ROCZNIKI BIBLIJNE
Tom 1(56) – 2009

KS. WOJCIECH PIKOR

ROSA OŻYWIAJĄCA ZMARŁYCH (Iz 26, 19) – PRÓBA LEKTURY KONTEKSTUALNEJ

Kwestia kontekstu w egzegezie biblijnej niesie ze sobą szereg napięć, które mają charakter wręcz antagonizujący przy dwóch różnych podejściach do tekstu: synchronicznym i diachronicznym. W pierwszym przypadku kontekst jest sprowadzany do kontekstu literackiego, wynikającego z finalnego kształtu tekstu. Ten jednak nierzadko jest wynikiem procesu redakcyjnego, przez co drugie podejście – diachroniczne – dąży do uchwycenia kontekstu związanego z najwcześniejszą warstwą tekstu albo też bada go w relacji do kolejnych etapów powstawania tekstu. W badaniach nad Księgą Izajasza te dwa ujęcia kontekstu były przez długi czas traktowane jako metodologicznie wzajemnie się wykluczające. Dopiero studia podjęte przez B. S. Childsa i W. A. M. Beukena pokazały, iż oba podejścia są niezbędne dla odczytania orędzia biblijnego. Egzegeta amerykański uważa, że „kluczową kwestią hermeneutyczną jest zrozumienie relacji między zrekonstruowanymi diachronicznie poziomami tekstu a jego synchronicznie finalnym kształtem”[1]. Dlatego interesuje go nie tyle „rekonstrukcja rzekomo oryginalnej wyroczni proroka, która winna być odróżniona od późniejszych dodatków naruszających logiczną spójność tekstu w jego formie finalnej”, ile raczej „sposób, w jaki narzucające się orędzie tekstu, począwszy od wsłuchania się w najwcześniejsze warstwy tradycji, przywołało dalszą działalność interpretacyjną jej redaktorów,

Ks. dr hab. WOJCIECH PIKOR – adiunkt Katedry Egzegezy Ksiąg Prorockich ST w INB KUL; adres do korespondencji: Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: pikorwo@wp.pl

[1] Przytoczone fragmenty pochodzą z: B. S. C h i l d s, *Isaiah. A Commentary* (OTL), Louisville–London–Leiden 2001, s. 63. W podobny sposób podejście synchroniczne i diachroniczne próbuje godzić W. A. M. B e u k e n, *Jesaja 1–12* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2003, s. 29-30.

którzy próbowali odnotować ciągłe oddziaływanie całości na każdy pojedynczy tekst".

Powyższe sugestie skłaniają do spojrzenia na nowo na kontekst tekstu Iz 26, 19 stanowiącego jedno z ważniejszych proroctw dla rozwoju idei zmartwychwstania w Starym Testamencie. Przywołując przekład *Biblii Tysiąclecia*, brzmi on następująco: „Ożyją Twoi umarli, zmartwychwstaną ich trupy, obudzą się i krzykną z radości spoczywający w prochu, bo rosa Twoja jest rosą światłości, a ziemia wyda cienie zmarłych". Zdanie to łączy się ściśle z zapowiedzią przyszłego zwycięstwa Jahwe nad śmiercią. Rodzi się jednak zasadnicze pytanie o sens metafory z w. 19 – zapowiada ona przyszłe odrodzenie Izraela czy też już stanowi zapowiedź indywidualnego, fizycznego zmartwychwstania?

Odpowiedź na tak postawione pytanie będzie poszukiwana poprzez badanie kontekstu Iz 26, 19, co w praktyce oznacza analizę kontekstualną rozdz. 26, którego integralną częścią jest dyskutowana metafora. Ustalenie kontekstu interpretacyjnego dla rozdz. 26 wymaga najpierw usytuowania go, razem z sekwencją rozdz. 24–27, wewnątrz Księgi Izajasza. Pozwoli to ocenić, na ile rozdziały te stanowią zamkniętą w sobie całość, a na ile pozostają w relacji do kontekstu wyznaczanego strukturą księgi. To działanie znajdzie swoje przedłużenie w poszukiwaniu kontekstu historycznego rozdz. 26, który budowany jest nie tylko przez informacje historyczne obecne w rozdz. 24–27, ale też przez powiązania tego tekstu z innymi częściami księgi, co pozwoli na wysuwanie wniosków odnośnie do czasu powstania badanego proroctwa. W ten sposób będzie możliwe określenie, czy Iz 26, 19 przynależy jeszcze do tradycji profetycznej zainteresowanej eschatologią, czy też już do nurtu apokaliptycznego. W konsekwencji to ustalenie pozwoli na wyciągnięcie wniosków dotyczących podmiotu ludzkiego, który ma dostąpić przyszłego odrodzenia mocą rosy Jahwe, jak również natury tej boskiej rewitalizacji.

I. KONTEKST Iz 26, 19 W UJĘCIU SYNCHRONICZNYM

Rozdz. 24–27 stanowią zamkniętą w sobie jednostkę retoryczną. Pojawia się ona po wypowiedziach skierowanych przeciwko obcym narodom w rozdz. 13–23. Syntaktycznie są one od nich niezależne przez otwierającą rozdz. 24 partykułę *hinnēh*. Koniec sekwencji wyznacza introdukcyjne *hōy* w 28, 1, które wprowadza nową jednostkę koncentrującą się na Efraimie. Błędem byłoby jednak sądzić, iż rozdz. 24–27 pozostają w izolacji w stosunku do tekstów je poprzedzających i następujących. W finalnym kształcie księgi

stanowią one naturalną kontynuację wyroczni przeciwko obcym narodom, które w rozdz. 24–27 znajdują swój klimaks, otrzymując zarazem nowy, eschatologiczny kontekst interpretacyjny[2].

Każda z dziesięciu mów w rozdz. 13–23 jest adresowana do konkretnego kraju lub miasta. Mimo że nie sposób ustalić motywów stojących za aktualnym porządkiem wyroczni[3], U. Berges wyróżnia wewnątrz nich trzy tendencje nawiązujące do głównych tematów Księgi Izajasza: „babilonizację" – Babilon jest uznany za naród symbolizujący wszelkie zło na świecie (13, 1-14, 23; 21, 1-10), „syjonizację" – góra Syjon jest przedstawiana jako miejsce schronienia dla uciskanych (14, 32; 16, 1-6; 17, 10; 18, 7; 22; 23, 18), oraz „rozdzielenie bezbożnych od bogobojnych" – opozycja zachodzi nie tyle między Izraelem i narodami, co między niegodziwymi potęgami świata i uciskanymi przez nie ubogimi (13, 9-11; 14, 5-6. 16-17. 20. 30; 16, 4; 17, 12-14; 19, 20; 21, 9-10; 23, 8-9)[4]. Podobna tematyka jest kontynuowana w rozdz. 24–27, jakkolwiek otrzymuje ona nową perspektywę: uniwersalistyczną, eschatologiczną, paradygmatyczną i teleologiczną.

Perspektywa uniwersalistyczna jest wprowadzona przez zdanie otwierające całą sekwencję: „Oto Jahwe ogałaca ziemię, pustoszy i wywraca jej powierzchnię, zaś jej mieszkańców rozprasza" (24, 1). Nie chodzi już zatem o ukaranie poszczególnych ludów, ale o ostateczny sąd nad „mieszkańcami ziemi" (24, 6. 17; 26, 9. 18. 21). Zmienia się przez to ujęcie czasowe. Miejsce pojedynczych epizodów ludzkiej historii zajmuje transcendująca całą historię perspektywa eschatologiczna[5]. Ona to sprawia, że ludzcy bohaterowie wydarzeń końca czasu ukazani są na sposób paradygmatyczny za pomocą antytezy budowanej obrazem dwóch miast[6]: „miasto chaosu" (*qirya<u>t</u>-tōhû*, 24, 10) reprezentuje ludy (miasta) wrogie Bogu, ufne w swoje umocnienia

---

[2] Por. J. V e r m e y l e n, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe I–XXXV miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, t. I, Paris 1977, s. 352; H. W i l d b e r g e r, *Isaiah 13–27* (CC), Augsburg 1997 (oryg. niem. 1978), s. 446-447; R. E. C l e m e n t s, *Isaiah 1–39* (NCBC), Grand Rapids–London 1980, s. 197; Ch. S e i t z, *Isaiah 1–39* (Interpretation), Louisville 1993, s. 173; W. A. M. B e u k e n, *Jesaja 13–27* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2007, s. 311.

[3] Por. M. A. S w e e n e y, *Isaiah 1–4 and the Post-Exile Understanding of the Isaianic Tradition* (BZAW 171), Berlin–New York 1988, s. 50.

[4] Por. H. B e r g e s, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg i in. 1998, s. 154-178.

[5] Por. W i l d b e r g e r, *Isaiah 13–27*, s. 447.

[6] Por. C h i l d s, *Isaiah*, s. 189. Na paradygmacie dwóch miast opiera swoją interpretację Iz 24–27 Ch. Seitz (*Isaiah 1–39*, s. 172-179).

i pyszne z powodu swego bogactwa (por. 25, 2. 12; 26, 5; 27, 10), natomiast Syjon uosabia potęgę samego Jahwe, który zwycięża swoich przeciwników, w tym również śmierć (24, 23; 25, 6-7. 10; 26, 1-4; 27, 17). Ostatecznie historia prezentowana przez rozdz. 24–27 jest teleologiczna: nowy prządek świata gwarantowany jest panowaniem Jahwe na Syjonie, stanowiącym odtąd centrum odrodzonego świata (24, 23; 27, 17).

Motyw Syjonu, zarówno jako miejsce królowania Boga (24, 23), jak i zgromadzenia narodu wybranego (27, 17) wraz z innymi ludami (25, 6), nie jest nowy w Księdze Izajasza. W rozdz. 24–27 jawi się on jako wypełnienie planu Jahwe (por. 24, 16), który był wielokrotnie przybliżany w rozdz. 1–12, począwszy od wyroczni 2, 2-5 zapowiadającej pierwszoplanową rolę Syjonu na końcu czasów[7]. Wiąże się ona nie tylko z odrodzeniem Judy i Izraela w kontekście eschatologicznego sądu, ale również z nową sytuacją narodów pogańskich, które również będą beneficjentami objawienia się Jahwe jako króla na Syjonie. Tak dopełnia się wizja rozdz. 12 poznania Boga przez wszystkie ludy ziemi, a nie tylko przez „mieszkankę Syjonu". Do tej właśnie pieśni nawiązują hymny wychwalające Boga w 25, 1-5. 9-10a i 26, 1-6, w których pojawia się również głos obcych narodów rozpoznających Jahwe jako swoje zbawienie (25, 9; por. 26, 9).

Jakkolwiek rozdz. 24–27 stanowią wyraźną jednostkę retoryczną, wśród egzegetów nie ma zgody co do jej struktury, a tym samym pozycji, jaką zajmuje w niej rozdz. 26[8]. Pomijając w tym miejscu propozycje odwołujące się do krytyki redakcji, które redukują znacznie materiał stanowiący przedmiot analizy kompozycyjnej[9], prac zajmujących się strukturą rozdz. 24–27 w ich kształcie finalnym jest stosunkowo niewiele. Wspomnieć należy przede wszystkim komentatorów traktujących te rozdziały jako zapis liturgii proroc-

[7] Por. B e u k e n, *Jesaja 13–27*, s. 21-22.

[8] L. Stachowiak pozostaje sceptyczny wobec sensu badania kompozycji Iz 24–27: „Lepiej zrezygnować z prób ustalenia mniej lub więcej logicznego układu materiału, uznając jego zestawienie za dość luźne, choć bynajmniej nieprzypadkowe" (*Księga Izajasza 1–39. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* [PŚST 9. 1], Poznań 1996, s. 251). Ostatnia część jego wypowiedzi skłania jednak do poszukiwania owej „nieprzypadkowości".

[9] W tym kontekście wymienić należy dwie propozycje struktury, które uwzględniają proces redakcyjny: pierwsza pochodzi od O. Kaisera, *Isaiah 13–39. A Commentary* (OTL), London 1996[3] (oryg. niem. 1973), s. 177-179, druga zaś od H. Wildbergera, *Isaiah 13–27*, s. 459-460. Różnią się oni co do obecności rozdz. 26 w hipotetycznie pierwotnym kształcie sekcji: Kaiser go pomija, rozbijając przy tym jego jedność kompozycyjną, natomiast Wildberger tylko w jego części (w. 7-21) uznaje go za przynależący do oryginalnego rdzenia proroctwa.

kiej[10]. Jednak i tu pojawiają się sugestie pominięcia w strukturze dramatycznej rozdz. 26, w całości lub w jego części (w. 15-19), uznając go za drugorzędny dodatek, który rozbija ciągłość liturgii zorientowanej na dziękczynienie. Odmienne rozwiązanie w podejściu synchronicznym do kompozycji rozdz. 24–27 płynie z uznania za kryterium delimitacji poszczególnych jednostek, a zarazem ich pozycji względem siebie, naprzemiennej zmiany gatunku literackiego: z wyroczni kary (dla świata widzianego w perspektywie określonego miasta) na pieśń dziękczynną (związaną tematycznie z Syjonem)[11]. Jednak także i tu nie ma miejsca dla części rozdz. 26: w. 7-19 zostają wykluczone z powodu niejednolitego gatunku jako „interpolacja o mieszanym charakterze".

Powyższe propozycje nie znajdują właściwego miejsca dla rozdz. 26 w strukturze omawianej sekcji. Co więcej, zdają się potwierdzać opinię B. S. Childsa, który wyklucza jej koherencję w linearnej, czasowej sekwencji proroctw. Każdy rozdział miałby stanowić niezależny od siebie scenariusz wydarzeń u końca czasów, ujmujący je w sposób aspektowy i typologiczny[12]. Biorąc jednak pod uwagę rolę, jaką pełnią rozdz. 24–27 wobec wcześniejszych rozdz. 1–12 i 13–23, należy zweryfikować, jak struktura tej sekcji jest kształtowana przez obecność motywu Syjonu związanego z panowaniem Jahwe[13]. Okazuje się bowiem, iż obramowuje on omawianą jednostkę. Pojawia się najpierw w zakończeniu rozdz. 24, zapowiadającego królowanie Jahwe na Syjonie jako efekt Jego sądu nad światem (w. 23). To znajduje potwierdzenie w zakończeniu rozdz. 27, gdzie rezultatem panowania Jahwe na Syjonie bę-

[10] Główni reprezentanci tego nurtu to: J. L i n d b l o m, *Die Jesaja-Apokalypse. Jes 24–27*, Lund 1938, s. 68-69; G. F o h r e r, *Der Aufbau der Apokalypse des Jesajabuchs (Jesaja 24–27)*, w: t e n ż e, *Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)* (BZAW 99), Berlin 1967, s. 178-179; J. D. W a t t s, *Isaia 1–33. Revised Edition* (WBC 24), Nashville 2005, s. 370.

[11] Por. B. O t z e n, *Traditions and Structures of Isaiah XXIV–XXVII*, VT 24(1974), s. 202-203.

[12] Por. C h i l d s, *Isaiah*, s. 189.

[13] Taką próbę podejmuje M. A. S w e e n e y, *Isaiah 1–39 with an Introduction to Prophetic Literature* (FOTL 16), Grand Rapids–Cambridge 1996, s. 312-313. Podobną sugestię wysuwa R. H. O'C o n n e l l, *Concentricity and Continuity. The Literary Stucture of Isaiah* (JSOT.S 1988), Sheffield 1994, s. 120-121, który w przeciwieństwie do Sweeneya proponuje układ rozdz. 24–27 nie linearny, lecz koncentryczny. W jego centrum umieszcza fragment opisujący Syjon jako miejsce eschatologicznego odrodzenia świata (24, 21–25, 10a). W budowaną przez niego strukturę asymetrycznej koncentryczności nie wpisuje się jednak rozdz. 26 (podobnie jak 27, 2-11), który uznaje za dodatek służący pogłębieniu idei panowania Jahwe na Syjonie.

dzie zgromadzenie na tym miejscu rozproszonego Izraela. Teksty zawarte między tymi dwoma skrajnymi punktami retorycznymi (i teologicznymi) przynoszą wyjaśnienie, w jaki sposób te zapowiedzi zostaną zrealizowane. Rozdz. 25 przedstawia Syjon jako miejsce błogosławieństwa dla wszystkich ludów ziemi, które wraz z Izraelem będą uczestniczyć w uczcie przygotowanej przez Jahwe (w. 6-10a). Perspektywa rozdz. 27, początkowo uniwersalna (w. 1), zostaje zawężona do Syjonu jako miejsca zbawienia Izraela, który jako „winnica Jahwe" dostąpi odrodzenia (w. 2-5), zapuszczając na nowo korzenie w świecie dzięki darowi Bożego przebaczenia (w. 6-13). W tej sekwencji wyroczni zorientowanych na przyszłość widzianą w relacji do Syjonu kluczowe miejsce zajmuje rozdz. 26.

Obok powiedzenia, iż „przedziwne plany" Jahwe (25, 1) są w toku realizacji, Iz 26 wskazuje na czynniki, jakie gwarantują nowy status Syjonu. Jest nim najpierw obecność Jahwe jako „wiekuistej skały" (w. 4), dzięki której lud będzie mógł mówić o Syjonie jako „mieście potężnym" (w. 1). Zamieszkanie w nim nie będzie jednak uzależnione od przynależności etnicznej, lecz od postawy moralnej. Zamiast rozróżniać między obcymi ludami i narodem wybranym, rozdz. 26 wprowadza podział na ludzi sprawiedliwych i niegodziwych (w. 2-3. 5-11), którzy staną wobec Boga „wychodzącego ze swego miejsca" (w. 21). Jako „rosa światłości" Jahwe obdarzy swój lud nowym życiem (w. 19), co ostatecznie tłumaczy, w jaki sposób Syjon będzie miejscem zwycięstwa nad śmiercią, zapowiadanym w 25, 6-9. Interpretacja metafory akwatycznej z w. 19 jest zatem niezbędna dla zrozumienia eschatologii prezentowanej w Iz 24–27.

II. KONTEKST Iz 26, 19 W UJĘCIU DIACHRONICZNYM

Punktem wyjścia w ustalaniu kontekstu historycznego Iz 24–27 będzie pytanie o gatunek literacki. Jest ono o tyle zasadne, że tradycyjnie określano te rozdziały mianem „Apokalipsy Izajasza", zakładając ich powstanie w II w. a.C., w czasie bliskim powstaniu Księgi Daniela[14]. Współcześnie egzegeci nie zaprzeczają, iż można w nich znaleźć pewne elementy właściwe apokaliptyce (np. perspektywa sądu na końcu czasów, sięganie po motywy mitologiczne, opis reakcji ciał niebieskich na panowanie Jahwe), jednakże nie są one

[14] Tak np. B. D u h m, *Das Buch Jesaja* (HAT 3. 1), Göttingen 1902[2] (pierwsze wydanie 1892), s. 172-194.

wystarczające, by mówić o apokalipsie[15]. Brak przede wszystkim periodyzacji historii, dualistycznego spojrzenia na świat, angelologii czy też spekulacji liczbowych. Teksty te pozostają wewnątrz tradycji prorockiej, głównie przez obecny w nich optymizm: zapowiadają nieuchronne nadejście sądu Jahwe nad światem, ale równocześnie wzywają słuchaczy do właściwej odpowiedzi na działanie Boga. Przede wszystkim wydarzenia końca sytuują się w ramach obecnego czasu, w którym Jahwe ma ustalić ostateczny porządek świata i dokonać odrodzenia Izraela. Z tego też powodu właściwsze jest klasyfikowanie tych rozdziałów, stanowiących bez wątpienia etap pośredni między profetyzmem i apokaliptyką, jako eschatologię prorocką bądź też jako wczesną apokaliptykę (proto-apokaliptykę).

Pomocą w datowaniu tych rozdziałów mogłaby służyć identyfikacja miasta, o którego upadku jest mowa w 24, 10; 25, 2. 12; 26, 5-6; 27, 10-11. Próba ustalenia jego tożsamości nie prowadzi jednak do jednoznacznych wniosków, o czym świadczy mnogość propozycji w tym względzie, nie tylko co do jego nazwy, ale też czasu jego upadku[16]. Stąd też niektórzy egzegeci przypisują temu miastu wartość symboliczną, przedstawiającą wrogi Bogu świat zła i ciemności, albo też widzą w nim negatywną ocenę życia miejskiego jako takiego[17]. W ten sposób miasto to miałoby charakter typiczny i ponadczasowy, będąc aplikowalne do nowych kontekstów historycznych[18]. Geneza tego obrazu byłaby jednak związana z Babilonią, czego dowodzi M. A. Sweeney na bazie Iz 24–27[19]. Zwraca on najpierw uwagę na cytat z Jr 48, 43-44a w bezpośrednim kontekście stwierdzenia upadku „miasta chaosu" (24, 17-

[15] Por. W i l d b e r g e r, *Isaiah 13–27*, s. 464-465; S w e e n e y, *Isaiah 1–39*, s. 313-314.

[16] Obszerne zestawienie proponowanych rozwiązań enigmy tego miasta można znaleźć u H. Wildbergera, *Isaiah 13–27*, s. 460-461 (uzupełnione o nowe dane u D. G. Johnsona, *From Chaos to Restoration. An Integrative Reading of Isaiah 24–27* [JSOT.S 61], Sheffield 1988, s. 11-14). Sama tylko Babilonia, najczęściej sugerowana przez komentatorów, łączona jest z trzema różnymi podbojami tego miasta przez obcych agresorów: w 539, 485 i 331 roku a.C. Inne wymieniane miasta to Dibon (jedno z miast Moabu), Jerozolima (albo usytuowana w niej syryjska twierdza Akra), Kartagina, Rzym, Samaria i Tyr.

[17] Pierwsze rozwiązanie sugerują: C l e m e n t s, *Isaiah 1–39*, s. 199; J. B l e n k i n s o p p, *Isaiah 1–39. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19), New York 2000, s. 347; B e u k e n, *Jesaja 13–27*, s. 28; zaś drugie O. P l ö g e r, *Theocracy and Eschatology*, Richmond 1968 (oryg. niem. 1959), s. 69; F o h r e r, *Der Aufbau der Apokalypse*, s. 176; S e i t z, *Isaiah 1–39*, s. 174.

[18] Por. W i l d b e r g e r, *Isaiah 13–27*, s. 462.

[19] Por. *Isaiah 1–39*, s. 317-319. Inne argumenty tekstowe za identyfikacją Babilonu z „miastem chaosu" można znaleźć u H. Bergesa, *Das Buch Jesaja*, s. 153.

18a), który pochodzi z okresu, kiedy to Babilonia stanowiła zagrożenie dla świata. Przydawka w określeniu stolicy tego kraju jako *qiryaṯ-tōhû*, tłumaczonym jako „miasto chaosu" (24, 10), w języku akadyjskim ma swój odpowiednik w *ti'amat*, co stanowiłoby aluzję do Marduka, głównego boga Babilonu, który pokonawszy Tiamat uzyskał prawo do rządzenia całym światem[20]. Pojawiające się dalej w tekście wzmianki o „mieście warownym" (*qiryāh beṣûrāh* w 25, 2), „mieście wyniosłym" (*qiryāh niśgābāh* w 26, 5) i „pałacu obcych" (*'armôn zārîm* w 25, 2) przywołują przedsięwzięcia budowlane Nabuchodonozora z pierwszej połowy VI w. a.C., który ufortyfikował na nowo miasto, wybudował trzy nowe pałace oraz wzniósł świątynię Nowego Roku[21]. Nie dziwi w tym kontekście fakt, że Babilon znalazł się na czele miast wobec których skierowane zostały wyrocznie przeciwko obcym narodom w rozdz. 13–23 (por. 13, 1–14, 23). Echa tego proroctwa przeciwko Babilonii można znaleźć w 26, 17-18 (upadek miasta); 24, 1-13 (upadek ziemi) i 26, 17-18 (bóle rodzenia). Za uznaniem Babilonu za pierwowzór „miasta chaosu" przemawia wreszcie zacytowanie w 24, 16 wcześniejszej wyroczni przeciw Babilonii z 21, 2, w której przywołuje się zdradzieckie działanie Medów wobec imperium babilońskiego, przyczyniające się bezpośrednio do jego upadku. Pozostaje zatem ustalić, które ze zniszczeń Babilonu – w 539 a.C. przez Cyrusa, w 485 a.C. przez Kserksesa czy w 331 a.C. przez Aleksandra Wielkiego – stałoby za obrazem upadku „miasta chaosu".

Pomocne w tym wypadku będzie zbadanie relacji zachodzących między Iz 24–27 a innymi tekstami biblijnymi pochodzącymi zarówno z *Corpus Isaianum*, jak i spoza niego. Podkreślić należy najpierw, iż nie zauważa się w Deutero-Izajaszu śladów odniesień do rozdz. 24–27, podczas gdy te pozostają pod wpływem rozdz. 40–55[22]. Razem z nimi czerpią z tradycji o potopie i Noem (por. 24, 5. 18 z 54, 9-10), sięgają po gatunek literacki hymnu jako element strukturyzujący tekst, wykorzystując w nim podobne motywy (np. uwielbienie Jahwe od „krańców ziemi"; por. 24, 14-16a z 42, 10-13; 48, 20; 49, 9-10). Specyfiką Iz 24–27 jest też jedna z większych w Księdze

[20] Por. K. Ł y c z k o w s k a, *Enūma eliš*, w: M. Kapełuś (red.), *Mity akadyjskie* (ALM), Warszawa 2000, s. 32 (tabliczka IV). Dodać należy, że w dwóch innych wystąpieniach *tōhû* w Księdze Izajasza (41, 29; 44, 9) również chodzi o kontekst babiloński.

[21] Por. G. R o u x, *Mezopotamia* (Dzieje Orientu), Wrocław 2006, s. 316-321.

[22] Taką opinię wyrażają m.in.: G. W. A n d e r s o n, *Isaiah XXIV–XXVII Reconsidered*, w: *Congress Volume. Bonn 1962* (VT. S 9), Leiden 1963, s. 122-126; O t z e n, *Traditions and Structures of Isaiah XXIV–XXVII*, s. 202, 204; W. R. M i l l a r, *Isaiah 24–27 and the Origin of Apocaliptic* (HSM 11), Harvard 1976, s. 115; S w e e n e y, *Isaiah 1–39*, s. 319; W i l l i a m s o n, *The Book Called Isaiah*, s. 183.

Izajasza (porównywalna tylko z rozdz. 35) koncentracja cytatów i aluzji do wcześniejszych pism prorockich[23]. Otrzymują one nową perspektywę uniwersalistyczną: pierwotne proroctwa zapowiadały ukaranie Izraela[24], podczas gdy w cytowanych miejscach mówi się już o ukaraniu ziemi. Zatem wcześniejsze proroctwa są aplikowane do nowej sytuacji, kiedy to Izrael został już ukarany, zaś jego kara staje się paradygmatem działania Jahwe wobec świata[25]. Najpóźniejsze cytaty pochodzą z wyroczni powstałych tuż po niewoli babilońskiej[26], co sugeruje, iż w tym samym okresie należy sytuować powstanie omawianych rozdziałów.

Powyższe obserwacje skłaniają do opowiedzenia się za tą grupą egzegetów, którzy widzą powstanie Iz 24–27 w początkowym okresie po niewoli babilońskiej (koniec VI w. – początek V w. a.C.)[27]. Wydarzeniem, z którego tekst ten czerpie obraz miasta wrogiego Bogu, byłby upadek Babilonu w 539 r. W opozycji do niego znajduje się obraz Syjonu jako miejsca królowania Jahwe i zgromadzenia rozproszonego Izraela, co korespondowałoby z wydarzeniami związanymi z powrotem wygnańców z Babilonii i ich nadziejami wiązanymi z odbudową Jerozolimy, która miała stać się centrum nowego świata. Takie stanowisko nie rozstrzyga, w jaki sposób powstała sekwencja

---

[23] Szczegółowa dokumentacja w: J. N. D a y, *The Dependence of Isaiah XXVI 13 – XXVII 11 on Hosea XIII 4 – XIV 10 and Its Relevance to Some Theories of the Redaction of the „Isaiah Apocalypse"*, JTS 31(1980), s. 309-319; M. A. S w e e n e y, *Textual Citations in Isaiah 24–27. Toward an Understanding of the Redactional Function of Chapters 24–27 in the Book of Isaiah*, JBL 107(1988), s. 39-52.

[24] Wyjątkiem jest przywołanie wyroczni przeciw Moabowi w 24, 17-18a z Jr 48, 43-44a.

[25] Por. S w e e n e y, *Textual Citations in Isaiah 24–27*, s. 44-45.

[26] Należy tu wymienić użycie Iz 4, 5-6 w 25, 4-5; Iz 66, 7-9 w 26, 17-18; Jr 48, 43-44a w 24, 17-18a (por. dyskusję nad ich datacją w: W i l l i a m s o n, *The Book Called Isaiah*, s. 183).

[27] Wbrew przekonaniu J. Lemańskiego, który stanowisko to określa mianem „mocno przesadzonego", nie jest ono wcale „rzadziej spotykane w literaturze tematu" (*„Sprawisz, abym ożył [Ps 71,20b]". Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Szczecin 2004, s. 232). Raczej należałoby powiedzieć, że w ostatnim czasie staje się ono coraz częstsze. Za redakcją Iz 24–27 w okresie bezpośrednio następującym po wygnaniu babilońskim opowiadają się: O t z e n, *Traditions and Structures of Isaiah XXIV–XXVII*, s. 204; M i l l a r, *Isaiah 24–27 and the Origin of Apocaliptic*, s. 120; J o h n s o n, *From Chaos to Restoration*, s. 98-100; S e i t z, *Isaiah 1–39*, s. 178; S w e e n e y, *Isaiah 1–39*, s. 320; B l e n k i n s o p p, *Isaiah 1–39*, s. 348; D. C. P o l a s k i, *Authorizing an End. The Isaiah Apocalyps and Intertextuality* (BinterpS 50), Leiden 2001, s. 58; B e u k e n, *Jesaja 13–27*, s. 313-314. Ku tej opinii skłania się również H. Wildberger, który mówi o powstaniu Iz 24–27 między 500 i 400 rokiem, ale „bardziej prawdopodobnie w pierwszej połowie V w." (*Isaiah 13–27*, s. 467).

rozdz. 24–27, która w swoim finalnym kształcie przedstawia się jako jedność redakcyjna[28].

W tym kontekście pozostaje jeszcze problem pierwotnej przynależności do rozdz. 26 metafory akwatycznej z w. 19 tego rozdziału. Mówi ona o zmartwychwstaniu umarłych, tyle że interpretacja tej zapowiedzi, poza odwołaniem się do analizy metaforycznej, warunkowana jest również odpowiedzią na pytanie o moment czasowy pojawienia się jej w rozdz. 26. Uznanie tego wiersza za późniejszą glosę przemawiałoby za jego dosłowną lekturą, a w konsekwencji za rozpoznaniem w nim świadectwa wiary w indywidualne zmartwychwstanie. Gdyby natomiast w. 19 stanowił integralną część dyskutowanej perykopy, wówczas pochodziłby z okresu następującego po wygnaniu, a tym samym, jako metafora, wyrażałby nadzieję na odrodzenie narodu. W literaturze polskiej dyskusję nad tym problemem zainicjował J. Lemański, który powołując się na B. Duhma, W. Kesslera, O. Kaisera i P. Höffkena, uznaje w. 19 za „późniejszą glosę umieszczoną w perykopie przez autora podzielającego wiarę w zmartwychwstanie”[29]. Powyższa ingerencja w tekst rozdz. 26 musiała nastąpić „co najmniej pod koniec III wieku, tak aby [...] mogła się stać integralną częścią znaną późniejszym tłumaczeniom”. Przedstawiona przez niego argumentacja nie jest jednak do końca przekonywująca.

Po pierwsze, twierdzenie, że lamentacja zawiera nietypowe dla tego gatunku dwie odpowiedzi proroka na skargę ludu (w. 19 i w. 20-21), błędnie zakłada, iż w. 20-21 stanowią odpowiedź na skargę z w. 17-18. W rzeczywistości bowiem nawiązują one do sytuacji wyjściowej z rozdz. 26 (w. 2. 4) i tłumaczą, jaką postawę ma zająć lud wobec trwającej akcji sądowniczej Boga[30].

Po drugie, temat Bożej sprawiedliwości i sądu, jeśli widzieć go w kontekście eschatologii prorockiej, nie wychodzi poza sferę *post mortem*. Zgadzając się w tym punkcie z J. Lemańskim, nie można jednak uznać, że wykluczenie w. 19 z rozdz. 26 nie zakłóca logicznego ciągu wypowiedzi. Wiersze

[28] Wśród autorów opowiadających się za wczesnopowygnaniowym pochodzeniem Iz 24–27 zauważa się zaledwie dwie próby rekonstrukcji procesu redakcyjnego: pierwsza pochodzi od W. R. Millara, *Isaiah 24–27 and the Origin of Apocaliptic*, s. 103-104, który proponuje swoistą *Ergänzungshypothese* (najstarsza warstwa 24, 1–25, 9; 26, 1-8 uzupełniania przez późniejsze dodatki), druga od D. G. Johnsona, *From Chaos to Restoration*, s. 98-100, który opowiada się za modelem *Fortschreibung* (najpierw 24, 1-20 i w dalszej kolejności, jako rozwinięcie tematyki wcześniejszego tekstu w nowych warunkach historycznych, 24, 21–27, 1 oraz 27, 2-13).

[29] L e m a ń s k i, *„Sprawisz, abym ożył”*, s. 238, 247. Podany dalej cytat pochodzi ze s. 239-240. Argumentacja szczecińskiego egzegety na rzecz uznania w. 19 za glosę znajduje się na s. 237-238.

[30] Por. W i l d b e r g e r, *Isaiah 13–27*, s. 457.

20-21 nie odpowiadają bowiem na lamentację ludu z w. 17-18, który przyznaje się do własnej niezdolności odrodzenia się jako wspólnota. Tymczasem powracają one do zasygnalizowanego na początku rozdziału problemu postawy Jahwe wobec ludzkiej niegodziwości i sprawiedliwości (por. w. 7-11). Usunięcie w. 19 skutkowałoby milczeniem Boga wobec kwestii życia i śmierci ludu widzianego jako wspólnota przymierza[31].

Po trzecie, w tym kontekście mówienie o braku w w. 21 zapowiedzi przywrócenia do życia pomordowanych sprawiedliwych nie koresponduje z finalnością tego wiersza wewnątrz rozdz. 26. W istocie rozwija on temat „zazdrości" Jahwe o swój lud z w. 11 (*qin'aṯ-'ām*), który w swojej historii cierpi jak Abel z powodu przelanej przez niegodziwych niewinnej krwi[32].

Po czwarte, założenie, że w. 19 (jako zapowiedź zmartwychwstania) stanowi antytezę wobec w. 14 (jako wykluczenie zmarwychwstania), byłoby możliwe tylko pod warunkiem, że podmiot dotknięty śmiercią jest identyczny w obydwu zdaniach. Tymczasem, jak pokaże to dalsza analiza, zapowiedzi te dotyczą dwóch różnych grup osób[33].

Po piąte, opinia, że w. 19 zapowiada „realne i indywidualne zmartwychwstanie, temat obcy dla reszty tekstu", jest wyrazem pewnego przedrozumienia tej metafory. O jej sensie można mówić dopiero po poddaniu jej rzeczywistej analizie metaforycznej.

Wyrażone wyżej wątpliwości co do wtórnego pochodzenia w. 19 w rozdz. 26 nie mają na celu rozstrzygnięcia w tym miejscu znaczenia metafory rosy. Nie można jednak zakładać, iż sam fakt uznania w. 19 za glosę wystarcza do rozpoznania w nim wyrazu wiary w zmartwychwstanie. W istocie bowiem brak argumentów kwestionujących jego integralny związek z rozdz. 26.

III. PERSPEKTYWY INTERPRETACJI Iz 26, 19 W ŚWIETLE JEGO KONTEKSTU

Przeprowadzona analiza kontekstu Iz 26, 19 pozwala stwierdzić kluczowe znaczenie metafory rosy nie tylko dla tego rozdziału, ale również dla całej

---

[31] Por. W. A. M. B e u k e n, *„Deine Toten werden leben" (Jes 26, 19). „Kindliche Vernunft" oder reifer Glaube?*, w: Fs. O. H. S t e c k, *Schriftauslegung in der Schrift* (BZAW 300), Berlin–New York 2000, s. 146-147.

[32] Por. B e u k e n, *Jesaja 13–27*, s. 387.

[33] Przyznaje to zresztą sam J. Lemański, gdy zestawi się jego argument (d) ze s. 238 z ostatnim akapitem analizy egzegetycznej w. 19 na s. 246.

sekwencji Iz 24–27. Jej zainteresowanie tematyką eschatologiczną koncentruje się na nowym statusie Syjonu jako miejsca, w którym Jahwe odniesie zwycięstwo nad śmiercią oraz obdarzy swój lud nowym życiem. Ta transformacja będzie możliwa dzięki „rosie światłości".

Podejście diachroniczne do rozdz. 24–27 potwierdziło, iż stanowią one jedność redakcyjną. Mimo że tradycyjnie są one nazywane „Wielką Apokalipsą Izajasza", teksty te jednak pozostają wewnątrz tradycji prorockiej. Zapowiadają nadejście sądu Jahwe nad światem, ale ten będzie miał miejsce wewnątrz obecnego czasu, w którym to Bóg ustali na nowo porządek świata. Stąd też zapowiedź Iz 26, 19 przynależy do tzw. eschatologii prorockiej, będącej pomiędzy profetyzmem i apokaliptyką.

Kontekst historyczny tego tekstu stanowią wydarzenia związane z powrotem wygnańców z Babilonii i ich wysiłkami zmierzającymi do odbudowania wspólnoty narodowej. Potwierdza to spojrzenie synchroniczne na kontekst rozdz. 26, w świetle którego oczekiwania eschatologiczne wiążą się z odrodzeniem narodu po wygnaniu będącym doświadczeniem śmierci. W. 19 sięga do obrazu cielesnego zmartwychwstania dla ukazania powrotu do życia sprawiedliwych, co może zakładać *implicite* przekonanie o możliwości fizycznego odrodzenia zmarłych. Rewitalizacja wspólnoty dokona się dzięki rosie Jahwe, która jest „rosą światłości". Rosa, która ratuje w Palestynie życie roślinności w miesiącach pozbawionych opadów, stała się podstawą dla zbudowania tej metafory akwatycznej. Tekst jednak nie wskazuje żadnej rzeczywistości związanej z osobą Jahwe, która miałaby w ten sposób być metaforyzowaną. Raczej orędzie tej metafory koncentruje się na ożywiającym działaniu Jahwe, które przez przywołanie motywu światła stanowi definitywny wyraz zbawczej obecności Boga pośród swego ludu (por. Iz 2, 5; 10, 17; 60, 19. 20).

BIBLIOGRAFIA

D a y J. N.: The Dependence of Isaiah XXVI 13 – XXVII 11 on Hosea XIII 4 – XIV 10 and Its Relevance to Some Theories of the Redaction of the „Isaiah Apocalypse", JTS 31 (1980), s. 309-319.

F o h r e r G.: Der Aufbau der Apokalypse des Jesajabuchs (Jesaja 24–27), w: t e n ż e, Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965) (BZAW 99), Berlin: Töpelmann 1967, s. 170-181.

J o h n s o n D. G.: From Chaos to Restoration. An Integrative Reading of Isaiah 24–27 (JSOT.S 61), Sheffield: JSOT Press 1988.

L e m a ń s k i J.: „Sprawisz, abym ożył (Ps 71, 20b)". Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie, Szczecin: Wyd. Nauk. USz 2004.
L i n d b l o m J.: Die Jesaja-Apokalypse. Jes 24–27, Lund: C.W.K. Gleerup 1938.
M i l l a r W. R.: Isaiah 24–27 and the Origin of Apocaliptic (HSM 11), Harvard: Scholars Press 1976.
P o l a s k i D. C.: Authorizing an End. The Isaiah Apocalyps and Intertextuality (BinterpS 50), Leiden: Brill 2001.

THE DEW THAT ENLIVENS THE DEAD (Is 26:19) AN ATTEMPT AT A CONTEXTUAL RECONSTRUCTION

S u m m a r y

The author seeks to read the message of Is 26:19 through its context. First it is the literary context determined by the proposition of the oracles in Is 24-27. In their light one should seeks the identities of those who will be enlivened by „a dew of light". Then it is the historical context that should be found in the experiences of the exiles who return from the Babylonian captivity, and who tend to reconstruct their national community. This context sheds light on the eschatological problems of this prophecy. Through the image of carnal resurrection it shows the just who come back to life.

Translated by Jan Kłos

Słowa kluczowe: Księga Izajasza, apokalityka, eschatologia, zmartwychwstanie, rosa, metafora wody, wygnanie babilońskie.
Key words: the Book of Isaiah, apocaliptycs, eschatology, resurrection, dew, metaphor of water, the Babylonian exile.