

KS. LECH STACHOWIAK

ESCHATOLOGICZNY LOS JEROZOLIMY I JEJ LUDU

Refleksje biblijne nad Iz 66, 6–24

Niewielki poemat eschatologiczny Iz 66, 6–16 jest nader charakterystyczną wypowiedzią nieznanego autora, określanego zwykle mianem Tritoizajasza, opracowaną przez redaktora o tendencjach apokaliptycznych i uzupełnioną podobnymi refleksjami o powszechnym zgromadzeniu Izraela i odnowieniu, Iz 66, 6–24. Występują tu zarówno wezwania do radości, jak i zapowiedzi przyjscia Jahwe, Boga Izraela, na sąd o wymiarach apokaliptycznych.

Począwszy od w. 6, dobrze wyczuwalne są ramy teofanii, czyli widzialnego przybycia Jahwe na sąd, przedstawione barwami walki Boga z zewnętrznymi wrogami Izraela¹. Podobne tło wykazują opisy teofanijne dawniejsze, sprzed niewoli babilońskiej. Nie brak krytyków, którzy chcieliby tu widzieć rozprawę z zewnętrznymi wrogami w łonie ówczesnej gminy żydowskiej². Na połączenie obu sposobów rozumienia tekstu Tritoizajasza 66, 5–6 (w sensie bezpośredniego połączenia) nie pozwala głębsza refleksja nad treścią wypowiedzi. Trudno byłoby bowiem wyobrazić sobie opis interwencji Bożej w 66,6 jako rozwinięcie „zawstydzenia” z końca w. 5; podobnie trudno byłoby zaliczyć wymienionych tam „braci” do formalnych „wrogów” Jahwe.

Tekst każe uczestniczyć czytelnikowi w przebiegu interwencji Bożej. Daje się słyszeć głosy wrzawy, właściwe zbrojnej walce³. W podobnym kontekście Iz 13, 4 przedstawia Jahwe dokonującego przeglądu wojsk przed interwencją⁴. Wyrażenia hebr. qwl (dosł. „głos”) spełnia tu funkcję wykrzyknika, ale nawiązuje prawdopodobnie do odgłosów tradycyjnych grzmotów, związanych z teofanią i naśladujących krzyk wojenny Jahwe⁵. W teofaniach wystąpienie Boga rozpoczyna się dość często od świątyni (ewt. do Syjonu) jako „mieszkania” Boga (por. Jl 4, 16). O

¹ Szerzej zob. J. Jeremias, *Theophanie*, Neukirchen 1965. W jęz. polskim ciekawy zarys rozwoju gatunku przedstawia H. Witczyk, *Teofania w Psalmach*, Kraków 1985.

² Zob. J. Jeremias, dz. cyt., s. 159–160.

³ Podkreśla to trzykrotnie powtórzone „Słuchaj!” w. 6.

⁴ Poza hebr. qwl por. to samo określenie „zgiełku” (sʿwn co w Iz 13, 6 w jednoznacznym kontekście „dnia Jahwe”); zob. *Encyklopedia katolicka*, t. IV, s. 590–591.

⁵ Por. Am 1, 2; Jr 10, 13; Ps 18, 14; 29, 3–9: 46, 7 itd. oraz J. Jeremias, dz. cyt., s. 108.

„odpłacić” na nieprzyjaciółach mówił już Iz 59, 18: „... wedle uczynków dokonuje pomsty. Gniewem zapłonął przeciwko swoim wrogom, oburzeniem – przeciwko swoim nieprzyjaciółom”. Chodzi w słowie hebr. *gmwl* o działanie Boże na korzyść lub niekorzyść człowieka⁶, tutaj jednak jednoznacznie o wyrównanie rachunku na miarę sprawiedliwości, tj. klęski stosownej do popełnianej nieprawości.

Najprawdopodobniej tekst biblijny uległ opracowaniu redaktorskiemu. Jego punktem wyjścia był poprzedni schemat właściwy refleksjom apokaliptycznym, że zbawienie poprzedza zwykle interwencja Boża, karząca nieprzyjaciół. Być może schemat ten był już znany samemu Tritoizajaszowi. Obraz rodzenia i związanych z nim bólów należy do częstych w apokaliptyce, choć zna je już Deuteroizajasz (por. np. Iz 54, 1–6) i to w podobnym kontekście rozprzestrzeniania się narodu. Chodzi tu o cudowne odnowienie – a właściwie nowe „stworzenie” – narodu po niewoli przedstawione w świetle przebiegu rodzenia dziecka i bólów porodowych (hebr. *hjl*)⁷. Proces rodzenia dziecka – nowego narodu – odbiega od zwykłego porodu przede wszystkim dlatego, że nadzwyczajne to rodzenie wyprzedza występujące zwykle przy tej sposobności bóle lub też zbiega się z ich początkiem. „Rodzącą” jest oczywiście Jerozolima, przedstawiana także jako Syjon. „Bóle porodu oznaczają wojny i inne przeciwności, natomiast w apokaliptyce niemal technicznie ucisk eschatologiczny, jak np. w Ap 12, 2 (najprawdopodobniej cytaty z 66, 7).

Dzieło Boże, jego „stworcza” interwencja podlega innym prawom niż dzieła ludzkie. To, co wydaje się w dziełach międzyludzkich prawdopodobne, staje się za sprawą Jahwe faktem dokonanym. Sprowadził on mianowicie nagle, bez zwykłych gwałtownych przewrotów i wojen, swój naród na Syjon i dokonał jego odnowienia, co normalnie wymagałoby czasu życia wielu pokoleń⁸.

Choć cudowne odnowienie stało się faktem dokonanym, nie jest ono procesem definitywnie zakończonym. Wiedzieli o tym dobrze współcześni Tritoizajaszowi mieszkańcy Jerozolimy, a dał temu wyraz sam prorok w poprzednich wypowiedziach. Ten stan rzeczy niepokoił odrodzoną społeczność, budził zastrzeżenia, wywoływał kryzysy. Księga przekazuje zapewnienia, mające wykazać, iż obawy takie są bepodstawne: „Czy ja otworzę łono i nie pozwolę urodzić? [...] Czy ja,

⁶ O tym pojęciu hebr. pisze K. Seybold, *gml*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. II, Stuttgart 1977, s. 24–35 oraz G. Sauer, [w:] *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. I, München 1971, s. 426–428.

⁷ Na ten temat piszą J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament*, Bonn 1955, s. 21–26; A. Baumann, *hjl*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. II, Stuttgart 1977, s. 902 oraz G. Bertram, *ödin B*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. IX, Stuttgart 1973, s. 670–671.

⁸ Przekład polski tekstów Izajasza wg L. Stachowiak, *Księga Izajasza*, Lublin 1991 (Biblia Lubelska). Por. nadto: C. M. Edsman, *The Body and Eternal Life (Jes 66, 7–8)*, *Horae Soederblomianae* r. 1946, 33–104; R. D. Aus, *The Relevance of Is 66:7 to Rev 12 and 2 Thess 1*, „*Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*”, 1976, 67, s. 252–268.

który pozwalam rodzić, zamknę łono?” (Iz 66, 9). Prorok pozostaje przy poprzednim obrazie niewiasty rodzącej. Jahwe nie może dopuścić, by rozpoczęty proces rodzenia nie dobiegł końca; o takiej możliwości mówi Iz 37, 3. W podobny sposób ten, który dał impuls do rodzenia, nie może jednocześnie przeszkadzać temu. Co konkretnie ta wypowiedź ma znaczyć, można jedynie przypuszczać. Czy chodzi prorokowi o wewnętrzne zjednoczenie narodu, o stabilizację wewnętrzną lub zewnętrzną, o kontynuację repatriacji z Babilonu, czy wreszcie o gromadzenie się diaspory wokół Syjonu? Znajac nader fragmentarycznie historię judaizmu po powrocie z niewoli babilońskiej, trzeba się z konieczności ograniczyć do konfrontacji tych problemów z nader ogólnym tonem tych wypowiedzi.

Mimo sceptycyzmu niektórych „braci” zbawienie dopełni się w sposób równie nieoczekiwany, jak dokonała się pierwsza, zasadnicza jego zapowiedź. Podejmując zwroty czerpane z Deuteroizajasza, nieznany prorok wzywa do pełnej radości, obejmującej dokonaną już przemianę, jak też oczekiwaną w przyszłości. „Radujcie się wraz z Jerozolimą i weselcie się w niej wszyscy, co ją miłujecie! Cieszcie się nią rozradowani, wy wszyscy, co się nad nią smuciliście...” (Iz 66, 10). Święte miasto, Jerozolima⁹, jest specjalnie eksponowanym przedmiotem tej radości. Iz 65, 18 nie waha się stwierdzić: „Bo ja stwarzam Jerozolimę jako radość, a jej lud jako wesele”. Jak zwykle u Tritoizajasza, orędzie nie jest skierowane do całego narodu, lecz jedynie do tych, „co ją miłują”, do tych co w pełni przeżywali jej smutny los w przeszłości¹⁰. W Iz 66, 11 pobrzmiewa jeszcze poprzedni obraz rodzącej niewiasty. Jej synowie mają otrzymać pełny udział w jej radościach i obfitości przedstawionej jako proces karmienia niemowlęcia. Najważniejszym dla proroka owocem doznanego zbawienia jest pokój (šlw) ¹¹. Przedstawia go w w. 12 jako obraz wartkiego potoku niosącego stale obfitość wody, co w Palestynie ma swoistą wymowę; obfitowały tam łożyska rzek mające wodę jedynie okresowo, w porze deszczowej.

Biblijne pojęcie pokoju¹² – to nie tylko wolność od wojen, rzezi czy gwałtownych przewrotów lub wolna od trosk egzystencja, spożywanie owoców „swej winorośli i ze swego drzewa figowego” (por. 2 Krl 18, 31). Będzie to o wiele bardziej pełna harmonia, w jakiej znajduje się nowy człowiek w relacji do Boga, do najbiedniejszych, do całej przyrody i do samego siebie. Taki stan doskonałości nasuwa spontanicznie na myśl wspomnienie utraconych dóbr ogrodu Edenu i

⁹ Myśl o świętości wyczuwalna jest jeszcze w aktualnej, arabskiej nazwie stolicy. Dobry przegląd zagadnień związanych z nazwą i symboliką Jerozolimy podaje M. Tsevat, *jeruša-lem/jeruśalajim*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. III, 1983, s. 930–939.

¹⁰ O tym przeciwstawieniu zob. Iz 57, 18 i 61, 3.

¹¹ Na ten temat por. najnowszy artykuł J. Illman a, *šalem*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. VIII, 1994, s. 93–103 a zwłaszcza F. J. Stendebach a, *šālôm*, tamże, s. 12–46 (obszerna bibliografia, także najnowsza).

¹² Obszernie traktuje ten temat praca zbiorowa pod red. S. C. Napiórkowskiego, *Teologia pokoju*, Niepokalanów 1988 (zob. zwłaszcza s. 13–68).

tęsknotę za pełną nieprzemijalnością tych dóbr. Autorem takiego pokoju jest sam Jahwe, co stwierdza porównanie jego obfitości do rzeki u Deuteroizajasza (por. Iz 48, 18)¹³. Jeżeli druga cz. w. 12 w rozdz. 66 stwierdza, iż „niemowlęta jej będą noszone na ramionach i na kolanach je pieścić będą”, to motyw ten występował już w Iz 49, 22 i 60, 4 z tym że dostosowano go do ogólniejszego tonu wypowiedzi, mówiąc o niemowlętach.

Sprawcą tych pociech jest Jahwe (w. 13). Porównanie ich do pociech świadczonych przez matkę, podkreśla cały ogrom miłości Bożej do swego narodu, choć w specjalny sposób dotyczy ona Jerozolimy. Odpowiedzią na te dowody łaskawości ze strony wszystkich miłujących Jerozolimę – to radość serca i pełna życzliwość, porównywana do wzrostu wiosennej zieleni. Wykładnikiem mocy i tężyzny życiowej są w Biblii „kości” (hebr. *śmwt*). U Syryacha (46, 12 o 49, 10) jest mowa o wypuszczeniu pędów przez kości wybitnych mężów przeszłości, sędziów i dwunastu proroków, zapewne w sensie owocowania duchowego. Podobnie i tutaj należy rozumieć wypowiedź nie tylko o czysto fizycznym wzroście.

Druga cz. w. 14 mówi o karzącej ręce Jahwe i Jego gniewie, co stanowi przejście do zamykającej poemat części apokaliptycznej, prawdopodobnie redaktorskiej. Jak zwykle, wymienia tu autor dwie grupy narodu: „śludzy Boga” i „jego nieprzyjaciele”, przedstawione już w pierwszych wierszach rozdz. 66 Tritoizajasza. Ale nic nie wskazuje na to, by chodziło o zapowiedź karzącej interwencji Jahwe do narodów w odróżnieniu od nagrody dla własnego narodu. Kontekst Jahwe przybywającego na sąd nad całą ziemią lub wszelkim ciałem (hebr. kl. *bśr*)¹⁴ jest zdecydowanie apokaliptyczny i nie wiąże się z poprzednimi wypowiedziami. Obraz gwałtownej interwencji Bożej w ww. 15–16 obecnego urywka księgi odpowiada klasycznym teofaniom starotestamentalnym. Uniwersalistyczna perspektywa sądu wskazuje na okres apokaliptyki¹⁵, zbliżony nieco do „apokalipsy Izajasza” Iz 24–27¹⁶. Pewne motywy pozostały te same: ogień, symbol gniewu Jahwe¹⁷, podobnie miecz (por. Jr 25, 31). Znane jest również porównanie interwencji Boga do nawałnicy (np. Iz 29, 6) i wyobrażenie o rydwanach bojowych Jahwe (Ha 3, 8; Ps 68, 18). Wystąpienie Jahwe ma

¹³ Napływający do Jerozolimy „potok” (hebr. *nhl*) bogactw był tematem wcześniejszej wypowiedzi Tritoizajasza (Iz 60, 5–9), a w 60, 16 posługuje się nawet podobnym obrazem ssania mleka przez niemowlę co w 66, 11.

¹⁴ O specyficznym określeniu kl *bśr* (wszelkie ciało) i jego wieloznaczności pisał ostatnio F. Staudinger, *Fleisch*, [w:] *Bibeltheologisches Wörterbuch*, (red. J. B. Bauer), Graz 1994⁴, s. 167–171, szczeg. 168.

¹⁵ Podstawowe informacje o apokaliptyce zob. L. Stachowiak, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973, kol. 753–755.

¹⁶ Obszerny komentarz do Iz 24–27 podaje H. Wildberger, *Jesaja 2. Teilb. Jesaja 13–27*, Neukirchen 1978, s. 885–1026. Polski komentarz w przygotowaniu w serii „Pismo Święte Starego Testamentu” ukaze się niebawem.

¹⁷ Zob. ostatnio J. B. Bauer, [w:] *Bibeltheologisches Wörterbuch*, s. 166–167.

charakter sądu i to uniwersalnego. Ostatni obraz „zabitych” przypomina atmosferę Iz 63, 3.6.

Cała ostatnia sekcja nie jest jednolita. Oprócz w. 17, odnoszącego się do poprzednich wypowiedzi¹⁸, zawiera ona opis chwały Bożej wśród wszystkich narodów (Iz 66, 18–21), opis nowego kultu i ostatecznej rozprawy Jahwe z nieprzyjaciółmi (ww. 21–24): tutaj opis apokaliptyczny osiąga swój punkt kulminacyjny.

Formuła prorocka z końca 66, 17 „wyrocznia Jahwe” (n’ m jhwh) wskazuje niedwuznacznie, że wiersz ten kończył określoną myśl, a w w. 18 zaczyna się nowa argumentacja¹⁹. Zresztą cała ostatnia część rozdz. przez krytykę przypisywana jest interwencji redaktorskiej. Wskazują na to wyrażenia, występujące jedynie w późniejszych księgach ST²⁰. Mają one najprawdopodobniej uzupełnić i określić przedmiot sądu Bożego, o którym mówił Iz 66, 16. Celem przybycia Jahwe – hbr. bw’ – jest, nader często używane w tekstach teofanijnych, zebranie wszystkich narodów. Dotychczas „gromadzenie” przez Boga odbywało się w ramach rozproszonych własnego narodu; obecnie ma ono zasięg uniwersalny, jak w Ap 7, 9, gdzie tłum wybranych obejmuje ludzi „z każdego narodu, wszystkich pokoleń, ludów i języków”. Zebrani mają oglądać „chwałę Jahwe” (hebr. kbwd), czyli supremację jego nieograniczonej potęgi.

Już Iz 45, 20–25 zapowiadał perspektywę zbawienia tych co ocalili spośród narodów. W obecnym tekście występują oni w roli wysłanników do najdalszych narodów, które jeszcze nie oglądały chwały Bożej. Właśnie dla tych wysłanników Jahwe wystawia „znak”²¹. Wykaz narodów zestawiał autor z Księgi Ezechiela

(27, 10.12–13; 38, 1–2; 39,1). Tarszisz jest dość dobrze znany Księdze Izajasza (2, 16; 60, 9), Put i Lud (Jr 46,9; Ez 27,10) są szczepami wschodnioafrykańskimi, zamieszkałymi na zachodnim brzegu Morza Czerwonego, natomiast Meszek, Rosz (?) i Tubal występują łącznie u Ez 38, 2 i 39, 1. Rosz jest prawdopodobnie nie szczepem, ale wielkoksiażęcem tytułem władców Meszek i Tubal,

¹⁸ Iz 66, 17 można tylko najogólniej odnieść do 66, 1–4; znacznie bliższy wydaje się on Iz 65, 3b–5a. Łączy je spożywanie mięsa nieczystego, szczególnie wieprzowiny; ponadto wymienione są płazy (?) i myszy, których mięso z natury nie nadaje się do jedzenia, nadto są nieczyste (por. Kpł 11, 10.29). Z pewnością budziły one odrazę u Judejczyków. Obrzędy o charakterze synkretycznym przypominają praktyki późniejszych misteriów. Zakładały one uświęcenie uczestników (por. Iz 65, 5a) i wymagały oczyszczeń przygotowawczych, może analogicznie do uświęcenia, jakiego żądało Prawo do określonych czynności rytualnych (opr. Wj 19, 22; Lb 11, 18). Karą na zwolenników tego rodzaju praktyk miała być zagłada. Zob. także J. A. Emerton, *Notes on two Verses of Isaiah* (26, 16 and 66, 17), [w:] *Prophecy. Essays to G. Fohrer*, Berlin 1980, s. 12–25.

¹⁹ Formuła ta występuje zawsze przy końcu rozdziału, urywka lub przynajmniej jego części.

²⁰ Należy tu wymienić np. „wszystkie narody i języki” (Dn 3, 4.7.29; 6, 25; Za 8, 23; Jdt 3, 8).

²¹ Hbr. ’wt, choć zwykle na oznaczenie znaku militarnego lub orientacyjnego używano w ST hbr. terminu ns; poprzedni termin oznacza raczej owoc interwencji Bożej, często cudownej.

umiejscawianych na płn. terenach nad Morzem Czarnym²². Jawan i „dalekie wyspy” odnoszą się do terenów zamieszkałych przez Greków, a więc w basenie Morza Śródziemnego. Wyliczenie dalekich ziem jest przypadkowe i oznacza praktycznie ziemie dalekie i mało znane²³.

Kim są przyprowadzający, wyliczeni w Iz 66, 20 można się jedynie domyślać. Mogą to być wymienieni poprzednio wysłańcy Jahwe, albo też „królowie” z Iz 60, 3. Pierwsza możliwość wydaje się bardziej naturalna. Chodziłoby więc o to, że wysłani przez Boga przedstawiciele świata pogańskiego, którzy „ocaleli wśród narodów”, sprowadzą nie tyle swoich „nie znających Jahwe” współbraci, ale rozproszonych wśród nich Izraelitów. Myśl o zgromadzeniu diaspary żydowskiej w Jerozolimie była w okresie judaizmu bardzo żywa i znalazła echo w różnych zapowiedziach (np. Iz 49, 22; 60, 9 por. też 14, 2). To zgromadzenie nie ma ani charakteru nacjonalistycznego ani politycznego, ale religijny. Cechę tę podkreśla przedstawienie „braci z wszystkich narodów” jako „dar ofiarny” (hbr. mnhh) dla Jahwe i porównanie do uroczystego składania podobnych ofiar w świątyni²⁴ przez Izraelitów.

Wykaz środków transportu odpowiada niejako intencji zawartej w Iz 66, 19, w liście narodów. Wymieniono tu wszystkie lądowe środki transportu używane w starożytności. Oprócz używanych powszechnie (wozy, konie), wymieniono tu bardziej wytworne lektyki, a nawet egzotyczne jak dromadery. Mułów używano dość powszechnie w Palestynie; ST wymienia je często jako dosiadane przez osoby wybitne – por. 2 Sm 13, 29; 2 Sm 18, 9; 2 Krl 5, 17²⁵.

Spśród przyprowadzonych, żyjących od wielu lat a może i pokoleń z dala od świątyni i rodzinnego kraju, Jahwe wybierze sobie zarówno kapłanów, jak też – sprawujących drugorzędne funkcje – lewitów. Między powracającymi jako „dar Jahwe” z dalekich ziem nie wszyscy byli Izraelitami w legalnym tego słowa znaczeniu, nie mówiąc już o przynależności do pokolenia Lewiego. Chodziłoby więc o powszechny dostęp do kapłaństwa i służby lewitów dla wszystkich, dla „świętej reszty”, złożonej z Izraelitów i pogan! Ten uniwersalistyczny punkt widzenia Tritoizajasza nie znajdzie powszechnej aprobaty w następnych pokoleniach judaizmu. Nie dzielili go zapewne powszechnie wszyscy współcześni mu współbracia. Księga Ezdrasza (por. 2, 62) i Nehemiasza (7, 64) reprezentuje zasadę, na której oprze się partykularyzm późniejszego judaizmu²⁶.

²² Informacje na ten temat podaje W. Zimmerli, *Ezechiel 2*, Neukirchen 1969, s. 947–948.

²³ Dobry komentarz na tę perykopę podaje w swym artykule G. Rinaldi, *Gli „scampati” di Is 17–22*, [w:] *Mémorial A. Gelin*, Le Puy 1961, s. 109–118.

²⁴ Ofiary te będą składane w naczyniach „czystych”, co podkreśla charakter sakralny całego obrzędu. Por. G. Rinaldi, dz. cyt., s. 114.

²⁵ Tamże, s. 114–115.

²⁶ Por. H. Langkammer, *Księgi Ezdrasza-Nehemiasza*, Poznań-Warszawa 1971, zwł. s. 306–318.

W zakończeniu księgi pragnie Tritoizajasz raz jeszcze zapewnić o nieprzemijalności zapowiedzi zawartych w Iz 66, 18–21. Zadanie to spełnia trzywierszowa wypowiedź, najprawdopodobniej pióra tego samego redaktora, od którego pochodziły także poprzednie uzupełnienia tego rozdziału. Porządek Boży nowego stworzenia ma charakter definitywny, wieczny. Iz 65, 17 stwierdził, że dawne czasy, pełne cierpień i przemian, nie tylko minęły, ale że nikt nie będzie już do nich powracał ani ich wspominał. W ten sposób podkreślona jest stabilność nowej społeczności Bożej opisanego poprzednio²⁷. „Potomstwo” i „imię” – to synonimy ludu Bożego, godnego tego imienia²⁸. Wiersz 23 obecnego rozdz. obejmuje również – jak poprzednia wizja uniwersalistyczna – oddawany powszechnie hołd i sprawowany kult Jahwe: „Każdego miesiąca o nowiu, każdego tygodnia w szabat, przyjdą wszyscy ludzie, by oddać mi pokłon – mówi Jahwe”. W zakończeniu księgi Zachariasza (14, 16) przewiduje autor coroczną pielgrzymkę „ocalałych spośród ludów” do Jerozolimy w święto Namiotów. Tritoizajasz postuluje znacznie więcej: „całe ciało” (kl bśr), czyli wszyscy ludzie będą zdążać do Jahwe w każdy now miesiąc (por. Iz 1, 13) i w każdy szabat²⁹. Oznacza to, że nieustannie, w każdy dzień świąteczny, kiedy będą zdążać pielgrzymki na Syjon, nie zabraknie tam przedstawicieli całego świata złączonego jedną wiarą w Boga żywego³⁰. Ta uniwersalistyczna wizja „nowej ziemi” wraz z „nowym Jeruzalem” będzie musiała jeszcze przez wieki dojrzewać w narodzie, zanim Jezus Chrystus oświadczy, że „dziś wypełniły się słowa tego Pisma” (Łk 4, 21) i że „blisko jest Królestwo Niebieskie” (Łk 21, 31).

Wypowiedzi zarówno Deuteroizajasza jak Tritoizajasza³¹ o charakterze pomyślnym mają w zakończeniu często przeciwwagę w sensie odpowiedniego określenia losu przewrotnych. W tym sensie należy właśnie rozumieć Iz 66, 24, ostatni wiersz księgi. Jest drugorzędne, czy pochodzi on spod pióra wzmiankowanego już redaktora, czy też jest on „uzupełnieniem uzupełnienia”, jak przypuszcza Westermann³². Ważne jest to, że autor pragnął nadać karze na „zbuntowanych przeciw Jahwe” perspektywę trwałą i niezmienną. Tekst zakłada, że wymienieni poprzednio „wszyscy ludzie (hbr. kl bśr) przybywający do Jerozolimy ujrzą owoc gniewu Bożego niby wielkie pobożowisko. W obrazie tym łączą się elementy wspomnień o niesławnym palenisku Tofet³³ w dolinie

²⁷ Podobne zapewnienia zawiera Iz 60, 21; 65, 18–24.

²⁸ Doskonały artykuł na temat imienia przedstawił F. V. Reiterer i H. J. Fabry, šem, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. VIII, 1994, kol. 122–176. Należy wspomnieć tu tekst Iz 56, 5, który mówi o „znaku i imieniu”, jakie Jahwe przygotował dla wiernych – por. słynną fundację izraelską jad wašem, nawiązującą do tego tekstu.

²⁹ Ostatnio na ten temat pisał E. Haag, šabbāt, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. VII., 1993, s. 1047–1057 oraz tenże, *Vom Sabbat zum Sonntag*, „Trier Theologische Studien”, 52, Trier 1991.

³⁰ Zob. A. Penna, *Isaia*, Torino 1958, s. 629–630.

³¹ Por. np. Iz 48, 22; 57, 21 oraz Za 14, 12.18.

³² C. Westermann, *Das Buch Jesaja Kap. 40–66*, Göttingen 1970, s. 340.

³³ Zob. H. Haag, *Tophet, Bibel-Lexikon*, Einsiedeln 1968², kol. 1766.

synów Hinnoma³⁴, później symbolu karzącego ognia Bożego z tradycyjnym narzędziem kary – mieczem, a raczej skutkami jego działania³⁵. Samo pozostawienie zwłok w stanie nieopogrzebanym było uważane w Izraelu za najwyższe pohańbienie (Iz 34, 3; Jr 7, 33; 25, 55), tutaj jednak ma podkreślić raczej karę bez końca. Wyraża ją również stałe pochłanianie zwłok przez robactwo, tak samo jak wieczne działanie ognia. Jak dokładnie autor rozumiał tę wypowiedź, trudno powiedzieć; to że widok taki budzi wstręt, nie wnosi nic nowego do obrazu (por. hbr. dr'wn i Dn 12, 2). Wiadomo natomiast, jak zrozumiała Iz 66, 24 późniejsza tradycja. Jeżeli pominąć Jdt 16, 17 i Ml 3, 19, międzytestamentalna apokaliptyka widziała tu aluzję do piekła o niegasnącym ogniu (por. 1 Hen 54, 6; 91, 9; 100, 9; 103, 8 itd.) lub przynajmniej narzędzie wiecznej kary. Qumrańska Reguła Zrzeszenia (1QS 2, 8.15) w przekleństwach pod adresem „wszystkich mężów dzieła Beliala” stwierdza: „Będziesz potępiony w ciemności ognia wiecznego”. Ta dobrze znana z Nowego Testamentu koncepcja „ognia wiecznego”³⁶ jest o tyle charakterystyczna, iż 1QS 4, 13 mówi podobnie o „hańbie zatracenia w ogniu ciemności”, pozbawiając ogień jako narzędzie kary elementu pozytywnego, jakim jest w Biblii zwykle „światło”.

W Nowym Testamencie podjął Iz 66, 24 Mk 9, 47–48, mówiąc o piekle „gdzie robak ich nie umiera i ogień nie gaśnie”, a Apokalipsa widziała w nim zapewne prototyp swojego jeziora ognia i siarki, symbolu wiecznej kary (Ap 20, 10).

LE DESTIN ESCHATOLOGIQUE DE JÉRUSALEM ET DE SON PEUPLE

Réflexions bibliques sur Ésaïe 66, 6–24

Résumé

La capitale d'Israël intéressait toujours Ésaïe. Toute son activité prophétique ainsi qu'une partie importante de son livre concerne la sainte ville. Les continuateurs de ses idées et de sa tradition prophétique (surtout la partie attribuée à Tritoésaïe) représente le même zèle.

Au retour de la servitude babylonienne l'idée de l'ancienne splendeur était toujours vivante malgré plusieurs difficultés. Elle était comprise comme „une création nouvelle” définie encore par Deutéroésaïe. Le prophète inconnu la présente comme la suite des consolations dans le cadre de la paix véritable. Il n'oublie pas non plus l'idée de l'assemblée générale de tout le peuple dans la joie malgré le scepticisme de certains frères. Les présages des consolations et ceux concernant les châtements (selon la tradition apocalyptique) augmentent la tension dramatique. La description du pogrome, pleine des scènes apocalyptiques, finit le présage de Tritoésaïe.

³⁴ Por. L. Stachowiak, *Gehenna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, kol. 928.

³⁵ Por. Iz 66, 16, gdzie jest mowa także o „zabitych przez Jahwe”.

³⁶ Por. Mt 18, 8; 25, 41; Jud; 2 P 2, 4; Ap 16, 8.