

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 4

ROK XLVII

1994

A R T Y K U Ł Y

Ks. Julian Warzecha SAC

## WYRAŻENIE POSŁAĆ SŁOWO W Iz 9,7

Tłumaczenie biblijne, nawet gdy jest dosłowne, zawsze wiąże się z pewną interpretacją. Wymaga bowiem odpowiedniego wyboru wyrażań z języka, na który się tłumaczy, a wyrażenia te nie zawsze są treściowo tożsame z terminami języków biblijnych, zwłaszcza semickich. Przy dużej dbałości o dostosowanie tekstu biblijnego do wymogów języka współczesnego, a szczególnie przy staraniu, by stał się on maksymalnie zrozumiały, istnieje ryzyko odejścia od myśli oryginału, albo — mówiąc łagodniej — osłabienia pewnych jego odcieni.

Szczególnie delikatne pod tym względem są wyrażenia, które mają charakter formuł, a nie występują zbyt często. Łatwo bowiem nie zauważyć ich jako idiomów. Wydaje się, że taka trudność zachodzi w Iz 9,7, gdzie rozpoczyna się karcąca wyrocznia następującymi słowami: *dābār šālah 'ādōnaj b<sup>e</sup>ja'āqōb w<sup>e</sup>nāpal b<sup>e</sup>jisrā'ēl*. Wiele wskazuje na to, że wyrażenie *dābār šālah* ma charakter idiomu (występuje poza tym 10 razy w Biblii (Sdz 11,28; 2 Sm 15,26; Iz 37,17; Prz 26,6; Iz 55,11; Za 7,12; Ps 107,20; 147,18; Dz 10,36; 13,26) i z jego tłumaczeniem trzeba postępować bardzo ostrożnie. W „Biblii Tysiąclecia” tłumaczenie brzmi: „Wydał Pan wyrok na Jakuba i spadł on na Izraela” („Biblia Poznańska”: „Jahwe wydał wyrok przeciw /Domowi/ Jakuba i ugodził on w Izraela”). Tłumacz kierował się prawdopodobnie faktem, że wyrocznia Iz 9,7—20 przedstawia całą serię kar, jakie Bóg zsyła na Izraela. Treściowo więc takie tłumaczenie współbrzmi z kontekstem. Wydaje się jednak, że dokonano się tu znaczne osłabie-

nie wymowy tekstu. „Wyrok” bowiem, to nie to samo, co „słowo” z całą swoją dynamiką, jaką ma w środowisku biblijnym. Poza tym — znikł w polskim tłumaczeniu, zamierzony przez Hagiografa obraz słowa Bożego jako wysłannika, mający tu wcale niebagatelną funkcję. Tłumaczenie *dābār* przez „wyrok” jest natomiast możliwe w innych tekstach Protoizajasza, np. 24,3: „Jahwe wydał wyrok” (*dibber’et haddābār* — nie ma tu obrazu wysłannika). Jednakże w tekście Iz 9,7 została osłabiona — na skutek przeoczenia idiomu i tłumaczenia przez „wyrok” — bogata teologia słowa Bożego. Ku usprawiedliwieniu tłumaczy BT i BP warto jednak dodać, że trudności z przetłumaczeniem tego tekstu miał również tłumacz Septuaginty, który rdzeń *dbr* zwokalizował jako *deber* („zaraza”), a jako jego odpowiednik postawił *thanatos* („śmierć”). Wyrażenie *šālah deber* spotykamy wprawdzie 7 razy w ST (Kpł 26,25; Jr 24,10; 29,17; Ez 14,19; 28,13; Am 4,10; 2 Krn 7,13), ale tutaj nie mogło ono być zamierzone przez Izajasza, bo w tekście 9,7—20 mówi się o różnych nieszczęściach, nie tylko o zarazie. Poza tym termin *deber* nie występuje w ogóle w Iz 1—39 (natomiast u Jeremiasza 17, a u Ezechiela 12 razy), a Wulgata nie podjęła lekcji LXX, lecz ma tu „verbum”. Warto też podkreślić, że tłumaczenie J. Wujka zachowało interesujący nas tu idiom: „Słowo posłał Pan do Jakuba”. Tłumacze BT i BP sugerowali się więc chyba karcącym charakterem wyroczni Iz 9,7—20. Jednakże zdecydowana większość współczesnych tłumaczeń oddaje wiernie wyrażenie *šālah dābār* w 9,7, rozpoznając tu w ten sposób formułę „posłać słowo”.

W opracowaniu tym chcemy zbadać: jaką treść ma tu formuła „posłał słowo” i związany z nią obraz słowa — wysłannika (1) oraz dlaczego prorok posłużył się tu tym zwrotem i obrazem (2).

### 1. TREŚĆ FORMUŁY POSŁAŁ SŁOWO W Iz 9,7

Interesujący nas tu werset zapoczątkowuje wyrocznię, która ma charakter opowiadający. Zdania egzegetów są rozbieżne co do jej zakresu. Jedni twierdzą, że sięga ona do 10,4. We fragmencie 10,1—4 jest wprawdzie pewna kontynuacja treści z 9,7—20, ale słownictwo jest zasadniczo inne. Poza tym fragment 10,1—4 należy do gatunku „biada”. Toteż większość egzegetów opowiada się za tym, że kontynuacją fragmentu Iz 9,7—20 jest Iz 5,25—29. Rozerwanie tej całości miałyby się dokonać przy redakcji prorocstwa Izajasza<sup>1</sup>.

W tym opracowaniu uwzględnimy więc tylko Iz 9,7—20 jako samodzielną jednostkę literacką, gdyż chcemy — posługując się m. in. analizą strukturalną — traktować tekst taki, jaki jest w aktualnej postaci, rezygnując świadomie ze śledzenia jego dziejów.

<sup>1</sup> Por. H. Wildberger, *Königsherrschaft Gottes. Jesaja 1—39*. Das Buch. Der Prophet Jesaja und seine Botschaft, Neukirchen-Vluyn 1984, s. 52.

Egzegeci odnoszą ten tekst na ogół do czasu wojny syroefraimskiej (734—732). W większości też uważa się, że wyrocznia skierowana jest do Królestwa Północnego. Tak więc należy tu rozumieć nazwę „Izrael”.

Tekst wyroczni, którą rozpoczyna interesujące nas wyrażenie „posłał słowo”, brzmi następująco:

- 7 Pan posłał słowo przeciw Jakubowi  
i spadło ono na Izraela.
- 8 Wtedy pozna je cały naród:  
Efraim i mieszkańcy Samarii,  
którzy w pysze i wyniosłości<sup>2</sup> serca mówią:  
'Cegły się rozsypały — będziemy budować z kamieni;  
wycięto sykomory — posadzimy cedry'.
- 10 Jahwe pobudził przeciw niemu wrogów<sup>3</sup>  
i jego nieprzyjaciół uzbroił.
- 11 Aramejczyków od wschodu i Filistynów z zachodu,  
którzy pełnymi ustami pożerają Izraela.  
Po tym wszystkim nie ustał gniew Jego  
i ręka Jego nadal jest wyciągnięta.
- 12 Naród nie nawrócił się jednak do swego Karciciela,  
ani nie szukał Jahwe Zastępów<sup>4</sup>.
- 13 Wtedy Jahwe odciął Izraelowi głowę i ogon,  
w jednym dniu palmę i trzcinę.
- 14 Starszy i dostojnik — to głowa,  
a ogon — to prorok fałszywy.
- 15 Przywódcy tego ludu stali się zwodzicielami,  
a prowadzeni przez nich idą na zgubę.
- 16 Dlatego Pan nie oszczędzi<sup>5</sup> jego młodzieńców,  
nie okaże litości jego sierotom i wdowom,  
gdyż wszyscy są niecni, przewrotni  
i wszystkie usta głoszą niegodziwość.  
Po tym wszystkim nie ustał gniew Jego  
i ręka Jego nadal jest wyciągnięta.
- 17 Oto niegodziwość płonie jak pożar,  
który trawi ciernie i osty;

<sup>2</sup> TM ma lekcję *bēga'ūwāh ūbēgōdel* — „w pysze i wyniosłości”. BHS proponuje czytać zamiast pierwszego z dwóch rzeczowników *hammitga'aweh* (ptc. od *g'h*), ale zmiana nie jest konieczna.

<sup>3</sup> W TM mamy lekcję *šārē rēšīn* — „wrogowie Resina”, co nie daje dobrego sensu. Należy więc pójść za propozycją BHS: *šārāw* — „jego wrogowie”.

<sup>4</sup> Wyraz *šēbā'ōt* nie ma odpowiednika w LXX.

<sup>5</sup> TM czyta tu *jišmah* (od *šmh* — „ucieszył się”), co nie współbrzmi z kontekstem. Dlatego w tłumaczeniu idziemy za sugestią BHS: *jišmah* — „oszczędzi”.

- gąszcze lasu wypala,  
 aż kłębi się w górę słup dymu.
- 18 Od gniewu Jahwe Zastępów<sup>6</sup> zapalił się kraj  
 i stał się naród pastwą ognia.  
 Nikt nie ma litości nad swoim bratem.
- 19 Każdy pożera ciało bliźniego<sup>7</sup>,  
 odgryza na prawo, a jednak jest głodny<sup>8</sup>,  
 zjada na lewo, lecz się nie nasycy.
- 20 Manasses Efraima, Efraim Manasses,  
 obaj razem uderzają na Judę.  
 Po tym wszystkim nie ustał gniew Jego  
 i Jego ręka jest nadal wyciągnięta.

Fragment Iz 9,7—20 stanowi pewną całość treściową, rozwijającą myśl wyrażoną w 9,7. Poza ciągłością myśli, za takim kontekstem badanego tu tekstu przemawia powtarzające się słownictwo i refren: „Po tym wszystkim nie ustał gniew Jego i Jego ręka jest nadal wyciągnięta” (9,11.16.20)<sup>9</sup>. Gdy chodzi o słownictwo, można zauważyć następujące, powtarzające się wyrazy: *'Efrajim* (w. 8 i 20), *'am* (w. 8.12.15.18), *'akal* (w. 11 i 19), *Jiśrā'ēl* (w. 7.11.13), *'ādōnaj* (w. 7 i 16). Poza tym, zachodzą też niektóre wyrazy bliskoznaczne (np. *śmh/rhm* — w. 16 i *hml* — w. 18).

### Struktura literacka Iz 9,7—20

Przede wszystkim trzeba zauważyć refren: „Po tym wszystkim nie ustał gniew Jego i Jego ręka nadal jest wyciągnięta” (w. 11.16.20). Dzieli on fragment 9,7—20 na trzy części: 7—11; 12—16; 17—20. Za-

<sup>6</sup> Por. przyp. 5.

<sup>7</sup> Ten stych, umieszczony w TM na końcu w. 19, lepiej brzmi na jego początku (za sugestią BHS).

<sup>8</sup> Użyty w liczbie mnogiej czasownik *šābē'û* wypada, paralelnie do poprzednich czasowników, czytać w liczbie pojedynczej.

<sup>9</sup> Ten refren występuje też w Iz 10,4, co wskazywało by na przynależność części 10,1—4 do wypowiedzi 9,7—20. Tak sugeruje Biblia Tysiąclecia i niektórzy komentatorzy. Wydaje się jednak, że 10,1—4 nie należy do 9,7—20 z następujących racji: 1) zauważamy w 10,1—4 przejście od 3 osoby l. poj. lub mnogiej do 2 osoby l. mn.; 2) nikiłe związki między słownictwem; 3) inny gatunek wyroczni — „biada”. Fragment 10,1—4 łączył się prawdopodobnie z cyklem „biada” w Iz 5,8—24. Natomiast dalszym ciągiem wyroczni 9,7—20, która w w. 20 byłaby trochę — z punktu widzenia treściowego — trochę „urwana”, niedokończona, jest Iz 5,25—29. Ten ostatni tekst stanowi logiczną kontynuację 9,7—20 i rozpoczyna się refrenem identycznym z 9,11.16.20. Rozerwanie tego cyklu zostało spowodowane względami teologicznymi przez kogoś, kto pracował później te wyrocznie. Por. H. Wilberger, *Königsherrschaft Gottes*, dz. cyt., s. 51—53. Zob. te. R. Kilian, *Jesaja 1—12* (Die Neue Echter Bibel 17), Würzburg 1986; P. Chalendar, *Le discours prophétique: approche linguistique et textuelle*, Foi et Vie 85(1986) 23—31. Niezbyt przekonujące są argumenty W. P. Browna, (*The So-Called Refrain in Isaiah 5,25—30 and 9,7—10,4*, CBQ 52(1990) 432—443) za jednością tekstu Iz 9,7—10,4.

nim zajmiemy się bliżej strukturą części 7—11, w której występuje analizowany wers 7, zobaczymy najpierw, jakie relacje zachodzą między tymi trzema częściami tekstu 9,7—20. Trzeba najpierw uwzględnić powiązania słowne, które zapewniają tekstowi jedność i zwartość. Pomiędzy I i II częścią zachodzą następujące powtórzenia wyrazów, bądź wyrażenia bliskoznaczne: 'ādōnaj (w. 7 i 16), 'am (w. 8. 12.15), Jiśrā'ēl (w. 7.11 i 13), Jahwe (w. 10.11 i 13), šāb (w. 11c i 12a); pomiędzy I i III częścią: 'Efrajim (w. 8b i 20a), 'akal (w. 11b i 19b), 'am (w. 8 i 18), Jahwe (w. 10 i 18); między II i III częścią: Jahwe (w. 13 i 18), 'am (w. 12.15 i 18), śmh/rhm (w. 16) i hml (w. 18c), hānēp ūmēra<sup>c</sup> (w. 16c) i riśāh (w. 17a). Jeśli więc weźmiemy pod uwagę refren i inne powtórzenia słowne, zyskujemy już wstępną, ogólną orientację o tematyce wyroczni Iz 9,7—20: to, o czym ona mówi, dzieje się pod wpływem gniewu Jahwe i Jego wyciągniętej ręki. Szczególnie wskazuje na tę myśl refren i wyrażenia lō' jiśmah — lō' j<sup>e</sup>rahēm (w. 16).

Nie można jednak w literackiej strukturze wyroczni 9,7—20 — gdy chodzi o relacje między jej trzema częściami — stwierdzić jakiejś symetrii, jaką często spotykamy np. w Psalmach.

### Struktura semantyczna

Formułę šālah dābār w Iz 9,7 pozwoli głębiej zrozumieć analiza semantyczna, którą przeprowadzimy w sposób skrócony, skupiając się na najważniejszych powiązaniach tego wyrażenia w tekście Iz 9,7—20.

Rzuca się najpierw w oczy uprzywilejowana pozycja dābār (na pierwszym miejscu — podczas gdy zdania zaczynają się zwykle od orzeczenia). O treści tego dābār świadczą już przymyki stojące przy adresacie „słowa”: b<sup>e</sup>ja'ākōb, b<sup>e</sup>jiśrā'ēl (w. 1), 'ālaw (w. 10). Tłumaczymy je w naszym kontekście przez „przeciw”, „na”. Więcej informacji o treści šālah dābār w naszym tekście zdobywamy poprzez spojrzenie „w dół — pionowo”, czyli poprzez równoległe wyrażenia w linii paradygmatycznej. Do dābār jako przedmiotu (dopełnienia) równoległe są wyrażenia „wrogów, nieprzyjaciół” (w. 10). Wynika z tego karzący charakter słowa. Takie spostrzeżenie potwierdzają czasowniki równoległe do šālah, określające działanie Jahwe względem Izraela. Šālah samo w sobie jest jeszcze neutralne, ale w inne słowa są wyraźnie karzące: „pobudził, uzbroił” (wrogów — w. 10), „odciął” (w. 13), „nie oszczędzi, nie okaże litości” (w. 16). Bóg — „Karciciel” (w. 12) posługuje się w wymierzaniu kary różnymi przyczynami: wrogami (w. 10), przywódcami narodu, którzy go zwodzą (w. 15), i wzajemną złością (w. 18—20).

Zakres znaczeniowy dābār określa też wyrażenie 'appō (w. 11c), występujące w refrenie, który — pod względem treści — stanowi z w. 7 pewną inkluzję: „Nie ustał gniew Jego” (dosł. „nie wrócił”). Mówi się więc w w. 7 i 11 o ruchu trwającym nadal. Ma się wrzące

nie, że słowo Boże „biegnie” dalej, spada. Jest bowiem paralelizm między *dābār* posałym, karzącym i *'appō* — gniewie nie wracającym. Nadto *jādō n<sup>e</sup>tūjāh* — „ręka wyciągnięta” (w. 11d) kojarzy się również z *šālah dābār*, często bowiem wyraz *jād* łączy się z *šālah* (np. Rdz 3,22; 8,9; Wj 3,20; Pwt 25,11). Ręka Jahwe jest „nadal wyciągnięta” — a więc działa, nie przestaje karać. Warto także uwzględnić różnicę między w. 7a i 11cd: w w. 7 *dābār* jest na pierwszym miejscu (następnie czasownik *šālah*), zaś w w. 11c *'appō* — na ostatnim (poprzedzone czasownikiem). Można więc mówić tu o chiazmie, który jeszcze bardziej „spina” w. 7 i 11. Czy z tej różnej kolejności paralelnych wyrazów *dābār* i *'appō* coś wynika? Wydaje się, że tak: w w. 7 akcent jest na *dābār*, na jego pośredniczącej roli w działaniu Boga względem Izraela, zaś w w. 11 — na trwającym charakterze Bożego karania.

Porównując *dābār* z *'appō* i *jādō* (w. 7 i 11) trzeba zauważyć jeszcze jedną różnicę: mianowicie *dābār* jest dopełnieniem (w. 7a), a *'appō* i *jādō* — podmiotem. Dlatego w. 11cd bardziej wiąże się z w. 7b, gdzie *dābār* — choć nie wymienione — jest podmiotem. Działanie słowa jest tu wyrażone czasownikiem *nāpal* — „spadło”. Działanie więc gwałtownie. Widać tu też, że przychodzi ono nieoczekiwanie, zaskakuje, gdyż naród dopiero z czasem je poznaje. Trzeba również zauważyć grę słów i opozycję zarazem między *w<sup>e</sup>nāpal* (*dābār*) i *l<sup>e</sup>bēnīm nāpālū* — „cegły się rozsypały” (w. 9). Owo *nāpālū* wyraża tutaj jednak bezwładność, a nie działanie — jak *dābār*. To przeciwstawienie podkreśla dynamikę słowa.

Gwałtowność działania *dābār* uwidacznia się też przy jego zestawieniu z paralelnym do *w<sup>e</sup>nāpal* (w. 7b) *wajjō<sup>k</sup>lū* — „pożerają” (w. 11b — o wrogach Izraela). Jest tu, oczywiście, znaczenie przenośne, ale odmalowuje ono grozę sytuacji („pełnymi ustami”).

Działanie Jahwe za pomocą *dābār* ma charakter decydujący, powszechny: „Pozna je cały naród”. Mimo to nie jest ono samodzielne, niezależne. Jest przeciwieństwem posłane przez Boga (*šālah* — w. 7a). Narzędziową, pośredniczącą rolę słowa potwierdzają paralelne (paradygmatyczne) do *šālah* słowa w w. 10: „Pobudził” (*wajjō<sup>s</sup>aggē*) i „uzbroił” (*j<sup>e</sup>saksēk*). Wyrażają one — jak i *šālah* — działanie Jahwe przez pośrednictwo (tutaj — wrogów).

Narzędziowy charakter słowa nie wyklucza jego personifikacji<sup>10</sup>. Samo jednak *šālah* nie decyduje o tym, bo z tym czasownikiem w zastosowaniu teologicznym łączą się tak przedmioty osobowe, jak i rzeczowe. Istnieje też możliwość pewnego „środka”, czyli że przedmioty rzeczowe mogą przybierać cechy osobowe. Najpierw jednak trzeba ustalić, czy w w. 7a mamy do czynienia z metaforą? Otóż wydaje się, że tak — na podstawie paralelizmu z w. 7b (obraz pocisku)

<sup>10</sup> Por. H. Wildberger, *Königsherrschaft*, dz. cyt., tamże.

i w ogóle bogatej metaforyki w Iz 9,7—20. Czy ta metafora wyraża zatem personifikację słowa? Wydaje się, że tak. Najpierw paralelizm z w. 12, zwłaszcza z gniewem, który „nie wraca” stanowi pewną przesłankę personifikacji. Rzuca się też w oczy fakt, że jeśli w. 7—11 i 12—16 (I i II części wyroczni Iz 9,7—20) mówią o działaniu Jahwe, to cz. III (w. 17—20) — już tylko o działaniu Jego gniewu. Tak więc ten gniew, który jest paralelny do *dābār*, potężniejszy, niejako się usamodzielnia. To samo należy powiedzieć o *dābār*, które działa tu w zależności od Jahwe, ale nie jest ściśle związane z żadnym ludzkim pośrednikiem (nie wspomina się tu proroka, lecz po prostu — „posłał słowo”)<sup>11</sup>.

Dla ustalenia sensu formuły „posłał słowo” w Iz 9,7 pewne znaczenie miałoby stwierdzenie, czy w trzech częściach wyroczni Iz 9,7—20 mówi się o trzech odrębnych wydarzeniach, czy też o jednym. Z punktu widzenia gramatyki jedynym chyba argumentem za pierwszą możliwością jest forma *wajjiqtol* na początku w. 10.13 i 15, przy czym w w. 15 jest *hājāh*, a więc trudno jest rozstrzygnąć z kontekstu, czy należy je traktować jako *verbum status*, czy jako *verbum actionis*. Jeśli jest *verbum status*, to idea następstwa, nowego faktu opisanego tym słowem byłaby wątpliwa<sup>12</sup>. Zarejestrujmy więc to, co jest możliwe. Otóż w wyroczni Iz 9,7—20 widać wyraźnie pewną rytmiczność akcji i jej nasilanie się — crescendo. Można to zauważyć pod trzema względami: a) nasilanie się kary: I cz. — ogólnie; II cz. — ukaranie niektórych; III cz. — kraj, naród, „poszerzanie się” kary (por. w. 8a); b) nasilanie się zła: I cz. — duma, hardość; II cz. — przywódcy zwodzicielami, zagubienie innych, wszyscy bezbożni; III cz. — niegodziwość jak pożar; c) sposób realizacji kary: I cz. — przez wrogów; II cz. — przez przywódców i ukaranie pewnych grup; III cz. — brak litości i pozeranie się wzajemne. Można też rozwinąć sytuację w Iz 9,7—20 ująć jako ciągłą, narastającą opozycję między Jahwe i Izraelem. *Dābār*, które karząc ma prowadzić do nawrócenia (por. w. 12), stoi w opozycji do *dōbēr* (w. 16d), którego przedmiotem jest

<sup>11</sup> J. Synowiec (*Hipostaza słowa Bożego w Starym Testamencie*, CT 45(1975, f. IV, s. 66.85) odrzucając możliwość hipostazy słowa Bożego w ST, wyklucza jego personifikację w Iz 9,7. Porównuje ten tekst z 2 Sm 15.36; Prz 26,6; Za 7,12, gdzie — według niego — wyrażenie „posłać słowo” znaczy „powiadomić o czymś”. Słusznie, bo zachodzi tu kontekst przekazywania wiadomości przez ludzkich wysłanników. W naszym jednak tekście słowo (*dābār*) posyła Bóg, nie tylko dla informacji: ono bowiem „spada” (*w<sup>e</sup>nāpal*), działa, nie wraca, a więc powoduje to, co wyraża. Dlatego należałoby nasz tekst porównywać bardziej z Iz 55,11 i Ps 147, 15—18, gdzie posyłającym jest Bóg i zachodzi wyraźna personifikacja słowa.

<sup>12</sup> Por. J. Rosłon, *Zammeru Maskil. Filologiczny komentarz do Księgi Psalmów ze słownikiem hebrajsko-polskim i łacińskim oraz konkordancją i zarysem reguł gramatycznych*. Warszawa 1985, I, s. 59n.



„niegodziwość” (*n<sup>e</sup>bālāh*), wypowiedana przez „niecnych, przewrotnych” (w. 16c).

Nie mając wystarczających racji w samym tekście za przyjęciem wielu (chronologicznie następujących po sobie) wydarzeń — nieszczęść, o których tekst mówi, możemy szukać paralelnych tekstów u Izaajasa i gdzie indziej. Okazuje się, że u Protoizajasza podobnych „przeглядów” wyroków Boga w stosunku do Izraela nie znajdujemy. Spotykamy je np. u Amosa. Izajasz mógł się wzorować na Am 4,6—12. Występuje tu refren: „Aleście do mnie nie powrócili” (w. 8d.9f.11d). Między tym refrenem prorok mówi o różnych karach w przeszłości. Ponieważ jednak lud się nie nawrócił, zapowiada w 4,12 dalsze kary. Jeśli więc Izajasz wzorował się na tej wyroczni Amosa, mógł myśleć o wielu karcących działaniach, następujących po sobie w przeszłości.

Konkludując stwierdzamy, że formuła „posłał słowo” otwiera wyrocznię Iz 9,7—20, która jest spojrzeniem wstecz i pełni funkcję oskarżenia jako podstawy do dalszego sądu Bożego. Formuła zaś ma pewne cechy personifikacji.

## 2. FUNKCJA FORMUŁY POSŁAŁ SŁOWO W Iz 9,7—20

Zwrot „posłać słowo” występuje 11 razy w Biblii, a u Protoizajasza tylko w 9,7. Powstaje więc pytanie: dlaczego Izajasz zastosował tę formułę akurat tutaj? Jaką ona pełni tu funkcję? Takie pytania próbujemy stawiać ostatnio, szczególnie odnośnie przypowieści i porównań<sup>13</sup>.

Podkreśliśmy najpierw, że według naszej interpretacji metafora słowa Bożego jako wysłannika kontynuowana jest w Iz 9,7—20 przez działanie gniewu Bożego, który w stosunku do słowa Bożego jest rzeczywistością korelatywną. Wydaje się, że dość podobną sytuację znajdujemy w Iz 30,27—33, gdzie gniew Jahwe jest paraleny do Jego imienia. Podobieństwo sięga jeszcze dalej: mamy tu też — podobnie jak w Iz 9,7 — personifikację: imię Boże przychodzi — słowo Boże jest posłane (9,7). W serii wyrażen paralelnych do imienia i gniewu odnajdujemy jeszcze głos (*qōl*), tchnienie (*rūah*), a także wargi i język, które pozwalają się domyślać słowa Bożego i jego działania. Wspólne dla naszej wyroczni i Iz 30,27—33 jest wreszcie to, że obie one mówią o karze Bożej — jedna na Asyrię (30,27nn), druga na Izraela (9,7nn).

Metafora słowa wysłannika w Iz 9,7 jest pozornie niedokończona. Nie mówi się bowiem wyraźnie o powrocie tego Bożego wysłannika, jak np. w Iz 55,10n. Jest jednak mowa — i to wiele razy w refrenie (w. 11.16.20) — o powrocie korelatywnej (paralelnej) rzeczywistości

<sup>13</sup> Por. C. Westermann, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*, Stuttgart 1984, s. 9n.



gniewu Bożego: „Po tym wszystkim nie ustał (*šāb*) gniew Jego i ręka Jego nadal jest wyciągnięta”. Można w tym widzieć — przynajmniej pośrednio — nadzieję, oczekiwanie powrotu słowa, Bożego wysłannika, który dokonuje karania. Wysłannik nie wraca, bo „naród się nie nawrócił (*šāb*) do swego Karciciela” (w. 12). Tym samym więc słowem *šūb* określony jest powrót gniewu i (pośrednio) wysłannika — słowa, a także nawrócenie ludu. Zawarta jest tu więc myśl, że karanie nie jest pomstą (jak zaznaczono w tytule redakcyjnym BT: „Pomsta Pańska nad królestwem izraelskim”), ale ma doprowadzić naród do powrotu, do nawrócenia.

Dodatkowym argumentem za tym, że w naszym tekście możemy się dopatrywać myśli o powrocie słowa — wysłannika (poprzez korelatywną rzeczywistość gniewu Bożego) jest fakt, że w tekstach Starego Testamentu o wysłannikach mówi się często o ich powrocie, o sprawozdaniu (np. Rdz 24,66; 37,14; Wj 19,8; Lb 13,26; 2 Sm 24,12n; 1 Krl 2,30).

Obraz słowa — wysłannika w Iz 9,7 przechodzi zaraz w metaforę słowa jako pocisku: „I spadło ono na Izraela”. Metafory te nie są zbyt odległe od siebie: obie mówią o ruchu, o dynamice słowa. Druga określa ponadto gwałtowność działania słowa, zaskoczenie, jakie powoduje.

W jednym i drugim obrazie trzeba zauważyć wielką oryginalność Izajasza. Wydaje się bowiem, że to on pierwszy zastosował metaforę słowa Bożego — wysłannika, i to — jako prorok przede wszystkim sądu Bożego — w wyroczni karzącej (wszystkie inne zastosowania formuły „posłać słowo” mają na ogół charakter pomyślny).

Obraz spadającego słowa Bożego jest znany w Starym Testamencie, ale w nieco innym znaczeniu: spadanie słowa na ziemię oznacza jego niespełnienie, nieskuteczność. Bóg, oczywiście, do tego nie dopuszcza. Tak np. mówi Jozue: „Ze wszystkich wspaniałych obietnic, które przyrzekł wam Bóg wasz, Jahwe, ani jedna nie zawiodła; wszystkie wam się spełniły” (Joz 23,14).

Izajasz skomponował obraz zupełnie oryginalny, idący po linii takich skojarzeń jak: spadła bojaźń (1 Sm 11,7; Ps 105,18), ręka (Ez 6,12), duch (Ez 11,5).

Skoro tak twórczy jest tu Izajasz i tylko jeden raz stosuje w swoim proroctwie metaforę słowa Bożego — wysłannika, nie może to być dziełem przypadku, lecz przeciwnie — gruntownego przemyślenia. Jaką więc funkcję ma w Iz 9,7 (a dokładniej w wyroczni 9,7—20) ta metafora?

Gdyby Prorok miał na myśli tylko konkretne słowo Boże, skierowane do Izraela za jego pośrednictwem, mógłby użyć formuły posłańca. Tekst 9,7—20 czyni bowiem aluzje, choć niewyraźne, do różnych wydarzeń historycznych w Izraelu, w których występował on sam, bądź też i inni prorocy. Prorok pominął tu więc umyślnie swoją

własną misję, a uwydatnił misję słowa. Słowo, które jest skuteczne w karaniu, gdyż nie osiągnąwszy jeszcze celu posłania-nawrócenia narodu — nie wraca.

Czy jednak przez metaforę słowa — wysłannika nie chciał Izajasz wyrazić coś więcej? Można przypuszczać, że tak. Spojrzenie wstecz, przegląd minionych niewierności ludu w 9,7—20 służy za oskarżenie i podstawę dalszego sądu Jahwe. Czy obraz słowa — wysłannika nie ma za zadanie wzbudzić nadziei, że to bezwzględne karanie osiągnie wreszcie zbawczy skutek? Słowo to bowiem ciągle nie wraca (ref.), ale ma wrócić, tak jak i naród ma „wrócić do swego Karciciela” (w. 12). Prorok wysunął na początek wyroczeni karzącej słowo posłane przez Boga, które ma gdzie indziej znaczenie zbawcze (Iz 55,11; Ps 107,20; 147,15—18). Mimo, że występuje to słowo w kontekście karania, stwarza nadzieję na nawrócenie Izraela. Nie wysunął natomiast Prorok na czoło obrazu wyciągniętej ręki Jahwe (jak BP czyni w tytule redakcyjnym), który to obraz ma zwykle sens karzący i nie implikowałby nadziei zbawczej. Natomiast obraz gniewu, który nie wraca, taką nadzieję dopuszcza, jego bowiem korelatem jest czasem miłość Boża (np. Wj 4,14; Ps 30,6).

I wreszcie: czy ta wyroczenia, którą tylko w przybliżeniu można łączyć z konkretnymi wydarzeniami historycznymi (ok. 732—722), nie niesie ze sobą pouczenia ogólniejszego, typowego: że słowo Boże jest skuteczne, także wtedy, gdy zapowiada i wykonuje karę, bo ostatecznie doprowadza do nawrócenia? Za takim rozumieniem formuły „posłał słowo” w Iz 9,7 przemawiałby też kontekst Księgi Emmanuela, w której dominuje ton zbawczy.

Ołtarzew

KS. JULIAN WARZECHA SAC

**Ks. Marian Gołębiwski**

## **IDEA NOWEGO WYJŚCIA U DEUTERO-IZAJASZA (NA PODSTAWIE ANALIZY Iz 55,12—13)**

Zdaniem wielu egzegetów idea „nowego wyjścia” stanowi fundamentalną kategorię teologiczną w pismach anonimowego proroka okresu niewoli, zwanego Deutero-Izajaszem. W porównaniu z „pierwszym wyjściem” zawiera ona cechy wyraźnej spirytualizacji, która jest wynikiem refleksji prorockiej nad dziejami narodu wybranego. Dochodzi ona do głosu w różnych punktach jego orędzia proroka,