w 16,4 rdzeń *šdd* wskazuje na Asyrię najeżdżającą Moab. Nie można zatem wykluczyć, że pierwotnym adresatem „biada” w 33,1 była właśnie Asyria. Ona to, jako bezkarny grabieżca, pysznie chlubiący się swą siłą, staje się przedmiotem ostrej krytyki ze strony Izajasza (por. 10,7-17).

Podobnie też z najadami asyryjskimi z końca VIII wieku należałoby łączyć spustoszenie kraju opisane w ww. 7-9. Do tego czyniłaby aluzję wzmianka o wysłannikach Ariela w w. 7. Ariel jest symbolicznym imieniem Jerozolimy (29,1), która przez swoich posłańców bezskutecznie szuka wsparcia w Egipcie (por. 30,2.4). Enigmatyczny nieprzyjaciel z w. 8, który złamał przymierze, może być identyfikowany z Sennacherybem. Ten bowiem po przyjęciu już kontrybucji złożonej przez Ezechiasza, zaatakował ponownie Jerozolimę, łamiąc tym samym wcześniejsze układy (por. 2 Krl 18,14.17).

¹⁷ Por. W.A.M. BEUKEN, *Isaiah II. Chapters 28–39*, s.253.

Pozostają jeszcze ww. 18-19, które zapowiadają kres ucisku ze strony nieprzyjaciela. Prześladowanie ma charakter przede wszystkim fiskalny, na co wskazują w w. 18 czasowniki właściwe wyznaczaniu i płaceniu kontrybucji (podatków). Ponieważ pierwszy z nich – *sāpār* – występuje bez dopełnienia bliższego, część egzegetów zakłada, że chodzi o liczenie monet¹⁸. Te pojawiały się na starożytnym Bliskim Wschodzie dopiero w okresie perskim. Tym samym to Persowi byłiby w analizowanym zdaniu winni nadmiernych obciążeń finansowych, co znajdowałyby potwierdzenie w Ne 5,1-5. Nie można jednak wykluczyć¹⁹, że zakładana przez czasownik *sāpār* czynność dotyczy rachunkowości (spisywania) albo też wiąże się z ustalaniem wysokości podatku poprzez liczenie ludności. Takie znaczenie, w kontekście kontrybucji wojennych, miałyby liczenie wież czy domów w mieście (por. Iz 22,10). Tożsamość ciemieńczy zostaje dopowiedziana w w. 19 poprzez charakterystykę jego języka jako niezrozumiałego i bełkotliwego. Odpowiada ona sposobowi, w jaki postrzegano Asyryjczyków w czasach Izajasza (por. 28,11). Z tego też powodu w nieprzyjacielu, który pustoszył kraj ekonomicznie, można widzieć na pierwszym miejscu Asyrię. Miało to miejsce zarówno podczas kampanii Tiglat-Pilesera III (por. 2 Krl 15,19-20), jak i Sennacheryba (por. 2 Krl 18,14-16).

Powyższe obserwacje przemawiają załączeniem rozdz. 33 z działalnością Izajasza w kontekście zagrożenia ze strony Asyrii pod koniec VIII wieku. W obecnym kształcie tekst ten jest rezultatem kolejnych relektur podejmowanych w zmieniającej się sytuacji historycznej Judy, co dowodziłoby aktualności proroctw Izajasza również w okresie dominacji babilońskiej i perskiej²⁰. Równocześnie interwencje redaktorów nadały przywołanym przez Izajasza osobom i wydarzeniom historycznym charakter typiczny. Z tego też powodu w finalnym kształcie księgi rozdz. 33 zawiera postać władcy-tyrana, który został abstrakcyjnie sportretowany i wyidealizowany²¹.

Charakterystyka jego panowania w Iz 33 jest ukazana przede wszystkim z perspektywy skutków, jakie przyniosła Izraelowi i Judzie dominacja asyryjska. Władza jest traktowana przez królów Asyrii jako narzędzie eksploatacji podbitych przez siebie narodów. Działania wojenne skutkowały zniszczeniem kraju. W w. 8 mowa jest o zniszczonych drogach (*nāšámmû māsillôf*), przez co została naruszona infrastruktura niezbędna dla działalności handlowej. Nastąpił upadek rolnictwa, szczególnie w północnym i centralnym Izraelu. Przywołane w w. 9 cztery krainy – Liban, Szaron, Baszan i Karmel – znane były ze swej żyzności i różnorodnej roślinności stanowiącej o ich bogactwie²². Ziemia leży odłogiem (por. Iz 29,17), gdyż zabrakło rąk do ich uprawy. Wspomniany w w. 8 brak przechodniów na drogach może wskazywać na depopulację kraju, która nastąpiła na skutek deportacji jego ludności do Asyrii (por. 2 Krl 17,6). Kraj został złupiony przez władców asyryjskich (por. w. 1), którzy nałożyli na niego kontrybucje wojenne (por. w. 18). Najeźdźca nie jest zainteresowany rozwojem ekonomicznym podbitego narodu, pozbawiając go wszelkich dóbr, które umożliwiłyby normalne życie.

¹⁸ Por. H. WILDBERGER, *Isaiah 28–39*, s. 303; M.A. SWEENEY, *Isaiah 1–39*, s. 430.

¹⁹ Por. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39. A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 19], New York–London–Toronto: Doubleday, 2000, s. 446-447.

²⁰ Por. W. PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, s. 222-223.

²¹ W. BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39*, s. 436.

²² Liban z cedrów (por. Iz 2,13; 10,34; 14,8; 35,2), Szaron – warzywi i kwiatów (por. 35,2; 65,10), Baszan – dębów (por. 2,13), Karmel – lasów (por. 35,2).

Krytyka obcego władcy nie ogranicza się do napiętnowania jego wykroczeń popełnionych w sferze ekonomicznej i społecznej wobec podbitego ludu. Te bowiem wynikają z prowadzonej przez niego polityki międzynarodowej, która wkracza w prerogatywy zastrzeżone samemu Jahwe. „Biada” skierowane do najeźdźcy w w. 1 objawia sposób jego myślenia. Jest on przekonany o swojej sile, której nikt nie jest w stanie się oprzeć, ani też równać. Arogancja obcego króla przywołana jest również w określeniu narodu, z którego wywodzi się, jako ludu o niewyraźnej, bełkotliwej mowie (por. w. 19). Obok zapisu niezrozumienia przez Hebrajczyków języka Asyryjczyków można w tym zdaniu widzieć symboliczny wyraz ich pychy, bezczelności i zuchwalstwa, na co wskazywałoby podobne określenie słuchaczy Ezechiela w Ez 3,5. Ta postawa znamionuje stosunek władców asyryjskich nie tylko wobec podbitego Izraela, ale również wobec Jahwe. Królowi Asyrii wydaje się, iż to on jest panem historii, który decyduje o biegu wydarzeń w świecie²³. W żaden sposób Asyria nie jest wiarygodnym partnerem w układach politycznych, czego doświadczył sam Ezechiasz, król judzki, który został zaatakowany przez wojska asyryjskie pomimo wcześniej zawartego układu (por. w. 7-8). Oskarżenie króla Asyrii o złamanie przymierza w w. 8 może być jednak odczytane w szerszym kontekście. W Iz 24,5 pojawia się zarzut wysunięty przeciwko mieszkańcom ziemi o „złamanie wiecznego przymierza”. W tej perspektywie można widzieć w Iz 33,8 oskarżenie władców asyryjskich o naruszenie przymierza, które obejmuje Boga i ludzi poprzez akt stworzenia²⁴. To przymierze stoi na straży każdego ludzkiego życia, o które upomni się Jahwe (por. Rdz 9,5). Stąd oskarżenie o „odrzućcie świadków”²⁵ w w. 8 jest równoznaczne z zarzutem o „niezważanie na człowieka”. Zatem król Asyrii narusza nie tyle prawa stanowione przez partykularne narody, co ingeruje w prawo ustanowione przez Jahwe, gwałcąc tym samym prawa przysługujące z natury każdemu człowiekowi.

Obraz ziemskiego władcy prezentowany w Iz 33 jest negatywny i stanowi jednoznaczne oskarżenie tych, którzy pretendują do zajęcia miejsca należnego wyłącznie Bogu. Alternatywą dla aroganckiego i okrutnego władcy nie jest postać nowego króla, która pojawia się w w. 17: „Twoje oczy ujrzą króla w jego piękności, zobaczą kraj rozległy”. Zapowiedź ta dotyczy przyszłości, w której kraj będzie wyzwolony spod jarzma obcego króla. Opis czasów pomyślności zawarty w ostatniej części rozdz. 33 nie podejmuje jednak motywu ziemskiego władcy, którego tożsamość pozostaje bliżej nieokreślona²⁶.

²³ Taki wniosek można wysnuć na podstawie w. 1, gdzie mowa jest o pewnym aspekcie czasowym prowadzonych przez władców Asyrii działań wojennych, których zakończenie zależałoby wyłącznie od ich decyzji: „kiedy skończysz łupić, ... grabić” (por. W.A.M. BEUKEN, *Isaiah II. Chapters 28–39*, s. 254).

²⁴ Por. H. WILDBERGER, *Isaiah 28–39*, s. 283-284; C. SEITZ, *Isaiah 1–39. Interpretation*, Louisville: Westminster J. Knox, 1993, s. 179; D.C. POLASKI, «Reflections on a Mosaic Covenant. The Eternal Covenant (Isaiah 24,5) and Intertextuality», *JSOT* 77:1998, s. 69; W.A.M. BEUKEN, *Isaiah II. Chapters 28–39*, s. 262.

²⁵ W tekście masoreckim występuje w tym miejscu rzeczownik *‘ārīm* („miasta”). Za korektą na *‘ēdīm* („świadkowie”) przemawia m.in. lekcja znana z IQIz^a.

²⁶ Egzegeci są podzieleni w kwestii identyfikacji postaci króla z 33,17: część uważa, iż jest nim Jahwe, inni widzą w nim mesjańskiego króla, wreszcie inni ziemskiego władcę. Przeważają jednak argumenty za ostatnim rozwiązaniem (por. W.A.M. BEUKEN, *Isaiah II. Chapters 28–39*, s. 270-271; J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39*, s. 445; B.S. CHILDS, *Isaiah*, s. 248). Brak rodzajnika przy rzeczowniku *meleḵ* w 33,17 koresponduje z identyczną sytuacją w 32,1. Rzeczownik *yōpī* w Biblii hebrajskiej jest odnoszony do ziemskiego władcy (por. Ps 45,3; Ez 28,12.17), nigdy zaś

Jest on jedynie jednym z elementów nowej rzeczywistości pokoju, ale nie on jest jej źródłem. Transformacja Syjonu w bezpieczne, trwałe i niezwyciężone miasto, odzyskanie utraconych ziem, odmienienie losu narodu dokona się dzięki Jahwe, który okazuje się być prawdziwym królem w Jerozolimie (por. w. 22).

4. CHARAKTERYSTYKA JAHWE JAKO KRÓLA NA SYJONIE

Prośba ludu wyrażona w Iz 33,2 o zbawczą interwencję Jahwe mogłaby prowadzić do wniosku, że władza królewska Boga ogranicza się tylko do narodu wybranego. Takie wrażenie jest potęgowane poprzez podkreślenie obecności Jahwe jako króla na Syjonie w 33,22. Tymczasem Izajaszowa wyroczni, pozostając w nurcie teologii Syjonu, odsłania uniwersalny wymiar panowania Jahwe. Czyni to poprzez nakreślenie przestrzennej dynamiki władzy Jahwe, następnie poprzez odwołanie się do metaforyki pasterskiej, wreszcie poprzez sięgnięcie po metaforykę akwaticzną.

W wymiarze przestrzennym panowanie Jahwe zostaje wyrażone w Iz 33 poprzez szereg czasowników podkreślających Jego wywyższenie. Fundamentalne stwierdzenie pojawia się w w. 5: „Jahwe jest wywyższony (*nišgāb*), ponieważ mieszka na wysokościach (*mārôm*)”. To plastyczne określenie jest wykorzystywane konwencjonalnie w Biblii hebrajskiej dla wskazania nieba jako miejsca mieszkania Boga (por. 2 Sm 22,17 [= Ps 18,17]; Iz 32,15; 38,14; 57,15; Jr 25,30; Ps 93,4; 144,7). Nie chodzi przy tym o materialne przebywanie w nim Boga, ile raczej o uznanie, iż to miejsce jest dla człowieka nieosiągalne i pozostaje poza zasięgiem jego możliwości poznawczych (por. Ps 103,11). Bóg przychodzi do człowieka zawsze „z daleka” (por. Iz 30,27), przekraczając dystans, który dla istoty ludzkiej jest niepokonalny nie tylko w wymiarze przestrzennym, ale również moralnym (por. Iz 6,5-7). To Bóg wkracza w ludzką historię z całą jej cielesnością i materialnością. Przebywając w niebie, „powstaje, podnosi się, staje wysoko” (33,10). Wyrażona trzema czasownikami decyzja Jahwe o wzięciu w obronę ludu uciskanego przez obcych władców, jest w istocie reakcją na ludzkie ambicje przejęcia władzy, która przynależy wyłącznie Jahwe. Narzucając swoją hegemonię Izraelowi, obcy królowie powstają przeciw Jahwe, stając się podmiotem trzech czasowników właściwych Bożemu panowaniu (por. *rûm* w 2,12.13.14; 37,23; *qûm* w 24,20; *nāšāʿ* w 2,12.13.14). Intencją „powstania” Jahwe (por. *rômamûʿ* w 33,3) jest pokonanie ziemskich władców narzucających swoje panowanie Izraelowi (por. 2,19.21; 14,22; 28,21; 29,3; 31,2). W ten sposób zostanie objawione panowanie Jahwe nad całym światem.

Widzialnym znakiem władzy królewskiej Jahwe jest Syjon, co zostaje przybliżone najpierw poprzez metaforę pasterską. Jeśli ziemscy władcy traktowali Syjon i jego mieszkańców jako łup i zdobycz wojenną, którą należy do końca wykorzystać²⁷, tak Jahwe objawia się wobec Syjonu jako Ten, który zapewnia mu to wszystko, co jest niezbędne dla ludzkiej egzystencji. W Iz 33,20 pojawia się opis przemienionej Jerozolimy²⁸, który podkreśla przede wszystkim jej bezpieczeństwo. Obok tradycyjnego obrazu Syjonu jako

do Jahwe. Również wspomnienie w bezpośrednim kontekście ziemi pozostającej pod władzą króla świadczy o jego ziemskim pochodzeniu. Interpretacja *yoḥi* jako insygniów królewskich za J.D. Wattsem, *Isaiah 1–33. Revised Edition* [WBC 24], Nashville, TN: Nelson, 2005, s. 499.

²⁷ W Iz 31,4 obcy władcy atakujący Jerozolimę są określani mianem pasterzy, w czym można widzieć konwencjonalny tytuł przynależny królowi (por. W.A.M. BEUKEN, *Isaiah II. Chapters 28–39*, s. 201-202).

²⁸ Szersza analiza zastosowanych w Iz 33,20 metafor w: W. PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody*, s. 235-238.

miejsca kultu („miasto naszych świąt”) prorok sięga po motywy przynależące do świata pasterskiego, czyniąc tym samym aluzję do Jahwe jako pasterza swego ludu.

Najpierw jest to obraz „spokojnej siedziby” (*nāwe^h šaʿānān*), który nawiązuje do zapowiedzi bezpiecznego mieszkania dla ludu Jahwe z Iz 32,18. Nazwanie Jerozolimy terminem *nāwe^h* jest jednak zaskakujące, gdyż słowo to oznacza pastwisko (por. Iz 27,10; 65,10) albo schronienie dla zwierząt (por. Iz 34,13)²⁹, a zatem koresponduje bardziej z realiami wiejskimi niż miejskimi. Podobny obraz pastwiska identyfikowanego z Jerozolimą można znaleźć w Iz 14,30.32. Wybór tego słowa wskazuje na nową rzeczywistość Syjonu, który jako *nāwe^h* będzie miejscem obfitującym w wodę (por. Iz 32,18.20; 37,7). Tym samym Jahwe objawia się wobec swego ludu jako pasterz (por. Iz 40,11), który prowadzi swoją trzodę na miejsce odpoczynku, gdzie nie brakuje wody i paszy, ani też nie zagraża jej żadne niebezpieczeństwo (por. Iz 63,14; Ps 23,2). Taką rzeczywistością będzie dla ludu przymierza Syjon, który już definitywnie przyjmie kształt „spokojnej siedziby”, nie wymagającej poszukiwania nowej przestrzeni życiowej.

Na ten aspekt definitywności zwraca uwagę kolejne określenie Jerozolimy w w. 20 jako „namiotu nieprzenoszonego” (*ʾōhel bal-yiṣʿān bal-yissaʿ*). Namiot służył za mieszkanie nomadom (por. Lb 24,5; Sdz 8,11). Przenoszenie namiotu z miejsca na miejsce było normalną praktyką wymuszaną poszukiwaniem korzystnych warunków życiowych, ze szczególnym uwzględnieniem potrzeby wody i paszy dla hodowanej trzody (por. Rdz 13,5). Moment, w którym nie będzie już konieczne zwijanie i rozbijanie na nowo namiotu, będzie oznaczać, iż rzeczywiście dotarło się do miejsca spełniającego wszystkie potrzeby bytowe, zasługującego na miano prawdziwego domu³⁰.

Metafora pasterska zakłada obecność wody na Syjonie. Ten element zostaje rozwinięty poprzez metaforę akwaticzną, która stanowi bezpośredni kontekst dla aklamacji Jahwe jako króla. Właściwe odczytanie tej metafory wymaga ustalenia najpierw relacji między Jahwe a wodą, a następnie uchwycenia wartości symbolicznej wody w Iz 33³¹.

Metaforę otwiera śmiało stwierdzenie, iż Jahwe zajmuje miejsce rzek na Syjonie: „Doprawdy tam potężny Jahwe jest dla nas w miejsce rzek i strumieni szerokich” (33,21a)³². Obraz Boga zajmującego miejsce rzek w Jerozolimie jest zaskakujący nie tylko dlatego, że brak mu realnego odniesienia do sytuacji hydrologicznej tego miasta, ale również z powodu śmiałości tej metafory, która porównuje Jahwe z rzekami, po których płyną statki. Odbiega ona od konwencjonalnego w Biblii hebrajskiej motywu Jerozolimy obfitującej w wodę, który nawiązywał do kultowej tradycji źródła świątynnego dającego początek rzekom otaczającym miasto (por. Ps 36,9-10; 46,5; 65,10). Ta wizja stała się w eschatologii prorockiej standardowym elementem charakteryzującym geograficznie odrodzoną Jerozolimę (por. Ez 47,1-12; Jl 4,18; Za 14,8). Tymczasem analizowane proroctwo akcentuje nie tyle obfitość wody jako takiej na Syjonie, co podkreśla, iż to Jahwe zajmuje na nim miejsce

²⁹ Por. HALAT, s. 641.

³⁰ Podobna interpretacja m.in. u O. Kaisera, *Isaiah 13–39. A Commentary* [OTL], London: SCM Press, 1996³ (oryg. niem. 1973), s. 348-349; H. Wildbergera, *Isaiah 28–39*, s. 304-305; J.N. Oswalta, *The Book of Isaiah. Chapters 1–39* [NICOT], Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986, s. 604.

³¹ Szczegółowa analiza tej metafory, wraz z prezentacją dyskusji nad różnymi możliwościami jej interpretacji, w: W. PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody*, s. 230-235.

³² Powyższy przekład interpretuje termin *māqôm* w sensie przyimkowym: „w miejsce czegoś, zamiast” (podobne wystąpienie tego rzeczownika w Iz 45,19; Oz 2,1), który tym samym buduje między Jahwe i wodą związek substytucyjny.

właściwe „rzekom i strumieniom szerokim”. By znaleźć klucz do tej substytucji, należy ustalić rzeczywistości, które kryją się za przywołanymi tutaj rzekami.

Są one określone dwoma rzeczownikami: *nāhār* i *yəʿōr* (oba w liczbie mnogiej), z których drugi jest dodatkowo określony jako szeroki (*raḥābē yāḏāyim*). W świetle ich wystąpień w Księdze Izajasza można wnioskować, iż prorok nie ma tu na myśli rzek jako takich, ale przywołuje konkretne rzeki występujące w Egipcie i Mezopotamii. I tak *yəʿōr* funkcjonuje jako nazwa własna Nilu (por. 19,7.8) bądź też odnosi się do odnóg lub kanałów wychodzących z niego (por. *yəʿōr* w liczbie mnogiej w 7,18; 19,6; 37,25), które określa się również rzeczownikiem *nāhār* w liczbie mnogiej (18,1.2.7; 19,5.6). Pierwszorzędne znaczenie tego drugiego słowa jest jednak związane z rzekami Mezopotamii: w 7,20; 11,15 i 27,12 rzeczownik ten stanowi substytut nazwy własnej Eufratu. Istotniejszym leksyko-graficznie fenomenem jest podejmowanie przez te terminy funkcji semantycznego ekwiwalentu nazwy danego kraju lub ludu go zamieszkującego³³. W przypadku *yəʿōr* takie zjawisko zachodzi w 23,3.10, gdzie pojawia się on w miejsce określenia Egiptu jako krainy geograficznej. Podobną rolę odgrywa rzeczownik *nāhār* w 8,7, tyle że tam jego desygnatem są wojska asyryjskie, które najechały Izrael. W tym świetle jest uzasadnione przekonanie o znaczeniu symbolicznym tych terminów w omawianej metaforze. Nil oraz Eufrat i Tygrys stanowiły odpowiednio symbol potęgi Egiptu i Asyrii. To one warunkowały bezpośrednio ich egzystencję, szczególnie w wymiarze ekonomicznym. Z perspektywy hebrajskiej stolice Egiptu i Asyrii były widziane jako miasta obfitujące w wodę, co miało stanowić o ich dobrobycie i bezpieczeństwie. Świadczy o tym opis Teb w Na 3,8 i Niniwy w Na 2,6.8; 3,14.

Występujące w Iz 33,23a rzeki należy zatem odnieść do rzek Asyrii i Egiptu. Jako element metaforyzujący łączą się one z osobą Jahwe nie w swym aspekcie materialnym, lecz funkcjonalnym: ich obecność jest gwarantem życia, dobrobytu i siły militarnej dwóch narodów konkurujących ze sobą o dominację na Bliskim Wschodzie. Nie mówi się w metaforze, że Jahwe jest rzeką płynącą na Syjonie, lecz stwierdza się tylko, że Jahwe jest „w miejsce rzek i strumieni szerokich”, i to nie jakichkolwiek, ale kojarzonych właśnie z rzekami Asyrii i Egiptu. Obecność Jahwe w Jerozolimie niesłaby podobne skutki dla jego mieszkańców, jak było to w przypadku rzek stanowiących o potędze egipskiej i asyryjskiej.

Metafora akwaticzna zostaje przekształcona w Iz 33,21b.23a w metaforę marynistyczną, która przyrównuje obecność Jahwe w Jerozolimie do wód otaczających miasto, które czynią je niedostępnym dla wrogiej flotyli (w.21b). W dalszej części tej metafory zostają przedstawione zniszczenia, jakie dotknęły statki nieprzyjaciela (w. 23a). Nie mówi się wprost o przyczynie ich zagłady, ale ta musi się wiązać z rzekami okrążającymi miasto, które dla jego mieszkańców są źródłem pokoju i błogosławieństwa, zaś dla agresora stają się śmiernym żywiołem (por. Ps 46,5-6). Za taką identyfikacją elementów metaforyzujących przemawia również dwukrotne wystąpienie w w. 21 przymiotnika *ʿaddîr*, który zestawia obok siebie Jahwe i jeden ze statków określony terminem *šî*. W tej konfrontacji ukazuje się potęga Jahwe, wobec której nieprzyjaciele Syjonu okazują się być bezsilni. Marynistyczne przedstawienie starcia się Jahwe z obcymi narodami, mimo braku realnego odniesienia do położenia geograficznego Jerozolimy, staje się zrozumiałe w kontekście terminologii zastosowanej na określenie statków wroga, których znaczenie, w świetle ich wystąpień w Biblii hebrajskiej, wykracza poza semantykę

³³ Na takie znaczenie terminu *nāhār* w odniesieniu do Asyrii zwraca uwagę P. Machinist, «Assyria and Its Image in the First Isaiah», *JOAS* 103:1983, s. 735.

militarną. Pierwszy z terminów – *ʿōnī* – odnosi się w Iz 2,16; 23,1.14 i 60,9 do okrętów Tyru. To miasto fenickie pretendowało do roli kluczowego gracza politycznego na Morzu Śródziemnym (por. Iz 23,8; Ez 26,17). Wspaniałe okręty Tyru były postrzegane jako symbol pychy i arogancji tego miasta (por. Iz 23,9), którego władca uzurpował sobie wręcz boskie prerogatywy (por. Ez 28,6.9). Drugi termin *šī* jest pochodzenie egipskiego, ale w Biblii hebrajskiej zatracił swoje pierwotne znaczenie, gdyż jest używany na określenie okrętów wojennych (por. Lb 24,24; Dn 11,30). W Iz 23,13 służy nazwaniu okrętów asyryjskich, które uczestniczyły w latach siedemdziesiątych VII wieku przed Chrystusem w kampanii Asarhaddona przeciwko kolonii fenickiej na Cyprze³⁴. Przymiotnik *ʿaddīr*, który w Iz 33,21 dopełnia opisu tego okrętu, może nawiązywać do charakterystyki Asyrii w Iz 10,34. Tam przymiotnik ten denuncjuje pychę i zarozumiałość króla asyryjskiego, który wobec swoich sukcesów militarnych neguje pozycję Jahwe w świecie (por. 10,7-11.13-14). W świetle tej charakterystyki okrętów, metafora marynistyczna nie służy tylko stwierdzeniu bezpieczeństwa, jakie gwarantuje Syjonowi obecność Jahwe. Stawką jest bowiem panowanie Jahwe w świecie, które jest kwestionowane przez obce narody roszczące sobie pretensje do decydowania o sytuacji międzynarodowej w tym rejonie Morza Śródziemnego, zatem również i Judy.

Metaforyzacja Jahwe w kluczu pasterskim, akwaticznym i marynistycznym służy ostatecznie wyrażeniu prawdy, że Jahwe jest sędzią, przywódcą³⁵ i królem swego ludu, który chce zbawić (w. 22) Wyznanie to jest uczynione z perspektywy narodu wybranego, jakkolwiek relacje, w jakich pozostaje ten wiersz wewnątrz rozdz. 33, poszerzają sens tej wypowiedzi. Stwierdzenie, że Jahwe jest zbawieniem dla swojego ludu (w. 22), jest niemal powtórzeniem zdania, które pojawiło się w prośbie, jaką lud kierował do Jahwe w obliczu zagrożenia ze strony obcego władcy (w. 2). Potrójne wyznanie wiary w Jahwe (w. 22) koresponduje formalnie z potrójnym pytaniem o władcę obcego narodu, który dotąd uciskał lud (w. 18). Kres nieprzyjaciela kładzie wystąpienie Jahwe, który jako król bierze w obronę swój lud. Tym samym objawia wobec świata swoje panowanie. „Mieszkając na wysokościach” (w. 5), Jahwe okazuje się być Tym, od którego zależy, obok losu Jerozolimy, również los wszystkich narodów.

5. NOWY LUD PODDANY JAHWE

Obecność Boga jako króla na Syjonie przynosi transformację tego miejsca w bezpieczną, trwałą i obfitującą we wszelkie dobra siedzibę. Królowanie Jahwe nie ogranicza się jednak tylko do wymiaru materialnej przestrzeni, lecz dokonuje się wobec ludzi, którzy tę przestrzeń zamieszkują. Dotychczasowi mieszkańcy Syjonu mają świadomość, iż popełnione przez nich grzechy wykluczają ich z udziału we wspólnocie z Jahwe. Stąd stawiają w 33,14 pytanie o swoją przyszłość na tym miejscu. Odpowiedzią jest katalog uczynków zestawionych w ww. 15-16, który zostaje zaczerpnięty z tzw. liturgii wejścia do świątyni. Jak wkroczenie w sferę przebywania Boga w sanktuarium wymagało odpowiedniej postawy moralnej, tak przebywanie na Syjonie i znalezienie się pod opieką Jahwe jest warunkowane spełnieniem przez lud konkretnych wymagań sprawiedliwości i solidarności społecznej.

³⁴ Por. H. WILDBERGER, *Isaiah 13–27*(CC), Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997 (oryg. niem. 1978), s. 410.

³⁵ Kontekst militarny skłania do rozumienia terminu *məḥōqēq* w sensie wojskowym i tłumaczenia go jako „dowódca” (por. Pwt 33,21; Sdz 5,14).

Dotychczasowa historia Jerozolimy pokazuje, iż jej mieszkańcy dalecy byli od budowania swojego życia na prawie i sprawiedliwości (por. 1,21-23; 3,8-15; 5,8-12.20-23; 10,1-2), w konsekwencji czego Syjon przestał zasługiwać na miano „miasta sprawiedliwości” i „miasta wiernego” (por. 1,26). W tym kontekście odsłania się nowy wymiar panowania Jahwe. Bóg bowiem troszczy się o pomyślność materialną swego ludu, ale jest również zainteresowany jego sytuacją wewnętrzną, moralną. Mimo dramatycznego pytania grzesznego ludu o swoją przyszłość, nie pojawia się w rozdz. 33 żadna wzmianka o ich nawróceniu. Zamiast tego zostaje zapisane ich wołanie o zbawienie pochodzące od Boga (por. w.2). Odpowiedzią ze strony Jahwe jest wyzwolenie ich nie tylko od nieprzyjaciół, którzy zagrażają ich egzystencji materialnej, ale też od grzechu, który niszczył ich relację z Bogiem. Ten moment stanowi jakby zwieńczenie całego rozdziału, w którym po opisie nowej rzeczywistości Syjonu (por. ww. 20-23a) uwaga przesuwana jest na jego mieszkańców. Metafora marynistyczna ukazuje ich jako „chromych”, którzy biorą udział w łupieniu nieprzyjaciela zwyciężonego przez Jahwe (w. 23b). Całość zamyka zapowiedź uzdrowienia ich i przebaczenia im grzechów (w. 24). Ten przeskok wewnątrz wyroczni podkreśla, że nowe położenie ludu będzie darem pochodzącym od Boga. Pomimo swej słabości militarnej symbolizowanej przez postać chromego, ludność stolicy bez problemu złupi nieprzyjaciół atakujących miasto. W tym kontekście w. 24 przynosi wyjaśnienie tego wydarzenia, które zostaje wytłumaczone przez fakt uzdrowienia ludu. Kluczowy nie jest jednak proces uleczenia, z którego przywołany został tylko jego etap finalny, kiedy mieszkańcy nie będą mogli już powiedzieć, że są chorzy (w. 24a). Źródłem uzdrowienia jest przebaczenie grzechów mieszkańcom Jerozolimy (w. 24b)³⁶. Forma bierna czasownika *nāšāʾ* wyklucza jakąś wcześniejszą ekspiację podjętą przez lud, co byłoby zakładane przez formę aktywną tego czasownika (por. Ez 44,10.12; Mi 7,18). Przebaczenie jest zatem inicjatywą Boga, który zdejmuje ze swego ludu ciężką na nim winę.

Działanie Boga nie ogranicza się wyłącznie do dopuszczenia do wspólnoty z sobą grzesznego ludu, któremu zostaje przebaczona wina. Jahwe stwarza bowiem warunki, które umożliwią ludowi trwanie i rozwijanie swojej relacji z Bogiem, co dokonuje się poprzez sprawiedliwe i prawe życie (por. Iz 33,15). Jest ono wspierane przez samego Boga, który „napelni Syjon prawem i sprawiedliwością. I będzie trwałość jego czasu, obfitość zbawienia, mądrości i poznania, bojaźń Jahwe będzie Jego bogactwem” (33,5b-6). Powyższa zapowiedź nawiązuje semantycznie do wcześniejszych obietnic, które czynił Bóg swojemu ludowi w 11,2 i 32,15-17. Przemiana ludu jest możliwa tylko dzięki Duchowi Jahwe, którego dary uzdolnią mieszkańców Syjonu do życia zgodnego z ideałem Bożego królestwa.

Mimo że motyw królowania Boga nie przynależy do wiodących tematów Księgi Izajasza, to jednak wewnątrz pierwszej jej części stanowi istotny element rozwijanej przez proroka teologii Syjonu, co w sposób szczególny jest zauważalne w Iz 33. Perspektywa jerozolimską obecna w tej wyroczni nie przeszkadza w ukazaniu uniwersalnego panowania Jahwe w świecie, które zostaje objawione w kontekście roszczeń zgłaszanych przez ziemskich władców wobec narodu wybranego. Na tle tych ziemskich królów, nie

³⁶ Iz 33,24 jest przykładem myślenia właściwego Hebrajczykom, nie tylko Starego Testamentu, o chorobie jako konsekwencji grzechów popełnionych przez człowieka (por. J 9,1-3).

tylko obcego pochodzenia, ale też judzkich, Jahwe jawi się jako władca prawdziwie zatroskany o pomyślność swoich poddanych. W Iz 33 ta troska Boga zostaje oddana poprzez trzy metafory: pasterską, akwaticzną i marynistyczną. Wspólnie podkreślają one, iż źródłem życia, dobrobytu i bezpieczeństwa Jerozolimy może być wyłącznie obecność Jahwe na Syjonie. Aspekty materialne tej obecności zostają podporządkowane ostatecznie wymiarowi duchowemu zbawczego przebywania Boga pośród swego ludu. Jahwe jako król wyzwala swój lud z niewoli grzechu i obdarza swoim Duchem, dzięki któremu jest on zdolny budować królestwo prawa, sprawiedliwości i pokoju.

BIBLIOGRAFIA

BEUKEN, W.A.M., «Jesaja 33 als Spiegeltext im Jesajabuch», *ETHL* 67:1991, s. 5-35; GUNKEL, H., «Jesaja 33, eine prophetische Liturgie», *ZAW* 42:1924, s. 177-208; PIKOR, W., *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza* [SBLub 4], Lublin: Wyd. KUL, 2009, s. 217-240; THOMPSON, M.E.W., «Vision, Reality and Worship. Isaiah 33», *ET* 113:2001-2002, s. 327-333; WASCHKE, E.-J., «Jesaja 33 und seine redaktionelle Funktion im Protojesajabuch», w: *Fs. O. Kaiser. Gott und Mensch im Dialog* [BZAW 345/I], t. 1, Berlin – New York: W. de Gruyter, 2004, s. 517-532.

SOMMARIO

LA REGALITÀ DI DIO ALLA LUCE DI IS 33

L'idea del regno di Dio non appartiene ai temi principali del libro di Isaia, però due ricorrenze del sostantivo re riguardanti la persona di Jahwe – in 6,5 e 33,22 – costituiscono punti cruciali per la teologia di Sion nella prima parte del libro (cap. 1-39). Mentre nel racconto della vocazione di Isaia la menzione della regalità di Dio rimane una constatazione isolata, nel cap. 33 è legittimo di vedere una presentazione della teologia isaiana della regalità divina. Nella prima parte dell'articolo è stata presentata la funzione del motivo del regno di Dio all'interno del libro di Isaia. Poi è stata esaminata la dinamica del regnare di Dio sulla base della composizione del cap. 33. In seguito la regalità di Dio è stata indagata alla luce delle tre relazioni, in cui entra Dio: con i suoi avversari, con il suo popolo e con se stesso. La prospettiva gerusalemmita in questa profezia serve a dimostrare l'universalità della regalità divina. Dio in paragone ai re umani è un monarca veramente preoccupato per i suoi sudditi. Questa cura viene presentata attraverso tre metafore: pastorale, acquatica e marinistica. Insieme esse sottolineano che la fonte della vita, del benessere e della sicurezza di Gerusalemme è esclusivamente la presenza di Dio in Sion. La dimensione materiale di essa viene sottoposta alla dimensione spirituale. Dio come re libera il suo popolo dalla schiavitù del peccato e gli dona il suo Spirito, grazie a cui il popolo è capace di costruire un regno di giustizia e di pace.

SŁOWA KLUCZE:

Księga Izajasza, Syjon, królestwo Boga, metafora wody, pasterz

KEY-WORDS:

Book of Isaiah, Zion, Kingdom of God, Aquatic Metaphors, Shepherd