

Nowe tłumaczenie i interpretacja Iz 55,3-5. Studium egegetyczno-historyczne¹

A New Translation and Interpretation of Isaiah 55:3-5.
An Exegetical and Historical Study

KS. ARNOLD ZAWADZKI

Institut Nauk Biblijnych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
e-mail: zawadzki.a@icloud.com

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

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

SŁOWA KLUCZE: Dawidowe świadectwo, świadek, Dawid, wieczne przymierze, Deutero-Izajasz, narody, mesjańska Mądrość

Perykopa Iz 55,3-5 jest zwieńczeniem Księgi Deutero-Izajasza (Iz 40-55) i stanowi sugestywną zapowiedź wiecznego przymierza, które otworzy nowy rozdział w relacji Boga z Izraelem. Czy owa relacja wykroczy poza ramy przymierza synajskiego i Mojżeszowego Prawa, wprowadzając zupełnie nową rzeczywistość teologiczną, czy też będzie kontynuacją Starego Przymierza w zmienionej sytuacji społeczno-politycznej? W jaki sposób to się dokona? Na te i inne pytania stara się odpowiedzieć niniejszy artykuł.

Kiedy w 562 r. przed Chr. po 43 latach długiego panowania umarł król Nabuchodonozor II, Babilonia natychmiast weszła w okres dekadencji. Targana

1 Artykuł ukazał się w *Collectanea Theologica* 86/2 (2016) 5-50, jednak ze względu na liczne błędy niezawinione przez autora, niniejszym publikujemy go w formie przedruku.

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

Nagła zmiana na scenie polityki międzynarodowej oddziaływała bezpośrednio na znajdujących się w Babilonii Żydów, którzy podczas pierwszej i drugiej deportacji, w latach 598-587 przed Chr., zamieszkali w regionie miasta Nippur, wzdłuż rzeki Kebar, na dość wąskim obszarze, obejmującym około 100 km². Okoliczne miejscowości były położone jedna obok drugiej: Tel-Abib, Tel-Melach, Tel-Charsza, Kerub, Addan, Immer i Kasifia (Ez 3,1; Ezd 2,59; 8,17; Ne 7,61)³. Geograficzna koncentracja wygnańców sprzyjała zachowaniu ich tożsamości narodowej i religijnej, pielęgnowaniu rodzinnych tradycji i pamięci przodków⁴. Jednak lokalizacja nie była jedynym czynnikiem spajającym judejskich wygnańców⁵.

Pośród nich uaktywniła się anonimowa grupa prorocka, nazywana dziś umownie Deutero-Izajaszem⁶. Jej działalność zbiegła się w czasie ze zwycięskim pochodem Cyrusa. Wywodziła swe pochodzenie prawdopodobnie spośród kantorów i proroków świątynnych z Jerozolimy⁷, a jej przesłanie, utrwalone

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

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

4 E.J. Bickermann, „The Babylonian Captivity”, *The Cambridge History of Judaism* (red. W.D. Davies – L. Finkelstein) (Cambridge: Cambridge University Press 1984) I, 344-346.

5 Y. Aharoni et al. (red.), *The Carta Bible Atlas* (Jerusalem: The Hebrew University 2002) 125.

6 D. Michel, „Das Rätsel Deuterojesaja”, *Theologia Viatorum* 13 (1975/76) 115-132 widzi w Deutero-Izajaszu raczej szkołę prorocką, niż indywidualną postać jednego proroka. Jest to pierwsza tego typu hipoteza.

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

w Iz 40–55, uderzało w nuty nacjonalistyczne i łączyło język psalmów z tradycyjnym językiem prorockim, w którym do dziś wybrzmiewają najważniejsze tematy znane ze ST: stworzenie świata (Iz 40,22b.26.28; 45,6-11), stworzenie człowieka (Iz 43,1; 42,5; 45,12-13; 49,5), prehistoria biblijna (Iz 51,9-10; 54,9), historia patriarchów (Iz 41,8-10; 43,27; 51,1-2), historia *exodusu* (Iz 43,16-17; 51,10; 52,12), teologia królewska Dawida (Iz 55,3-5) i teologia świątyni i Syjonu (Iz 40,2.9-11; 41,27; 44,26.28; 45,13; 46,13; 49,14-18; 51,14.16; 52,7-9). Przepowiadanie tej grupy nie tylko było elementem scalającym wygnańców, przypominając im starożytną tradycję, ale również pogłębieniem i aktualizującą refleksją nad własnym losem i tradycją, wprowadzając korektę w rozumienie przymierza synajskiego i otwierając mesjańską wizję przyszłości związaną z postacią Sługi Jahwe i nowego Dawida. Konkretnie była to jednak odpowiedź na wewnętrzną frustrację wygnańców i ich religijne rozterki.

Fragmencem skupiającym w sobie istotę owego przesłania jest perykopa Iz 55,1-7, w której centralną pozycję stanowią wersy 3-5⁸. Jednak tym razem Deutero-Izajasz nie kreśli przed Judejczykami wizji triumfalnego pochodu przez pustynię, gdy powrócą na Syjon pod wodzą Jahwe, ich jedyne Boga dzierżącego berło władzy (Iz 40,9-11; 52,7-12), lecz zapowiada innego rodzaju przełom.

1. Analiza egzegetyczno-syntaktyczna Iz 55,3-5

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

הֵטוּ אֲזַנְכֶם וְלִכּוּ אֵלַי שְׁמָעוּ וְתַחֲי נַפְשְׁכֶם וְאַקְרַתְה לְכֶם בְּרִית עוֹלָם הַיּוֹדֵי דָוִד הַנְּאֻמָּנִים³
 הֵן עַד לְאוֹמִים נִתְּתִיו נִגִּיד וּמְצִנֶּה לְאֹמִים:⁴
 הֵן גּוֹי לֹא־תִדְעֶנּוּ אֲלֵיךְ יְרוּצוּ לְמַעַן יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ וְלִקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל כִּי פִאֲרָךְ:⁵

³ *hattû 'oznəkem ul'kû 'elay šim'û ût'ehî napš'kem w'ekr'etāh lākem berit 'olām hasdē dāwid hanne'mānīm:*

⁴ *hēn 'ēd l'e'ummīm n'attīw nāgīd ūm'šawwē l'e'ummīm:*

⁵ *hēn gōy lō'-tēdā' tiqrā w'gōy lō'-y'dā'ūkā 'elēkā yārūšū l'ma'an yhw' 'elohēkā w'eliqdōš yišrā'ēl kī pē'arāk*

⁸ Wersy 1-2 są częścią integralną perykopy Iz 55,1-7, co zostanie ukazane w jej strukturze (por. niżej punkt 2.2.). Innym ważnym elementem jest seria imperatiwów, które znajdują swą kontynuację w imperatiwach w w. 3. Również motyw „słuchania Jahwe” łączy w. 2 z w. 3.

1.1. Problem z לכו (*l'kû*) w Iz 55,3a

Wers 3. otwiera się sekwencją trzech imperativów הִטוּ אָזְנוֹכֶם – לכו – שְׁמְעוּ (*hattû 'oznəkem – l'kû – šim'û*: „nakłońcie swe ucho – idźcie – słuchajcie”). Głównym problemem w w. 3a jest znaczenie imperativu לכו (*l'kû*) i jego pozycja w logicznym porządku całej wypowiedzi. Wezwanie לכו (*l'kû* „idźcie”) powinno stać na początku zdania i poprzedzać zachętę do słuchania. Ponadto forma לכו (*l'kû*), pochodząc od czasownika הָלַךְ *hālak*, oznacza „idźcie”, „pójdźcie”, „ruszcie się”. Nie oznacza „przyjdźcie”, jak proponuje większość nowożytnych tłumaczeń, bo takie tłumaczenie byłoby możliwe tylko przy czasowniku בּוֹא (*bō'*: „przyjść”). Tłumaczenie „przyjdźcie” jest więc niepoprawne i niewłaściwie opisuje relację między podmiotem mówiącym i adresatami. Sugeruje bowiem, że podmiot mówiący, znajdując się w pewnym oddaleniu od słuchaczy, zachęca ich do zmniejszenia dystansu czy wręcz do powrotu. Natomiast לכו (*l'kû* „idźcie”) wskazuje na coś przeciwnego: wolą mówiącego jest fizyczne oddalenie adresatów od siebie.

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

Łącząc syntaktycznie אֵלַי (*'ēlay*) z שְׁמְעוּ (*šim'û*), *imperativus* לכו (*l'kû*) zostaje pozbawiony okolicznika celu, który określiłby kierunek wyrażonej czynności. Rodzi się więc pytanie, dokąd adresaci wezwania mieliby się udać?

Tak oto tłumaczenie, kłopotliwa pozycja z punktu widzenia logiki zdania i przede wszystkim brak okolicznika kierunku sprawiają, że *imperativus* לכו (*l'kû*)

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

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

11 Czasownik שָׁמַע może mieć dopełnienie również w wyrażeniu przyimkowym z אֵלַי i w akusatiwie z partykułą אֶת bądź bez niej.

jest albo zbędny i świadczy o skażeniu tekstu w procesie przekazu, albo jego funkcja wychodzi poza pole semantyczne, jakie przypisuje mu się w słownikach¹².

1.1.1. Starożytne próby rozwiązania problemu

LXX rozwiązuje problem, rozszerzając zdanie o okolicznik celu „moimi drogami”: προσέχετε τοῖς ὁπίοις ὑμῶν καὶ ἐπακολουθήσατε ταῖς ὁδοῖς μου· ἐπακούσατέ μου („nadstawicie swych uszu i chodźcie *moimi drogami*: posłuchajcie mnie”). W ten sposób LXX za pomocą czasownika ἐπακολουθεῖν („iść za”, „podążać”, „chodzić”; a nie ἔρχεσθαι „przyjść”) wiernie tłumaczy formę לָכוּ (*l^ekū*) i dodaje do niej brakujący okolicznik, z drugiej zaś strony prawidłowo oddaje syntaksę czasownika שָׁמַעְתִּי (*šāmaʿ*), widząc w אֶלַי (*ʿēlay*) jego naturalne dopełnienie (ἐπακούσατέ μου – „słuchajcie mnie”). Wersja grecka LXX jest raczej próbą salomonowego rozwiązania problemu z czasownikiem לָכוּ (*l^ekū*), niż świadectwem na istnienie tradycji paralelnej do TM.

Inną próbą rozwiązania problemu jest IQIs^a (45:22-23), który w odróżnieniu od TM ma וְשָׁמַעְתִּי (*w^ešimʿū*). Waw dodane do czasownika שָׁמַעְתִּי (*šimʿū*) podpowiada, że אֶלַי (*ʿēlay*) należy połączyć jednak z לָכוּ (*l^ekū*), co można by było oddać po polsku „podążajcie w moim kierunku” (por. analogia z 1 Sm 17,44 – zob. też przyp. 9), natomiast dopełnienie bliższe czasownika שָׁמַעְתִּי (*šimʿū*) byłoby domyślne. W porównaniu z lekcją IQIs^a (45:22-23) wersja TM jest jednak preferowana jako *lectio difficilior* i zgodna z syntaksą hebrajską.

Targum, z kolei, rezygnuje z czasownika לָכוּ (*l^ekū*) i za pomocą luźniejszej parafrazy czyta po aramejsku: אַרְכִּינִי וְאִדְנָכֹן וְקָבִילִי לְמִמְרֵי שְׁמַעֵי (*arkīnū ʿudnḵwōn w^eqabilū l^emēmri š^emaʿū* – „skłońcie swe ucho i *przyjmijcie moje Memra* (słowo), słuchajcie, żeby...”). Ponieważ targum nie przedstawia dosłownego tłumaczenia tekstu hebrajskiego, próby poprawy TM na jego podstawie¹³ lub sugestia, że TM jest skażony, nie mają wiarygodnego podparcia. Tym bardziej że LXX i manuskrypty z Qumran potwierdzają obecność לָכוּ (*l^ekū*) w tzw. „dojrzałej formie” Księgi Izajasza, poświadczonej przez TM¹⁴.

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

13 Np. zamiana לָכוּ (*l^ekū*) w וְלִקְדוּ (*w^elikdū*) – „przyjmijcie”, „weźcie”.

14 IQIs^a (45:22-23) z II w. przed Chr.:

הטו אוזנכמה ולכו אלי ושמעו ותחי {ה} נפשכמה ואכרות לכמה ברית עולם חסדי דויד הנאמנים

[cyt za: M. Burrows (red.), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark’s Monastery* (New Haven: The American Schools of Oriental Research 1950) plansze I-LIV].

IQIsb (= IQ8 24:1-2) z drugiej połowy I w. przed Chr.:

הטו אזנכם ולכו אלי שמעו ותחי נפשכם] ואכרת]ה לכם ברית עולם חסדי דויד הנאמנים

[cyt za: E.L. Sukenik (red.), *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University 1955) 30-34, plansze I-XV, ilustracje 10, 18-21; D. Barthélemy

1.1.2. Syntaktyczna rola לָכוּ w Iz 55,3a

Ponieważ próby korygowania TM nie przekonują, wydaje się, że czasownik לָכוּ (*l'kû*) w Iz 55,3 pełni raczej specyficzną funkcję syntaktyczną i jego obecność w zdaniu nie ma tu większego związku ze znaczeniem i pochodzeniem od czasownika הָלַךְ (*hālāk* „iść”, „chodzić”). Forma לָכוּ (*l'kû*) miałaby więc charakter czasownika posiłkowego, który – podobnie jak inne czasowniki ruchu – wzmacnia tryb wolitywny, w tym wypadku *imperativus*, bądź pełni funkcję zachęcającego wykrzyknienia¹⁵. Ma na celu wywarcie delikatnej presji na słuchacza, żeby się zmobilizował i dał się przekonać do szybkiego urzeczywistnienia usłyszanego wezwania. Można go oddać za pomocą „nuże”, „dalejże”, „bez obaw” „z uwagą”. Warto też zauważyć, że forma לָכוּ (*l'kû*) w identycznej funkcji syntaktycznej występuje w Iz 55,1, który wprowadza całą perykopę Iz 55,1-5, w tym omawiane przez nas wersety.

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

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

1.2. Zdanie współrzędnie złożone וַתְּחִי נִפְשְׁכֶם וְאַכְרַתָּהּ לָכֶם בְּרִית עוֹלָם w Iz 55,3b

Forma *apocopata* וַתְּחִי (*t'ḥî*) na początku w. 3b pochodzi od czasownika הָיָה (*hāyāh* – „żyć”) i w zdaniu hebrajskim może pełnić dwojaką funkcję: a) וַתְּחִי (*ûṭ'ḥî*) jako

– T. Milik, *Discoveries in the Judean Desert* (Oxford: Clarendon Press 1955-2002) I, 66-68, plansza XII].

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

15 Taką wzmacniającą funkcję formy לָכוּ widać szczególnie przy cohortativie, gdzie 2 os. pl. nie zgadza się z następującą po niej formą kohortatiwu w 1 os. pl.: np. w 1 Sm 9,9 וַיִּגְדַּלְכֶּם „dalejże, chodźmy” (por. też Sdz 19,13; Iz 1,18; Ps 95,1 itp.): „The effect of the plural cohortative is frequently heightened by a verb of motion in the imperative, which functions as an auxiliary or interjection” – B.K. Waltke – M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns 1990) 547.

iussivus wprowadzony przez *waw consecutivum* (łącząco-skutkowe) zależne od poprzedzającego imperatiwu שמעו (*šim'û* – „słuchajcie”); albo b) וְהָיָה (*ûṭēhî*) jako *imperfectum* ze znaczeniem czasu przeszłego dokonanego¹⁶ wprowadzone przez *waw consecutivum epexegeticum*. Niewykluczone, że jako *imperfectum* וְהָיָה (*ûṭēhî*) powinno być zwokalizowane וְהָיָהוּ (*wattēhî*), choć formy וְהָיָה (*ûṭēhî*) i תְּהִי (*tēhî*) też mogą mieć znaczenie czasu przeszłego (jak np. w Pwt 32,18-19; Pwt 32,13), bądź znaczenie *perfectum* gnomicznego (jak np. w Ps 90,3; 104,20; Za 9,5a).

1.2.1. וְהָיָה (*ûṭēhî*) jako *iussivus*

Większość nowożytnych tłumaczeń wybiera tę opcję, łącząc *iussivus* וְהָיָה (*ûṭēhî*) z poprzedzającym go imperatiwem שמעו (*šim'û*) w ciągu przyczynowo-skutkowym („słuchajcie mnie, a dusza wasza żyć będzie”; lub „słuchajcie mnie, abyście żyli”)¹⁷. Tego typu zdanie ma charakter typowo mądrościowo-prorocki (Prz 9,6; Rdz 42,18; 2 Krl 18,32; Jr 27,12; Am 5,4,6; por. też J 14,19; Rz 8,13) i u Deutero-Izajasza odpowiada przekonaniu, że słowo Boże w samym akcie mówienia i słuchania objawia swoją skuteczność (por. Iz 55,10n). Oznaczałoby to, że zarówno życie na wygnaniu, jak i ocalenie z niewoli babilońskiej jest bezpośrednim następstwem sprawczego działania Boga, który komunikując swój zbawczy plan, jednocześnie go realizuje. Objawienie staje się zbawieniem, a człowiekowi pozostaje jedynie to objawienie przyjąć i mu zawierzyć¹⁸.

Takie rozumienie jest możliwe w kontekście całej perykopy Iz 55,1-5, gdzie podmiot mówiący zwraca się do słuchaczy w taki sam sposób, jak robi to uosobiona Mądrość w Księdze Przysłów (Prz 9,5n: „Chodźcie, nasyćcie się moim chlebem, pijcie wino, które zmieszałam. Odrzućcie naiwność, a żyć będziecie”; por. też Ps 34,11; 66,5,16; Ez 33,30; 39,17; Mt 11,28; Ap 19,17)¹⁹. Pozytywna odpowiedź na wezwanie Bożej Mądrości staje się preludium do wybornej uczty będącej symbolem szczęścia, osobistego sukcesu i radości w ziemskiej doczesności. Jednak warto zwrócić uwagę, że obietnica życia uwarunkowana jest trybem rozkazującym, który *de facto* jest wezwaniem do nawrócenia. Dlatego

¹⁶ Waltke – O'Connor, *An Introduction*, 469: „The short form [...] denotes either jussive mood or preterite action”. Mniej precyzyjnie wyraża podobną tezę W. Gesenius – E. Kautzsch – A.E. Cowley, *Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon Press 1910) §109k, s. 323;: „[...] in not a few cases, the jussive is used, without collateral sense, for the ordinary imperfect form”.

¹⁷ Por. Biblia Tysiąclecia wyd. V popr.

¹⁸ E. Zenger, „«Hört auf dass ihr lebt» (Isa 55:3): Alttestamentliche Hinweise zu einer Theologie des Gotteswortes”, J. Schreiner (red.), *In Freude am Gottesdienst* (Festschrift – J. G. Plöger) (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1983) 133-144.

¹⁹ Pierwszy, który zauważył związek Iz 55,1-3 z Prz 9: J. Begrich, *Studien zu Deuterocesaja* (BWANT 4/25; Stuttgart: Kohlhammer 1938) 59-61.

w owym „słuchajcie mnie” możemy dostrzec odniesienie do bojaźni Bożej i do oparcia swego życia na fundamencie synajskiego rawa.

וַתִּהְיֶינָה (ûṭ^eḥî) jako *iussivus* nadaje zdaniu אֲלֵי שְׁמָעוּ וַתִּהְיֶינָה נִפְשְׁכֶם (‘ēlay šim’û ûṭ^eḥî napš^ekem – „tylko mnie słuchajcie, a dusza wasza będzie żyła”) wydźwięk mądrościowy i choć w pełni odpowiada to hebrajskiej syntaksie i odzwierciedla tradycję ST, opartą na teologii przymierza synajskiego, to jednak nie do końca współgra z syntaksą i wymową teologiczną kolejnego członu וְאָכַרְתֶּם לָכֶם בְּרִית (w’ekrēṭāh lākem brît ‘ōlām – „zawrę z wami wieczyste przymierze”). Poza tym zbawienie uwarunkowane nawróceniem kłóci się z Iz 44,22 („po-wróć do Mnie, bom cię odkupił”), gdzie prorok wywraca tradycyjny porządek teologiczny i zamiast je warunkować, ukazuje zbawienie jako czysty akt Bożej łaski uprzedzający ludzkie nawrócenie. Innymi słowy, jak połączyć w ciągu przyczynowo-skutkowym tryb rozkazujący „słuchajcie mnie, a żyć będziecie” z trybem wolitywnym „chcę zawrzeć z wami przymierze” i odnaleźć w tym zdaniu jakąś logiczną i teologiczną spójność? Dlatego w kolejnym punkcie warto rozważyć inną opcję syntaktyczną.

1.2.2. וַתִּהְיֶינָה (ûṭ^eḥî) jako *imperfectum*

וַתִּהְיֶינָה (ûṭ^eḥî) jako forma *apocopata* może być również rozumiana jako *imperfectum* ze znaczeniem czasu przeszłego dokonanego. Nieprzypadkowo *imperfectum apocopatatum* służy w języku hebrajskim do tworzenia tzw. *imperfectum inversivum*, które zwyczajowo tłumaczy się przez czas przeszły dokonany. Co więcej, w gramatykach historycznych na podstawie porównania z innymi językami semickimi północno-zachodnimi, takimi jak język ugarycki, forma *apocopata* jest dowodem na istnienie w języku hebrajskim pierwotnie dwóch odrębnych form *imperfectum*: *imperfectum* dłuższego i *imperfectum* krótszego, z których to ostatnie przetrwało w szczątkowej formie jako *imperfectum apocopatatum* ze swoją podwójną funkcją *iussiwu* i czasu przeszłego dokonanego²⁰. Potwierdzeniem, że *imperfectum apocopatatum* może mieć znaczenie czasu przeszłego dokonanego, są wspomniane przykładowo teksty: Pwt 32,13; Pwt 32,18-19; Ps 18,12; Ps 90,3; 104,20; Za 9,5a²¹.

Nawiązując do powyższej teorii, należałoby zinterpretować formę וַתִּהְיֶינָה (ûṭ^eḥî) jako *imperfectum* z *waw consecutivum epexegeticum*, które wprowadzałoby nowe zdanie wyjaśniające. To zdanie, choć syntaktycznie niezależne od poprzedzającego je trybu rozkazującego שמעו (šim’û – „słuchajcie”), logicznie byłoby jego

20 Dogłębna analiza problemu w: Waltke – O’Connor, *An Introduction*, 466-470 (w szczególności s. 469).

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

dopełnieniem, bo przekazywałyoby treść Bożego przesłania. Nie chodziłoby więc o uniwersalistyczne wezwanie, typowe dla literatury mądrościowej, żeby słuchać Boga i postępować jego ścieżkami (tymi – ma się rozumieć – które zostały ustalone w Torze), ale raczej chodziłoby o konkretną treść, w której centrum znajdowałoby się uroczyste obwieszczenie „ocaliliście swe życie, ponieważ chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze” (albo jako *perfectum* gnomiczne „dalej żyjecie, ponieważ chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze”). Żeby taka wieść mogła znaleźć pozytywny oddźwięk w sercach słuchaczy, musiała być wiarygodna, czyli związana z ich realnym, historycznym doświadczeniem, którym był – mając na uwadze czas powstania Księgi Deutero-Izajasza (Iz 40–55) – zwycięski pochód perskiego króla Cyrusa (lata 550-539 przed Chr.). To, z kolei, wyjaśnia zarówno radosny i podniosły ton całej perykopy Iz 55,1-5, jak i powód do entuzjastycznego świętowania: Bóg dał nam przetrwać okres niewoli, ponieważ oto teraz chce z nami zawrzeć wieczne przymierze!

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

imperfectum + waw consecutivum + cohortativus

wyraża aspekt przyczynowo-skutkowy, przybierając nawet sens zdania warunkowego (jak np. w Iz 27,4; Jr 9,1)²². Stąd są możliwe dwa tłumaczenia: przyczynowe – „żyjecie, bo chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze”; warunkowe – „jeśli żyjecie, to dlatego że chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze”.

1.2.3. Ocena dwóch alternatyw

Punkty 1.2.1. i 1.2.2. przedstawiają dwie syntaktycznie poprawne alternatywy rozumienia formy וְחַיִּים (*ūt^ehî*). Pierwsza opcja, preferowana przez komentatorów, uwypukla aspekt mądrościowy i uzależnia życie wygnańców od ich woli i nawrócenia. Druga, z kolei, stawia w centrum Bożą łaskę, która objawia się w niezаслужonym darze życia, otwierającym ponadto perspektywę wiecznego przymierza. Ponieważ druga interpretacja współgra z teologią Deutero-Izajasza

²² P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rzym: Pontificio Istituto Biblico 1923) 314-316; Waltke – O'Connor, *An Introduction*, 575n.

i lepiej oddaje sens perykopy Iz 55,1-5, to właśnie ona będzie przesłanką dalszej analizy.

1.3. נַפְשָׁכֶם (*napš^ekem*) – dar życia w Iz 55,3b

Zdanie וַתְּחִי נַפְשָׁכֶם (*û^têhî napš^ekem*) w w. 3b nie odnosi się do życia nadprzyrodzonego, co sugerują współczesne tłumaczenia („a dusza wasza żyć będzie”), uświęcone łacińską tradycją Wulgaty („et vivet anima vestra”)²³. Chodzi tu o życie naturalne, które wyszło od Stwórcy, zgodnie z opisem Księgi Rodzaju. Rzeczownik נֶפֶשׁ (*nepes̄*) w połączeniu z czasownikiem הָיָה (*hāyāh*) pełni funkcję zaimka osobowego²⁴ i oznacza po prostu „żyć” lub – jeżeli kontekst niebezpieczeństwa i zagrożenia życia to sugeruje – „ocalić swe życie” (por. np. Rdz 12,13; 19,19.20; 1 Krl 20,31.32; Jr 21,9; 38,2.17.20; Ez 3,21; 13,19; Ps 119,175). Dlatego tłumaczenie „ocaliliście swe życie” w w. 3b najlepiej oddaje sytuację żydowskich wygnańców w Babilonii w połowie V w. przed Chr.

Ponadto w odróżnieniu od abstrakcyjnego rzeczownika הַיְיִם (*hayyim*), oznaczającego „życie” w sensie rozciągłości czasowej i biologicznego trwania, נֶפֶשׁ (*nepes̄*) wyraża osobową egzystencję z jej pragnieniami, inklinacjami, planami na przyszłość i ludzkim dążeniem do samorealizacji. Jest więc całkowitym zaprzeczeniem śmierci²⁵. Jeśli Bóg mówi „ocaliliście swe życie”, skłania swych słuchaczy do głębszej refleksji nad sytuacją, w jakiej się znaleźli, i nad perspektywami pełnymi nadziei, jakie się przed nimi otwierają. Teraz są „świętą Resztą”, i choć od zawsze było to wpisane w tajemniczy plan, który realizuje się na ich oczach zgodnie z zapowiedzią Izajasza w VIII w. (Iz 28,21; 37,26; por. też Iz 22,11 i „apokalipsa” Izajasza w Iz 25,1), powinni przeżywać swe życie jako niezastużony dar i jako podstawę do nawiązania nowej relacji z Bogiem: „ocaliliście swe życie, bo chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze”.

1.4. בְּרִית עוֹלָם (*berit ‘ólām*) – dar przymierza w Iz 55,3b

„Wieczne przymierze” w w. 3b może być rozumiane dwojako: jako „przymierze, które będzie trwało wiecznie” (עוֹלָם ‘ólām – *genetivus adiectivalis mensurae*)

²³ Podobnie uważa K. Baltzer, *Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40–55* (Minneapolis: Hermeneia 1999) 469.

²⁴ R.L. Harris – G.L. Archer – B.K. Waltke (red.), *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press 1980) II, 589.

²⁵ Harris – Archer – Waltke (red.), *Theological Wordbook*, II, 590.

albo jako „przymierze, które trwało od wieków” (עֹלָם *‘ólām* – *genetivus adiectivus attributivus*²⁶).

W pierwszym rozumieniu chodziłoby o nowe przymierze, albo o nowy jego wymiar, dotychczas nieznyany, a tu wyrażony w nieprzerwanej ciągłości jego trwania. W drugim rozumieniu chodziłoby o odnowienie przymierza, które obowiązywało od wieków, i choć z winy człowieka zostało zerwane, z perspektywy wiernego Boga nadal pozostaje płaszczyzną nawiązania nowej relacji. Skoro w teologii Deutero-Izajasza Bóg jest wieczny (אֱלֹהֵי עֹלָם – *‘elohé ‘ólām*: por. Iz 40,28), Jego przymierze też zachowuje tę prerogatywę (Iz 55,3c).

Od odpowiedzi na pytanie, która z powyższych opcji odpowiada zamysłowi autora, zależy zrozumienie prorockiego przesłania. Jednak problem polega na tym, że za każdą z tych dwóch opcji przemawiają mocne argumenty. Za nowym przymierzem przemawia nieokreśloność syntagmy בְּרִית עֹלָם (*b’erît ‘ólām*)²⁷ i sam czasownik אָכַרְתָּהּ (*‘ekrētāh* – „zawrę”); trudno bowiem zawierać przymierze, które już zostało zawarte. Za starym przymierzem przemawia niezmienność łaski udzielonej niegdyś Dawidowi, o której mówi w. 3c (= 2 Sm 23,5). Samo wyrażenie בְּרִית עֹלָם (*b’erît ‘ólām*) może być określone, bo niektóre instytucje religijne (np. Namiot Spotkania) w języku hebrajskim pojawiają się bez rodzajnika²⁸. Ponadto większą siłą perswazji w uszach wygnańców musiało mieć odniesienie do wcześniejszego proroctwa Natana, w którym Bóg uroczyście przysiągł Dawidowi wieczne panowanie (2 Sm 7,12-13.15-16: „Przedemną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki”)²⁹. Z kolei obietnica nowego „wiecznego” przymierza, skoro stare się nie wypełniło, byłaby mniej wiarygodna, a nawet groteskowa.

Odkładając na bok chrystologiczną interpretację ojców Kościoła³⁰, obecna już – rzecz jasna – w NT (por. Dz 13,34), i bazując jedynie na tekście biblijnym,

26 Choć עֹלָם *‘ólām* w drugiej opcji też wypukla aspekt czasowy, to jednak wyraża go jako cechę istotową bądź nabytą na przestrzeni wieków. Stąd syntaktycznie עֹלָם to *genetivus attributivus*.

27 Gdyby chodziło o przymierze nawiązujące jednoznacznie do przeszłości należałoby oczekiwać formy z rodzajnikiem הָעֹלָם (*hā‘ólām*) jak w Jr 28,8; Jl 2,2; Dn 12,7.

28 Waltke – O’Connor, *An Introduction*, 240.

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

30 Tylko trzech ojców Kościoła skupiło swą uwagę na Iz 55,3: Teodor z Heraklei (+ 355 r.), św. Hieronim (+ 420 r.) i Teodoret z Cyru (+ 466 r.). Pierwszy z nich wypukla aspekt słuchania, od którego zależy skuteczność Bożej łaski (por. J.-P. Migne (red.), *Patrologia cursus completus. Series Graeca* (Paris: Garnier 1857-1886) XVIII, kol. 1360-1361). Drugi widzi tu zapowiedź nadejścia „nowego Dawida”, co wypełni się w Ewangelii (por. Hieronimus, *Commentariorum in Isaim Prophetam Libri Duodeviginti*, 15.12, w: *Aus der Geschichte der lateinischen Bibel* (Freiburg: Herder 1957-) XXXV, kol. 1575). Trzeci podkreśla wypełnienie się przymierza

brak jednoznacznego stanowiska w omawianej kwestii prowadzi tylko do jednej konkluzji: „wieczne przymierze” w Iz 55,3b zawiera w sobie jednocześnie element kontynuacji i dyskontynuacji. Kontynuacji z tradycją Dawida (w. 3c) i dyskontynuacji (w. 4-5), która wyraża się w wyjątkowym „świadczenie” wygnańców (עֲדָה *’ēḏā*) i w ich bezprecedensowej pozycji wśród „ludów” (לְאֻמִּים *(le’ummîm)*). Wygnańcy stają się adresatami i beneficjentami tak rozumianego przymierza, co potwierdza zaimek osobowy לָכֶם (*lākem*) w celowniku, tłumaczony jako *dativus relationis* („z wami”) bądź jako *dativus commodi* („dla waszego dobra”).

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

1.5. Zdanie nominalne הַנְּאֻמִּים דָּוִד הַסְדֵּי w Iz 55,3c w znaczeniu przyczynowym lub skutkowym

Zdanie nominalne w w. 3c odpowiada na pytanie: jaki jest podmiot?³¹ Podmiotem jest rzeczownik pluralis דָּוִד הַסְדֵּי (*hasdê dāwid*), a orzecznikiem *participium* Nifal (*masculinum pluralis*) הַנְּאֻמִּים (*hanne’emānîm*). Ten typ zdań charakteryzuje się szykiem: orzecznik + podmiot³². Ponieważ ten szyk jest tutaj odwrócony, zdanie znajduje się w pozycji rozłączonej w stosunku do zdania poprzedzającego i może mieć sens przyczynowy z czasem teraźniejszym lub skutkowy z czasem przyszłym („ponieważ łaski dla Dawida są niezawodne” lub „a łaski Dawida pozostaną niezmiennie”)³³. Tłumaczenie przyczynowe lub skutkowe zdania nominalnego w w. 3c zależy od rodzajnika określonego, którym opatrzone jest

Dawidowego w tajemnicy wcielenia (por. Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Isaïe*, 17.55.2-3, w: H. de Lubac, J. Daniélou *et al.* (red.), *Sources Chrétiennes* (Paris: Editions du Cerf 1941) 315.178.

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

32 „In a verbless clause of classification in which the predicate refers to a general class of which the subject is a member, the two parts of the clause generally occur in the order *predicte-subject*. Clauses of classification answer the question *What is the subject like?*” – Waltke – O’Connor, *An Introduction*, 132-133.

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

participium הַנְּאֻמָּוֹת (hanne'ēmānīm). Innymi słowy, należy odpowiedzieć na pytanie, czy jest to rodzajnik anaforyczny, czy kataforyczny?

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

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

Trudno rozstrzygnąć, które użycie rodzajnika (anaforyczne czy kataforyczne) jest tutaj bardziej odpowiednie. Wszystko wskazuje jednak na to, że ta dwuznaczność jest zamierzona w intencji autora i podobnie jak „wieczne przymierze” (por. punkt 1.4.) niesie w sobie element kontynuacji (Dawid – postać indywidualna i historyczna) i dyskontynuacji (Dawid – postać kolektywna i eschatologiczna).

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

Pluralis הַסְּדָה (*hasdê*) jest tzw. zintensyfikowaną liczbą mnogą i, pochodząc od rzeczownika הַסֶּדֶה (*hesed*), wyraża w tym wypadku bogactwo łaski i ogrom miłości³⁴. Ponieważ w teologii ST rzeczownik הַסֶּדֶה (*hesed*) jest ściśle związany

³⁴ D.W. Thomson, „A Consideration of some unusual Ways of expressing the Superlative in Hebrew”, *VT* 3 (1953) 209-224; tenże, „Some further Remarks on unusual Ways expressing the Superlative in Hebrew”, *VT* 18 (1968) 120-124.

z przymierzem בְּרִית (*b'erît*), oba terminy są teologicznie pokrewne i można je traktować zamiennie³⁵. Jeśli בְּרִית (*b'erît*) jest instytucją otwierającą przestrzeń życia Boga z człowiekiem, to חֶסֶד (*hesed*) tę przestrzeń wypełnia i nadaje jej sens, podobnie jak instytucja małżeństwa otwiera właściwą przestrzeń dla miłości mężczyzny i kobiety. I nieprzypadkowo metafora małżeńska będzie w literaturze prorockiej ST najskuteczniejszym obrazem ukazującym istotę przymierza z Bogiem i komplementarność związku między בְּרִית (*b'erît*) i חֶסֶד (*hesed*) – por. Jr 31,3; Oz 11,4; Mi 6,8.

Skoro dynamika przymierza opiera się na wzajemności praw i obowiązków, słowo חֶסֶד (*hesed*) może wyrażać jednocześnie miłość Boga do człowieka i miłość człowieka do Boga. A zatem w Iz 55,3c imię Dawida w wyrażeniu חֶסֶד דָּוִד (*hasdê dāwîd*) możemy traktować jako *genetivus subiectivus* (miłość Dawida do Boga) albo jako *genetivus obiectivus* (miłość Boga do Dawida). A ponieważ w kontekście omawianej perykopy na pierwszym planie znajduje się łaska Boża, której wyrazem były obietnice złożone Dawidowi w 2 Sm 7,10-16 (por. też 2 Sm 23,5), דָּוִד (*dāwîd*) jako *genetivus obiectivus* jest tutaj opcją lepszą, jak się wydaje, bardziej odpowiadającą myśli autora. Precyzyjniej rzecz ujmując, דָּוִד (*dāwîd*) w w. 3c to *genetivus adverbialis commodi* (podkategoria w składni *genetivus obiectivus*)³⁶, ponieważ przez swe obietnice Bóg żywo zaangażował się na rzecz królestwa Dawida i trwałego umocnienia jego dynastii. Stąd tłumaczenie celownikowe: „obfitość łask dla Dawida”. Tak też uważa większość biblistów³⁷, choć

35 N. Glück, *Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftgemässe Verhaltensweise* (BZAW 47; Berlin: A. Töpelmann 1961) 10-16 (tł. ang. *Hesed in the Bible*, Cincinnati: Hebrew Union College Press 1967). T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology* (BZAW 142; Berlin – Nowy York: De Gruyter 1977) 109. Krytyka stanowiska Glücka – por. H.J. Zobel, „hesed”, G.J. Botterweck – H. Rinneg et al. (red.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento* (Brescia: Paideia 2003) III, kol. 67-69: „[...] *hesed* describe il comportamento adeguato alla vita in una comunità”.

36 „A special genitive of this sort [= the adverbial genitive] is the genitive of advantage [...], in which G is the recipient or beneficiary of a favorable [...] action...” – por. Waltke – O'Connor, *An Introduction*, 147.

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

ich argumenty opierają się bardziej na tzw. argumentach zewnętrznych³⁸, niż na wewnętrznym kontekście teologicznym Iz 55,3-5, który tutaj jest decydujący.

Imiesłów bierny Nifal נִמְנַמְנִים (*ne'ēmānîm*) pochodzi od czasownika אָמַן („umocnić”, „utwierdzić”, „być wiernym”, „być stałym”)³⁹, który wykorzystywany w stronie biernej często ma znaczenie tzw. *passivum divinum*, wskazując na działanie Boga względem człowieka (por. Iz 1,21.26). Ponieważ tutaj w Iz 55,3c podmiotem mówiącym i działającym jest Bóg względem Dawida, נִמְנַמְנִים (*ne'ēmānîm*) podkreśla, że owa przeogromna miłość do Dawida jest trwała bądź niewyczerpana.

1.6. Iz 55,4 jako zapowiedź teologicznej nowości

Partykuła deiktyczna הֵן (*hēn* – „oto”) w w. 4 kładzie nacisk na słowo, które po niej następuje (עֵד *ēd* – „świadek”), i wprowadza uroczystą enuncjację teologicznej nowości, która uobecnia się przed oczami adresatów w czasowej natychmiastowości (por. Jr 3,22; Iz 6,8; 1 Krl 2,29)⁴⁰. Stąd *perfectum* נִתַּתִּיב (*ne'tattîw*) należy przetłumaczyć jako czas terażniejszy. Ta enuncjacja i jej natychmiastowa realizacja stoi w pozycji rozłącznej w stosunku do zdania poprzedzającego (w. 3c) jako jego antyteza („ponieważ [dawne] łaski dla Dawida pozostają niezmiennie te same. Ale oto [teraz] ustanawiam go świadkiem”) bądź jako jego wyjaśnienie („a [nowe] łaski dla Dawida pozostaną niezmiennie, a mianowicie to, że oto [teraz] ustanawiam go świadkiem”). Różnica w tłumaczeniu w. 4 zależy od sensu poprzedniego zdania (w. 3c).

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

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

Choć oba tłumaczenia uwypuklają *novum* teologiczne, w którego centrum znajduje się „świadectwo pośród narodów”, to jednak drugie tłumaczenie z הֵן

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

39 L. Koehler – W. Baumgartner – J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa: Vocatio 2008) I, 62.

40 „[הֵן] ... emphasizes the immediacy, the here-and-now-ness of the situation” – Waltke – O'Connor, *An Introduction*, 675; T.O. Lambdin, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego* (Lublin: KUL 2012) 289.

epexegeticum – możliwe syntaktycznie – teologicznie jest niewłaściwe, bo nie dowartościowuje w należyty sposób wcześniejszego prorocstwa Natana, które nadawało przesłaniu Deutero-Izajasza wiarygodności i stawiało go w ciągłości z poprzednią przedwygnaniową tradycją. A ta przecież, wśród wygnańców pozabawionych kultu świątynnego, odegrała kluczową rolę w utrzymaniu narodowo-religijnej tożsamości. Z kolei pierwsze tłumaczenie z antytezą jest bardziej przekonujące, bo odpowiada teologicznej sekwencji [*kontynuacja* (w. 3) przez *dyskontynuację* (w. 4-5)], charakterystycznej dla wiary biblijnej ST i NT.

1.6.1. *Accusativus duplex* i specyfika Dawidowego powołania

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

Określenia נָגִיד וּמְצִוֶה (*nāgîd ūmēṣawwē* – „naczelnik i rozkazodawca/prawodawca”) tworzą tak zwaną *hendiadys*, stąd powinno się tłumaczyć raczej „główny rozkazodawca/prawodawca”⁴¹. Owa *hendiadys* to kolejny *accusativus specificationis*, zależny od czasownika נְתַתִּיו (*nēṭattîw*), który za jednym razem wyraża dwa ściśle ze sobą połączone aspekty nowej funkcji Dawida. נָגִיד (*nāgîd*) podkreśla prestiż i autorytet Dawida, związany z odpowiedzialnością i uprzywilejowanym pierwszym miejscem wśród ludów⁴². Z kolei וּמְצִוֶה (*mēṣawwē*) – jego rolę prawodawcy na wzór Mojżesza, który obwieszczał wolę Boga w prawie synajskim i wprowadzał Boży ład w społeczne życie Izraela⁴³. Jednak w odróżnieniu od misji Mojżesza przywódcza rola Dawida ma polegać na poszerzeniu Bożego panowania poza granice etnicznego Izraela i otwierać w kolejnych wersetach (w. 5-7) perspektywę uniwersalistyczną i eschatologiczno-mesjańską, stając się niemal preludem dla nastania królestwa Bożego na ziemi.

41 Por. analogia z asyndetyczną *hendiadys* z Jr 20,1 – נָגִיד וְפָקִיד – „główny zwierzchnik”.

42 Harris – Archer – Waltke (red.), *Theological Wordbook*, II, 549.

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

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

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

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

1.6.2. Syntagma עַד לְאֻמִּים (‘*ēd l^e’ummîm*) jako redakcyjny dodatek?

W egzegezie w. 4 trzeba zwrócić uwagę na problematyczny związek łączący *hendiadys* נָגִיד וּמְצַוֶּה (*nāgîd ûm^ešawwê*) z rzeczownikiem עַד (‘*ēd*).

Otóż, w stosunku do czasownika נִתְּתִיו (*n^etattîw*), *hendiadys* נָגִיד וּמְצַוֶּה (*nāgîd ûm^ešawwê*) znajduje się na tej samej pozycji syntaktycznej co rzeczownik עַד (‘*ēd*), czyli pełni funkcję *accusativus adverbialis specificationis* („ustanawiam go przywódcą i prawodawcą dla narodów” – por. punkt 1.6.1.). Natomiast w stosunku do rzeczownika עַד (‘*ēd*) ta sama *hendiadys*, wprowadzona asyndentycznie, jest apozycją, która sugeruje, że Judejczycy złożą świadectwo, nadając narodom Boże Prawo. Staną się jego ambasadorami w świecie i będą je egzekwować z pozycji niemalże królewskiej.

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

można wywnioskować, że byłiby świadkami wierności Boga⁴⁴, który dochował przysięgi złożonej Dawidowi przez usta Natana (w. 3c). Ich pozycja w świecie byłaby żywym dowodem na to, że Bóg nigdy nie opuszcza swego sługi, lecz stale o nim pamięta i w stosownym momencie wywyższa go⁴⁵. Odpowiadałoby to mądrościowemu przesłaniu ST o Bogu, „który strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych”.

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

Brak określoności w rzeczowniku עַד לְאֻמִּים (*ēḏ*) w Iz 55,4 i trudność z dokładnym opisaniem jego znaczenia może być sygnałem, że cała syntagma עַד לְאֻמִּים (*ēḏ l'ūmmîm*) jest redakcyjną interpolacją, która stanowi komentarz lub korektę lapidarnego zdania „ustanowię go przywódcą i prawodawcą dla narodów”⁴⁶.

1.6.3. Argumenty świadczące o redakcyjnym charakterze syntagmy עַד לְאֻמִּים (*ēḏ l'ūmmîm*)

O redakcyjnym charakterze syntagmy עַד לְאֻמִּים (*ēḏ l'ūmmîm*) w w. 4 świadczy powtórzenie rzeczownika לְאֻמִּים (*l'ūmmîm*) w funkcji genetiwu. Takie powtórzenie tworzy osobliwy szyk ciągu dopełniaczowego, w którym dwa rzeczowniki w *status constructus* rządzą tym samym rzeczownikiem לְאֻמִּים (*l'ūmmîm*). W klasycznym szyku drugi *genetivus* powinien być zastąpiony przez sufiks zaimkowy dołączony do rzeczownika w *status absolutus* (jak np. w 1 Krl 8,28). Paradigmat takiego szyku przedstawia się według schematu⁴⁷: st. cstr. + gen. + st. abs. + sufiks zaimkowy. A zatem w poprawnej konstrukcji syntaktycznej, Iz 55,4 powinien wyglądać następująco:

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

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

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

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

הָן עֵד לְאוֹמִים נִתְּתִיו נְגִיד וּמְצֹנִים⁴⁸ (וּמְצֹנִים)

(tłum. „oto ustanawiam go świadkiem dla ludów jako ich przywódcę i ich prawodawcę”)

lub

הָן עֵד לְאוֹמִים נִתְּתִיו נְגִיד מְצֹנִים

(tłum. „oto ustanawiam go świadkiem dla ludów jako ich naczelnego prawodawcę”)

Szyk w. 4 w TM, nieprzystający do powyższego schematu, wskazywałby na działalność redaktora, który dodał do tego wersu syntagmę עֵד לְאוֹמִים (*‘ēd l’-ūmmîm*), pozostawiając jednak nienaruszoną pierwotną konstrukcję zdania, wprowadził w jego strukturę fałszywą nutę. Warto zauważyć, że masoreci, wokalizując syntagmę נְגִיד וּמְצֹנִים לְאוֹמִים (*nāgîd ūm-šawwê l’-ummîm*) też przestrzegają zasady, w myśl której *genetivus* nie może zależeć od dwóch rzeczowników w *status constructus*. Dlatego pierwszy rzeczownik נְגִיד (*nāgîd*) jest w *status absolutus*, a drugi מְצֹנִים (*m-šawwê*) w *status constructus*. Tym samym zamiast ciągu dopełniaczowego stworzyli jego odpowiednik – *hendiadys*.

Innym argumentem wskazującym na redakcyjny charakter syntagmy עֵד לְאוֹמִים (*‘ēd l’-ūmmîm*) w w. 4 jest ortografia. W w. 4a pojawia się *scriptio plena* לְאוֹמִים (*l’-ūmmîm*), natomiast w w. 4b – *scriptio defectiva* לְאוֹמִים (*l’-ummîm*). Dlaczego masoreci pozostawili w jednej linijce dwie różne pisownie tego samego słowa? Z historii rozwoju pisowni hebrajskiej wiemy, że formy w *scriptio plena* są młodsze od tych pisanych w *scriptio defectiva*. I choć tradycja masorecka wyraźnie dążyła do ujednoczenia pisowni na podstawie starożytnej *Vorlage* bez *matres lectionis*, nie zdołała wyeliminować wszystkich form ze *scriptio plena*, pochodzących z okresu powygnaniowego⁴⁹. Podobny proces zauważamy w manuskryptach z Qumran, gdzie kopiści początkowo starają się iść za starszą ortografią opartą na *scriptio defectiva* (która później stanie się punktem odniesienia dla masoretów), ale w trakcie przepisywania spontanicznie ulegają młodszej ortografii qumrańskiej opartej na *scriptio plena*. Ta niekonsekwencja

48 Wokalizacja מְצֹנִים jest możliwa przez analogię z paradygmatem rzeczownika שָׁדָה – por. participia Piel czasowników klasy לִי”ה z sufiksami w: Joüon, *Grammaire de l’hébreu biblique*, 245. Jeśli chodzi o wokalizację participiów z sufiksami zob. też. Iz 63,11; Jr 9,15 i inne. Samo participium מְצֹנִים z sufiksami występuje w Biblii Hebrajskiej 28 razy i, co ciekawe, poza Wj 34,11 można je znaleźć praktycznie tylko w Księdze Powtórzonego Prawa: Pwt 4,40; 6,2.6; 7,11; 8,1.11; 10,13; 11,8; 12,14.28; 13,18; 15,5.11.15; 19,7.9; 24,18.22; 26,16; 27,10; 28,1.13.15; 30,2.8.11.16.

49 „[...] vowel letters were only later introduced into the oldest texts, at first only for final long vowels, and later for medial long vowels. These letters added sporadically and inconsistently. The MT reflects all stages of this practice” – Waltke – O’Connor, *An Introduction*, 24 (por. też s. 17-19, 22-25); „[...] the Hebrew Bible which tradition has delivered to us is in reality a palimpsest; underlying the visible text, the varied spelling customs of older ages have been recorded” – F.M. Cross – D.N. Freedman, *Early Hebrew Orthography* (New Haven: American Oriental Society 1952) 1.

rzuca się w oczy w manuskrypcie Izajasza (IQIs^a), gdzie rozdziały 1–33 są pisane w *scriptio defectiva*, a od rozdziału 34. dominuje *scriptio plena*⁵⁰. Nie-wykluczone więc, że syntagma עַד לְאֻמִּים (*ēd l'ē'ummîm*) ze *scriptio plena* w Iz 55,4 wskazuje na późniejszą interpolację i zdradza sposób pisowni, który był bliski redaktorowi powygnaniowemu.

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

1.7. Iz 55,5 – redakcyjny dodatek mądrościowo-universalistyczny i mesjański

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

הֵן + czasownik + waw + nieczasownik + *imperfectum*

przyjmuje znaczenie spójnika zdania rozłączonego warunkowego („jeśli”) lub czasowego („kiedy”)⁵¹. Ponadto warunkowe znaczenie partykuły הֵן (*hēn*) jest arameizmem⁵², bo w języku hebrajskim normalnym spójnikiem warunkowym jest אִם (*im*).

Jeżeli w w. 3 podmiot wypowiedzający się zwracał się do adresata w 2 os. pl. m., w w. 5 zwraca się do niego w 2 os. sing. m. („wy” → „ty”). To gwałtowne przejście, jak i arameizująca partykuła הֵן (*hēn*), świadczą o działalności redaktora, który w w. 5 ukazał nową misję Izraela-Dawida w kluczu mądrościowym, universalistycznym i mesjańskim⁵³.

50 E.Y. Kutcher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (IQIs^a)* (Leiden: Brill 1974) 433-440, 445, 448-449, 564-566. Por. trzy manuskrypty qumrańskie, które przekazują Iz 55,4 (bibliograf. wyżej w przyp. 14):

IQIs^a (45,23-24): הנה עד לאומים נתתיהו נגיד ומצוה לאומים:
 IQIs^b (=IQ8 24:3): הן עד לאומים נתתיהו נגיד ומצוה[ה לאומים]:
 4Q57 f44-47:14: [הן עד [לאומים נתתיהו [נגיד ומצוה לאומים]:

51 Lambdin, *Wprowadzenie do hebrajskiego*, 460.

52 Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, I, 239.

53 Najstarsza tradycja Kościoła interpretuje w. 5 chrystologicznie. Pierwszym i jedynym ojcem Kościoła, który ten werset poddał takiej interpretacji był św. Cyryl z Aleksandrii (+ 444 r.). Według niego wezwanie pogan zapowiada wezwanie, jakie rozbrzmiewa w Ewangelii Chrystusa,

1.7.1. Klucz mądrościowy

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

1.7.2. Klucz uniwersalistyczny

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

zrodzonego z „Dawidowego nasienia”. Chrystus bowiem w nowym i wiecznym przymierzu wypełnił „święte i godne wiary słowa o Dawidzie” (τὰ ὁσια Δαυιδ τὰ πιστά – w. 3c w wersji LXX). Te słowa – mówi Cyryl – są *święte*, bo dzięki mocy usprawiedliwiającej Chrystusa ci, którzy je przyjmują w wierze, stają się doskonali. Zostają przez Chrystusa wezwani z ciemności, uznając Go jako Boga; „biegną” do Niego, bo w Jego ludzkim uwielbionym ciele, widzą swą nadzieję i narzędzie zbawienia (por. Św. Cyryl z Aleksandrii, *Komentarz do Izajasza*, V, 2 (55,1-5), J.-P. Migne (red.), *Patrologia cursus completus. Series Graeca* (Paris: Garnier 1857-1886) LXX, kol. 1221-1225.

Ale ona tam właśnie jest dla nich, choć nie do końca zdaje sobie sprawę, czy są zainteresowani jej mową i czy w ogóle jej potrzebują⁵⁴.

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

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

1.7.3. Klucz mesjański

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

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

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

⁵⁴ M. Gilbert, *La sapienza del cielo* (Torino: San Paolo 2005) 40.

2. Wnioski z analizy egzegetycznej

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

2.1. Tłumaczenie Iz 55,3-5

³Nakłońcie swe ucho i tylko Mnie słuchajcie uważnie:

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

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

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

2.2. Struktura w kontekście perykopy Iz 55,1-7 i jej retoryczna wymowa

Struktura retoryczna omawianego fragmentu, która musi uwzględnić całą perykopę Iz 55,1-7⁵⁵, przedstawia się następująco:

A. WEZWANIE BOGA (do Izraela): Nakłońcie swe ucho i tylko mnie uważnie słuchajcie (w. 1-3a)⁵⁶

B. MOTYWUJĄCA ZACHĘTA: Ocaliliście swe życie/ przeogromna jest miłość Boga do Dawida (w. 3bαc)

C. CEL: zawarcie wiecznego przymierza z Izraelem (w. 3bβ)

D. POWOŁANIE: Izrael – Boży prawodawca narodów (w. 4b)

D'. POWOŁANIE: Izrael – Boży świadek i mesjańska Mądrość wśród narodów (w. 4a.5)

A'. WEZWANIE IZRAELA (do narodów): „Szukajcie Jahwe [...] wzywajcie Go” (w. 6aα.6bα).⁵⁷

B'. MOTYWUJĄCA ZACHĘTA: Jahwe pozwala się znaleźć i jest blisko (w. 6aβ.6bβ)

C'. CEL: nawrócenie i przebaczenie dla narodów (w. 7)

Dwa bloki (A-C) i (A'-C') stoją naprzeciw siebie w pozycji inkluzyjnej i centraljnie wyogniskowują powołanie Izraela w stosunku do narodów (D-D'). To powołanie jest ukazane w dwóch aspektach: legislacyjnym i mądrościowym. Ponadto, oba bloki mają odpowiednio dwie pary protagonistów: Bóg – Izrael (A-C) i Izrael – narody

⁵⁵ Od w. 8 ponownie na scenę wchodzi Bóg ze swoją mową. Wersy 8-11 kontynuują mowę Boga, przerwana w w. 4.

⁵⁶ Inaczej Baltzer, *Deutero-Isaiah*, 468, który widzi w w. 1-3a wezwanie ze strony Syjonu/ Jerozolimy.

⁵⁷ J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66* (WBC 25; Waco: Word Books 1987) 818, widzi tu mowę skierowaną do perskiego króla Dariusza i przesuwa datację całego fragmentu na V w. przed Chr.

(A'-C'), co dodatkowo wzmacnia ich pozycję inkluzywną, ale jednocześnie tworzy retoryczne napięcie. Na skrzyżowaniu obu bloków rodzi się bowiem pytanie, w jakiej relacji do siebie stoją związek Boga z Izraelem i związek Izraela z narodami? Co łączy te dwie relacje? Centralna pozycja, w której znajduje się Izrael (D-D'), zdaje się podpowiadać, że pełni on funkcję pośrednika między Bogiem i narodami. Jego powołanie w kontekście wiecznego przymierza jest w całości ukierunkowane na urzeczywistnienie głównego celu, jakim jest przebaczenie narodom (w. 7).

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

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

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

2.3. Przesłanie Iz 55,3-5 jako odpowiedź na wewnętrzne rozterki wygnańców

Bóg niczym uosobiona Mądrość stoi przy bramie miasta i wzywa zafrasowanych codziennością bytu wygnańców, aby oderwali się od spraw przyziemnych i spojrzeli na sytuację z perspektywy Boga, z wysokości Jego Boskiej transcendencji. Chce im przekazać dobrą nowinę – „ewangelię” o ocaleniu z opresji i o ich namaszczeniu na świadków i prawodawców narodów. Ich życie nie było więc przypadkowe. Ich trwanie na obczyźnie nie było mimowolnym przyjęciem kompromisu z otaczającą rzeczywistością. Było darem Boga, znakiem Jego nieprzerwanej miłości i podstawą do nawiązania nowej relacji, która będzie trwała wiecznie⁵⁸.

⁵⁸ G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento* (Brescia: Paideia 1974) 281-284; J. Blenkinsopp, „A Jewish Sect of the Persian Period”, *CBQ* 52 (1990) 39-49; H. Tadmor, „The Exile and

2.3.1. Wewnętrzne rozterki wygnańców

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

(a) Z jednej strony, tęsknota za Jerozolimą zaczęła słabnąć do tego stopnia, że musieli sztucznie ją podtrzymywać przekleństwami skierowanymi przeciw sobie (Ps 137,1-6: „Jeruzalem, jeśli zapomnę o tobie, niech uschnie moja prawica! Niech język mi przyschnie do podniebienia”). Z drugiej strony, świadomość niemocy wobec zaistniałej sytuacji politycznej budziła w nich pragnienie zemsty nie tylko na Babilończykach, ale również na Edomie, bratnim narodzie, który wzbogacił się na ich krzywdzie i bezdusnie wykorzystał moment, gdy – idąc na wygnanie – musieli zostawić swoje domostwa (Ps 137,7-9: „Przypomnij, Panie, synom Edomu dzień Jeruzalem, kiedy oni mówili: Burzcie, burzcie – aż do samych fundamentów! Córo Babilonu, niszczycielko, szczęśliwy, kto ci odpłaci za zło, jakie nam wyrządziłaś!”). Tę frustrację pogłębiały roszczenia ziomek, którzy pozostali w ojczyźnie i zaczęli podważać ich prawo własności do zostawionych w Judzie majątków (Ez 11,15; 33,24). Sami wygnańcy, wywodzący swe pochodzenie ze starej arystokracji judzkiej, nadal czuli paraliżujący ciężar odpowiedzialności za katastrofę narodową z 587 r. (Ez 33,10). Z kolei potomkowie przeciwników politycznych ich ojców i dziadów nie dawali im o tym zapomnieć i nadal wystawiali rachunek krzywd i niesprawiedliwości (Ez 18,2.19). Ta frustracja musiała szybko narastać, skoro już Ezechiel i jego uczniowie rozwinęli szeroko zakrojoną „akcję duszpasterską”, żeby ocalić w wygnańcach poczucie własnej godności, przepowiadając restytucję utraconych praw własności i przywilejów pierwszeństwa (Ez 11,16-21). Również problem odpowiedzialności zbiorowej za grzechy ojców odbił się szerokim echem w przepowiadaniu Ezechiela (Ez 18).

(b) Z upływem czasu im bardziej płonne stawały się nadzieje na rychły powrót do ojczyzny, tym bardziej dawały znać o sobie rozterki natury religijnej. W odczuciu wygnańców, Jahwe przez okres jednego pokolenia przestał interesować się ich losem. Nie uznawał ich prawa do życia (Iz 40,27) i ich opuścił (Iz 50,1). Kiedy więc Judejczycy widzieli babilońskie bóstwa niesione triumfalnie w okazałych procesjach (Iz 46,1-2), kiedy patrzyli na ich wizerunki pośród wiwatującego tłumu, zdawało się, że Jahwe brakuje woli i siły do ukazania swej władzy nad światem i do wybawienia swego narodu z niewoli (Iz 50,2). Wydawało się, że jest Bogiem słabym. I choć prywatnie wygnańcy nadal czuli Jego obecność, to w aspekcie politycznym Jahwe wydawał się wycofany do

the Restoration”, H. Ben-Sasson (red.), *A History of the Jewish People* (Cambridge: Harvard University Press 1976) 168.

tęgo stopnia, że niczego dobrego nie mogli się już po Nim spodziewać⁵⁹. Wielu spośród wygnańców musiało dojść do przekonania, że należy porzucić dawne nadzieje i zająć się sobą: rodzinnym szczęściem, pomnażaniem majątku i rozbiciem kariery w strukturze społecznej, administracyjnej i wojskowej państwa babilońskiego. A takie możliwości stały przecież otworem.

W tak nakreślonej pokrótce sytuacji przesłanie Deutero-Izajasza, w tym interesująca nas perykopa Iz 55,3-5, musiały być odebrane jako pozytywny przełom, elektryzujący wstrząs w psychice wygnańców⁶⁰.

2.3.2. Dawidowa monarchia w Iz 55,3-5 jako przeciwwaga dla mesjańskiej roli Cyrusa

Jedyna wzmianka o Dawidzie, jaka pojawia się w księdze Deutero-Izajasza (Iz 40–55), jest nawiązaniem do teologii monarchii przedwygnaniowej i stanowi pożądaną korektę i cenną przeciwwagę dla zbyt śmiałej wizji teologicznej, która na fali wzmożonego entuzjazmu i rozbudzonych nadziei wokół osoby Cyrusa prowadziła do paradoksalnych i szokujących wniosków: Cyrus, poganin, nieznający Jahwe, zostaje ogłoszony mesjaszem (Iz 44,28; 45,1,4-5,13; 48,15; por. też 41,2,25; 46,11). I choć początkowo ta teologiczna interpretacja historycznych wydarzeń, jakie miały miejsce w latach 550-539, była zrozumiała i skuteczna, żeby wyrwać wygnańców z uśpienia, bardzo szybko spotkała się z wrogością nie tylko ich samych, ale również napotkała opór w samym środowisku prorockim, z którego wyszła. Czyż Jahwe mógł powołać z dalekiej Persji obcego władcę, króla, który Go nie znał (Iz 45,5), aby zainaugurował mesjańską erę powszechnego zbawienia? Takie przesłanie brzmiało niewiarygodnie. Było paradoksalne. I, co więcej, nie znajdowało potwierdzenia w oficjalnej tradycji teologicznej. Owszem, cudzoziemcy mogli być w ręku Boga narzędziem kary (Iz 10,5-12; Jr 27,6), ale namaszczenie na mesjasza obcego króla wykraczało poza religijną wyobraźnię Żydów, bo nie znajdowało potwierdzenia we wcześniejszej tradycji. A przecież zgodnie z nią tylko potomek Dawida mógł pełnić tę funkcję.

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

⁵⁹ O rozczarowaniu i lamentacjach tamtego okresu w kontekście 2 Sm 7,8-16; 1 Krl 8,23-26; 2 Sm 23,5; Ps 89 por. Westermann, *Isaia 40–66*, 341.

⁶⁰ Szersza panorama tamtego okresu por. Liverani, *Oltre la Bibbia*, 223-234.

je do przedwygnaniowej teologii jahwistycznej, żeby mogła się bronić i była wiarygodna dla odbiorców.

Cyrusowe mesjaństwo zostało więc włączone w ramy szerszej teologii apologetycznej, która doprowadziła wiarę we wszechmoc Boga do ekstremalnych wniosków (Bóg stwarza nie tylko światło, ale i ciemność; Bóg nie tylko daje zbawienie, ale i zsyła nieszczęście – Iz 45,7 wbrew Rdz 1,2) i ukazała, że choć Jahwe konsekwentnie realizuje to, co zapowiedział, to jednak zbawienie, jakiego dokonuje, niesie ze sobą potężny ładunek nowości i zaskoczenia (Iz 42,9; 43,18-19; 48,6b-8). Innym ważnym elementem tej apologii jest afirmacja absolutnego monoteizmu. Ta kwestia często jest poruszana podczas fikcyjnych procesów, które Bóg odbywa z narodami lub z ich bóstwami w swej niebiańskiej siedzibie (Iz 41,1-5.21-29; 43,8-13; 44,6-8; 45,20-25). W tym apologetycznym kontekście należy też umiejscowić odniesienie do monarchii Dawidowej⁶¹ i do roli, jaką Deutero-Izajasz w Iz 55,3-5 wyznaczył Izraelowi względem narodów.

2.3.3. Mesjaństwo Dawida w Iz 55,3-5 na tle wcześniejszej tradycji biblijnej

Na tle wcześniejszej tradycji biblijnej mesjaństwo Dawida w Iz 55,3-5 zostaje zobrazowane za pomocą starych pojęć, którym nadaje się nowe znaczenie. Wpisuje się to w naszkicowany powyżej trend apologetyczny Deutero-Izajasza, który pogłębiając fenomenologię Bożego działania w świecie, nieprzystającego do dawnych teologicznych kategorii i religijnych przekonań żydowskich wygnańców, bronił wiarygodności swego przesłania. Samo imię Dawida, rzeczowniki נָגִיד וְמַצְוִיָּה (*nāgîd ûm⁶²šawwê* – „główny prawodawca”) opisujące jego status pośród narodów, odniesienie do treści „wiecznego przymierza”, wyrażonej w zintensyfikowanej liczbie mnogiej חַסְדֵי (*hasdê* – „łaski”), są reminiscencjami proctwa Natana, rozpoznawalnymi dla każdego Żyda. Jednak zarówno w treści i strukturze perykopy (Iz 55,1-7), do której należą omawiane wersety, jak i w szerszym kontekście Księgi Deutero-Izajasza (Iz 40–55), rozbrzmiewa zupełnie nowe orędzie o zbawieniu wraz z kiełkującą samoświadomością Izraela co do swej roli w świecie.

Jeżeli rzeczowniki נָגִיד וְמַצְוִיָּה (*nāgîd ûm⁶²šawwê* – „przywódca i rozkazodawca”) we wcześniejszej tradycji biblijnej były traktowane oddzielnie i miały wydźwięk polityczny⁶², podkreślając szeroki zakres władzy Dawida nad Izraelem (2 Sm

61 Na temat teologii monarchii Dawidowej w historii biblijnej por. von Rad, *Teologia dell'Antico*, I, 352-363.

62 Niektórzy sugerują, że נָגִיד (*nāgîd*) może być imiesłowem pasywnym od czasownika נָגַד i jako *passivum divinum* oznacza „wskazany przez Jahwe”, „wyznaczony przez Jahwe” – A. Alt, „The Formation of Israelite State in Palestine”, *Essays on the Old Testament History and Religion* (Garden City: Doubleday 1967) 195, przyp. 5. Inni z kolei, widzą tu formę czasownikową Hifil

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

Na tej podstawie rzeczownik מְצַוֶּה (*m^ešawwē*) w Iz 55,3-5 ma swój pierwowzór w funkcji Mojżesza, Pierwszego מְצַוֶּה *par excellence*⁶³. Dlatego nie oznacza „rozkazodawcy” w sensie polityczno-militarnym⁶⁴, lecz w zgodzie z teologią Deutero-Izajasza oznacza „prawodawcę”, czyli tego, który da narodom prawo („On przyniesie narodom prawo” – Iz 42,1) i rozszerzy normatywną przestrzeń przymierza synajskiego na całą ludzkość.

Obok Mojżesza, głównego prawodawcy Izraela (w. 4), innym punktem odniesienia dla mesjańskiej roli Dawida jest uosobiona Mądrość (w. 5-7). W uporczywym nawoływaniu (קָרָא – *qārā*; por. w. 5) daje słyszeć głos Jahwe, Boga miłosiernego, gotowego przebaczyć wszystkim narodom ziemi ich grzech bałwochwalstwa⁶⁵. W kontekście perykopy Iz 55,1-7, a także w odniesieniu do tego, co powiedzieliśmy o znaczeniu rzeczownika מְצַוֶּה (*m^ešawwē* – „prawodawca”), treścią nawoływania jest Tora, Boże Prawo. Skoro głównym celem Dawidowego mesjaństwa jest nadać narodom prawo, istotą nawrócenia narodów (również Cyrysa) musi być jego przyjęcie. Tylko wtedy Bóg udzieli im swego przebaczenia (w. 7: „niech bezbożny nawróci się do Pana, a Ten się nad nim zmiłuje”).

Warto zauważyć, że w takim przedstawieniu Dawida dokonuje się demitologizacja biblijnego pojęcia mądrości. Dawid jest jednocześnie i mesjaszem, i ucieleśnieniem Tory. Jest mesjańską Mądrością, która nabiera rysów żywej

czasownika נָגַד, która oznaczałaby „proklamację”, „głoszenie”, „bycie piewą” i łączyłoby funkcję Dawida jako נָגִיד (*nāgīd*) z jego Psalmami, gdzie opiewał dobroć Boga i Jego łaskę – por. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, 472, przyp. 49.

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

64 Tak sugeruje większość nowożytnych tłumaczeń Biblii.

65 Westermann, *Isaia 40–66*, 343, odnosi motyw „nawoływania” do Ps 18,44.

Tory pośród narodów. Demitologizacja biblijnej mądrości jest stałą cechą najmłodszych pism ST i niewykluczone, że początek tego procesu wyznaczył właśnie Deutero-Izajasz (zob. Ba 4,1: „Tą mądrością jest księga przykazań Boga i Prawo trwające na wieki”; Syr 24,23: „Tym wszystkim [=mądrością] jest księga przymierza Boga Najwyższego, Prawo, które dał nam Mojżesz”).

Ponadto Dawid jako mesjańska Mądrość wyraża całą wspólnotę judejskich wygnańców, do której zostaje skierowane wezwanie i słowa zachęty⁶⁶. Ta judejska wspólnota nie waha się nazwać Izraelem, dziedzicem Dawidowych obietnic (w. 5d: קִדְוֹשׁ יִשְׂרָאֵל „Święty Izraela”). W postaci Dawida Deutero-Izajasz widzi więc punkt konwergencji między przedwygnaniową tradycją teologiczną i nową, religijno-narodową i wspólnotową, samoświadomością Izraela, która pozwala na odnalezienie się w zmienionej sytuacji i przygotowuje grunt pod trudne współzycie z narodami.

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

(a) W kontekście Księgi Deutero-Izajasza można powiedzieć, że to świadectwo dotyczy absolutnego monoteizmu (Iz 43,9-10.12; 44,8-9) – Jahwe jest jedynym Bogiem, jedynym Stwórcą i Zbawcą człowieka. Współgrałoby to z pojęciem Tory, która zasadza się na pierwszym przykazaniu Dekalogu: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną” (Wj 20,3.23; Pwt 5,7; 6,14; 8,19). Przyjmując Torę, ludy odrzucają bałwochwalstwo i wyznają wiarę w Jahwe, którego pierwszym świadkiem jest Dawid. Taka interpretacja jest jak najbardziej możliwa⁶⁷.

(b) Jednak patrząc na strukturę retoryczną perykopy Iz 55,1-7 (punkt 2.2.), wydaje się, że skoro ostatecznym celem mesjańskiej misji Dawida jest nawrócenie ludów i doświadczenie Bożej miłości i przebaczenia, to również jego świadectwo, żeby było wiarygodne, powinno polegać na doświadczeniu miłości Boga i dążyć do tego samego celu. Intencjonalność Dawidowego świadectwa powinna pokrywać się z intencjonalnością jego mesjanizmu. Dawid jest Tym, który „ocalił swe życie” i dostał nową szansę od Boga (Iz 55,3bc). Ale jest również Tym, który „odebrał z ręki Pana karę w dwójnasób i jego grzech został odpuszczony (רצה – Iz 40,2)”. W doświadczeniu miłosierdzia Boga staje się świadkiem Jego zmiłowania i przebaczenia. I nie powinien tego przebaczenia odmawiać nikomu, nawet Cyrusowi, jeśli ten się do Boga nawróci.

⁶⁶ O tym świadczy użycie 2 os. pl. m w w. 3.

⁶⁷ Tak uważa Baltzer, *Deutero-Isaiah*, 471. Z kolei F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah* (T.T. Clark: Edinburgh 1873) II, 355-357 łączy świadectwo Dawida z Psalmami, które w tradycji biblijnej były mu przypisywane.

Konkludując, należy stwierdzić, że świadectwo Dawida jest jednocześnie świadectwem wiary monoteistycznej, wyrażającym się w przyjęciu i przestrzeganiu Tory, oraz świadectwem o sile Bożego miłosierdzia. Innymi słowy, jest to mesjańskie świadectwo o Bogu Jedynym i Miłosiernym.

2.4. Redakcyjny dodatek i jego interpretacja

Analiza egzegetyczna⁶⁸ wskazuje na działalność redaktora, który do oryginalnych wersetów (Iz 55,3.4b) dołączył aktualizujące rozszerzenie (Iz 55,4a.5)⁶⁹. Poniższa tabela poglądowo konfrontuje obie części:

Wersety oryginalne – Iz 55,3.4b	Wersety dodane przez redaktora – Iz 55,4a.5
<p>³Nakłońcie swe ucho i tylko Mnie słuchajcie uważnie: Ocaliliście swe życie, bo chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze. Zaiste moja przeogromna miłość okazana niegdyś Dawidowi jest niewyczerpana.</p> <p>^{4b}Oto teraz ustanawiam go naczelnym prawodawcą dla narodów⁷⁰ (przywódcą i rozkazodawcą dla narodów?).</p>	<p>^{4a}Oto teraz ustanawiam (cię) świadkiem dla narodów.</p> <p>⁵I kiedy będziesz nawoływał narody, których nie znasz, narody, które (też) cię nie znają, pospieszą do ciebie przez wzgląd na Świętego Izraela, który cię wywyższył.</p>

Uwaga redaktora skupia się na *hendiadys* נָגִיד וְיִמְצִיחַ (nāgīd ūm^ešawwē – w. 4b), która w tradycyjnej teologii królewskiej oznaczała „przywódcę i rozkazodawcę” i miała wydźwięk nacjonalistyczny. Jednak redaktor, dodając w. 4b.5, zinterpretował ją w kluczu świadectwa i uosobionej Mądrości, która nawołuje narody do nawrócenia i przyjęcia Bożego Prawa. Wprowadzona korekta sprawia, że *hendiadys* traci swoją wiodącą pozycję w strukturze syntaktycznej wersetu i przyjmuje funkcję apozycji wyjaśniającej w stosunku do dodanej syntagmy יָעֵד לְאֻמִּים (‘ēd l’e’ummîm – „świadek dla narodów”). Tym samym akcent przesuwana się na dawanie świadectwa (w. 4) i mądrościowe pouczanie narodów (w. 5). A zatem w intencji redaktora należało unikać takiej interpretacji nowego przymierza i mesjańskiej misji Dawida, która uderzałaby w tony polityczno-nacjonalistyczne i militarne. Redaktor chce niejako powiedzieć, że postrzeżenie się jako przywódcy pretendującego do tronu i do militarnej dominacji mogłoby w niedalekiej przyszłości doprowadzić do konfliktu z Persami. Z kolei

⁶⁸ Por. wyżej punkty 1.6.2., 1.6.3., 1.7.

⁶⁹ Problem redakcji Iz 55 potraktowany niebywale zdawkowo przez Melugin, *The Formation of Isaiah*, 173-174.

⁷⁰ Elementy pogrubione wskazują główny problem redaktora.

niepotrzebne rozbudzanie nastrojów nacjonalistycznych mogło prowadzić do chęci odegrania się za poniesione krzywdy i materialne straty, co bez wątpienia zaogniłoby niełatwą relację z krajami sąsiednimi, a nawet mogło wznieść konflikty na tle etnicznym z cudzoziemcami mieszkającymi w granicach Judy. W ten sposób redaktor dawał wyraz teologicznemu pacyfizmowi, który w zniszczonym kraju był jedyną możliwą drogą, prowadzącą do szybkiej odbudowy zrębów państwowości i systemu religijnego, bez uszczerbku na narodowej dumie i tradycji. Podkreślając ich doświadczenie miłosierdzia, które było najstarszą warstwą przepowiadania Deutero-Izajasza (Iz 44,22), redaktor stawiał Judejczyków w roli świadka Bożego przebaczenia. Czyż jako posłańcy zmiłowania mogli w swych sercach nadal żywić urazę bądź pragnienie zemsty?

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

Kim był redaktor? Mógł przynależeć do nurtu prorockiego Deutero-Izajasza i dodał swe mądrościowe rozszerzenie jeszcze przed końcem wygnania. Wskazuje na to dbałość o symetrię w retorycznej strukturze perykopy Iz 55,1-7 (zob. punkt 2.2.), jak i teologiczna wrażliwość w wykorzystaniu konkretnych obrazów i pojęć, cechy charakterystyczne tej szkoły prorockiej. Jeśli jednak dodał swoją korektę po wygnaniu, mógł być przedstawicielem świeckiej arystokracji, przywiązanej do etyki ksiąg mądrościowych ST, otwartej na świat, cudzoziemców i inne kultury (por. Księga Hioba, Księga Jonasza). Jednak utożsamienie Mądrości mesjańskiej z Torą było najprawdopodobniej ukłonem w kierunku deuteronomistów, którzy dbali z jednej strony o pokojowe współżycie z perską władzą i cudzoziemcami, z drugiej – o zbudowanie jak najszerszego kompromisu społecznego wokół kodeksu praw, które za aprobatą Persów miały znaleźć się w Pentateuchu. Ważnym czynnikiem w zdefiniowaniu pochodzenia redakcyjnego dodatku jest więc idea pacyfizmu i połączenie wątku mądrościowego z legislacyjnym, która zbliża to przesłanie do świeckich kręgów z powygnaniowej elity rządzącej, identyfikującej się bardziej z nurtem deuteronomistycznym⁷¹.

71 W. Brueggemann, „Is 55 and Deuteronomistic Theology”, *ZAW* 80 (1968) 191-203.

3. Teologia Dawidowego świadectwa w Iz 55,3-5

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

3.1. Źródło Dawidowego świadectwa

Dawidowe świadectwo zasadza się na doświadczeniu niezmiernie miłości Jahwe (Iz 55,3c), który przebacza (Iz 40,2), wybawia z opresji (Iz 55,ba) i dochowuje wierności dawnym obietnicom. Choć w przeszłości miłość Boga została zraniona niewiernością Izraela, to jednak na horyzoncie wydarzeń rozgrywających się na scenie międzynarodowej prorok dostrzega rysującą się perspektywę nowego początku, którą odczytuje jednoznacznie jako znak Bożego przebaczenia i propozycję nowego przymierza. To przymierze, wyznaczając nową przestrzeń wspólnoty życia dla Boga i Izraela w zmienionej sytuacji historycznej, jest kontynuacją długiej historii, mającej swój początek w powołaniu Abrahama (Iz 41,8: „Ty, zaś, Izraelu, mój sługo, Jakubie, którego wybrałem sobie, potomstwo Abrahama, mego przyjaciela! Ty, którego pochwyciłem na krańcach ziemi, powołałem cię z jej najdalszych stron i rzekłem ci: «Sługą moim jesteś, wybrałem cię»”; 51,2: „Wejrzyjcie na Abrahama, waszego ojca [...] bo powołałem jego jednego [...]”). Kamieniem milowym tej historii jest proroctwo Natana, w którym Jahwe oficjalnie zaakceptował monarchię izraelską i obiecał królowi Dawidowi nieprzerwane panowanie jego dynastii (2 Sm 7).

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

3.2. Dawidowe świadectwo jako odpowiedź na dar Nowego Przymierza

Ustanowienie Izraela świadkiem dokonuje się w kontekście wiecznego przymierza (w. 3bβ.4a), które wyznacza nową kartę w historii zbawienia. Nie chodzi więc o świadectwo akcydentalne czy mimowolne. Jest ono przez Boga zamierzone. Bóg chce, żeby jego sługa Izrael doświadczył tego samego klimatu bezpieczeństwa i zaufania, jaki charakteryzował okres patriarchów, a w szczególności chwalebny okres panowania Dawida. Innymi słowy, żeby doświadczył tej odwiecznej miłości, którą Jahwe zawsze otaczał swój naród. W ustanowieniu świadkiem

widzimy więc zaproszenie skierowane do Izraela, żeby namacalnie niejako dotknął i zasmakował⁷² nowej jakości życia w bezpośredniej bliskości Boga, na jaką pozwalało przymierze. To całkowicie niezasłużone i nieoczekiwane zaproszenie jest darem, który wymaga ze strony Izraela jasnej i natychmiastowej odpowiedzi.

Odpowiedź polega na złożeniu świadectwa o miłości Boga, który przebacza i pozostaje wierny swemu słowu pomimo ludzkiego grzechu i słabości. Dawidowe świadectwo wpisuje się więc w wewnętrzną dynamikę przymierza synajskiego. Jeżeli w klasycznym ujęciu przymierze synajskie było przestrzenią, w której Bóg okazywał człowiekowi swą *hesed* (חֶסֶד – „łaska”, „miłość”), to człowiek w odpowiedzi na Boży dar musiał ukazać tę samą *hesed* (חֶסֶד) w swym etycznym postępowaniu (zob. np. Kpł 19,2)⁷³. Ta ogólna norma (= postulat naśladowania Bożej *hesed*) została skonkretyzowana w Prawie Mojżeszowym, przede wszystkim w Dekalogu, który pomagał odwzajemnić Bożą *hesed* (חֶסֶד) w życiu etycznym. Innymi słowy, przymierze synajskie było moralnością życia, w którym odbijała się moralna świętość Boga⁷⁴.

To porównanie sugeruje, że tak jak przez posłuszeństwo Dekalogowi człowiek odwzajemniał Bożą *hesed*, tak tutaj w odnowionym przymierzu w Iz 55,3-5 dokonywało się to przez złożenie świadectwa o Bożym przebaczeniu. Czy oznacza to jednak, że przymierze w Iz 55,3-5 jest jakościowo innym przymierzem? Otóż nie. Nic nie wskazuje na to, żeby owo przymierze swą treścią różniło się znacząco od przymierza synajskiego z jego Torą⁷⁵. Jednak wprowadzenie pojęcia „świadectwa” może podpowiadać, że treść przymierza synajskiego została nieco

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

73 Podobna dynamika jest w Nowym Przymierzu zawartym we Krwi Chrystusa: dar Boga חֶסֶד/ἀγάπη/χάρις staje się zadaniem חֶסֶד/ἀγάπη/χάρις (J 15,10.12: „miłujcie się nawzajem **tak jak** Ja was umiłowalem”), które konkretyzuje się w nowym przykazaniu (J 13,34: „**przykazanie** nowe daję wam”). Chociaż struktura obu przymierzy jest bardzo podobna, istnieje między nimi zasadnicza różnica. W Nowym Przymierzu ową חֶסֶד jest Jezus, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek. I to On jest istotą chrześcijaństwa, a nie etyka moralnego postępowania, charakteryzująca Stare Przymierze.

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

75 Wydaje się, że innego zdania jest Baltzer, *Deutero-Isaiah*, 471. Z kolei Watts, *Isaiah 34-66*, 817, w słowie מִיְיָ (w. 3c) widzi kontrast między wiecznym przymierzem Dawida i przymierzem Mojżesza, które opierając się na posłuszeństwie Torze, straciło na znaczeniu. Tak też uważa św. Cyryl z Aleksandrii, cytując w tym kontekście Hbr 8,7 [por. Migne (red.), *Patrologia cursus completus*, LXX, kol. 1221-1225].

poszerzona bądź uległa przeakcentowaniu w kierunku przebaczenia i okazania miłosierdzia grzesznikom. A zatem w odpowiedzi na dar przymierza po wygnaniu babilońskim Żydzi powinni uzewnętrznić Bożą *hesed* nie tylko przez posłuszeństwo Torze, ale i przez wybaczenie narodom, które ich ciemniły i prześladowały, w taki sam sposób, jak Bóg im wybaczył (Iz 40,2). Doświadczwszy Bożego miłosierdzia, stają się jego piewcami i naśladowcami. Stają się świadkami.

3.3. Dawidowe świadectwo jako mesjańska odpowiedzialność za innych

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

Choć Izrael mógł żywić do obcych narodów głęboką urazę za doznane krzywdy, to jednak zostaje przez Boga wezwany do dojrzałości w wierze, którą osiąga, wznosząc się niemal na poziom Bożej transcendencji, stając przy Jahwe nie tylko jako świadek Boskiego miłosierdzia (w. 7), ale również jako głos Jego mesjańskiej Mądrości, która nawołuje innych do nawrócenia (w. 6) i przekazuje im Boże Prawo (מִשְׁאֵבֶיךָ *mēsawwē*: w. 4b). Celem owego nawoływania jest poszerzenie obszaru normatywnej świętości Tory na inne ludy, w czym wyraża się uniwersalizm tego przesłania.

Obraz Izraela jako mesjańskiej Mądrości Boga nie jest jedynie stylizacją językową. To obraz Izraela, który w kanonicznej Księdze Deutero-Izajasza (Iz 40–55) rzeczywiście staje się sumieniem narodów. I tak jak niegdyś takim sumieniem była dla Izraela Arka Świadectwa (אֲרוֹן הָעֵדוּת – *’arōn hā’ēdūt*: zob. np. Wj 30,6.26.36) i kamienne Tablice Świadectwa (לִּהְיוֹת לְעֵדוּת לְפָנָי – *luhōt hā’ēdūt luhōt ’ēben*: zob. np. Wj 31,18.32,15), tak teraz on – Boży świadek – pełni tę mesjańską funkcję w stosunku do całego świata.

Zakończenie

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

Bibliografia

- Adinolfi, M., „Le opere di pietà liturgica di David in 2 Cron. 6,42”, *Bibbia e Oriente* 8 (1966) 31-36.
- Aharoni, Y. et al. (red.), *The Carta Bible Atlas* (Jerusalem: The Hebrew University 2002).
- Alt, A., „The Formation of Israelite State in Palestine”, *Essays on the Old Testament History and Religion* (Garden City: Doubleday 1967).
- Baltzer K., *Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40–55* (Minneapolis: Hermeneia 1999).
- Begrich, J., *Studien zu Deuterocesaja* (BWANT 4/25; Stuttgart: Kohlhammer 1938) 59-61.
- Beuken W.A.M., „The Confession of God’s Exclusivity by all Mankind”, *Bijdragen* 35 (1974) 335-356.
- Beuken, W.A.M., „Isa. 55,3-5: the Reinterpretation of David”, *Bijdragen* 35 (1974) 49-64.
- Bickermann, E.J., „The Babylonian Captivity”, *The Cambridge History of Judaism* (red. W. D. Davies – L. Finkelstein) (Cambridge: Cambridge University Press 1984) I, 342-358.
- Blenkinsopp, J., „A Jewish Sect of the Persian Period”, *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990) 39-49.
- Brueggemann, W., „Is 55 and Deuteronomistic Theology”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 80 (1968) 191-203.
- Burrows, M. (red.), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark’s Monastery* (New Haven: The American Schools of Oriental Research 1950).
- Caquot, A., „Les grâces de David. A propos d’Isaïe 55,3b”, *Semitica* 15 (1965) 45-59.
- Craghan, F., „Księga Wyjścia”, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (red. W.R. Farmer) (Vocatio: Warszawa 2001) *sub voce*.
- Cross, F.M. – Freedman, D.N., *Early Hebrew Orthography* (New Haven: American Oriental Society 1952).
- De Roo, J.C.R., „David’s Deed in the Dead Sea Scrolls”, *Dead Sea Discoveries* 6/1 (1999) 44-65.
- Delitzsch, F., *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah* (Edinburgh: T.T. Clark 1873) I-II.
- Eissfeldt, O., „The Promises of Grace to David in Isaiah 55,1-5”, *Israel’s Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg* (red. B.W. Anderson – W. Harrellson) (New York: Harper & Bros 1962) 196-207.
- Gesenius, W. – Kautzsch, E. – Cowley, A.E., *Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon Press 1910).
- Gilbert, M., *La sapienza del cielo* (Torino: San Paolo 2005).

- Glück, N., *Das Wort ḥesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftgemässe Verhaltensweise* (BZAW 47; Berlin: A. Töpelmann²1961).
- Grabbe, L.L., *Judaism from Cyrus to Hadrian. I. The Persian and Greek Periods* (Minneapolis: Fortress 1992).
- Harris, R.L. – Archer, G.L. – Waltke, B.K. (red.), *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press 1980) II.
- Ishida, T., *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology* (BZAW 142; Berlin – Nowy York: De Gruyter 1977).
- Jankowski, A., „Biblijne pojęcie przymierza”, *Biblijna teologia przymierza* (Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec 1997).
- Jenni, E. – Westermann, C., *Theological Lexicon of the Old Testament* (Peabody: Hendrickson Publishers 1997) II.
- Joüon, P., *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rzym: Pontificio Istituto Biblico 1923).
- Kopeć, W., „Starotestamentalne przymierza zapowiedzią i znakiem”, *Eucharystia sakramentem braterstwa* (Rozprawy Naukowe 41; Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2002) 25-26.
- Koehler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa: Vocatio 2008) I.
- Kraus, H.-J., *Psalms 1–59* (Minneapolis: A Continental Commentary 1993).
- Kutcher, E.Y., *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (IQIs^a)* (Leiden: Brill 1974).
- Lambdin, T.O., *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego* (Lublin: KUL 2012).
- Liverani, M., *Oltre la Bibbia* (Bari: Laterza 2004).
- Melugin, R.F., *The Formation of Isaiah 40–55* (BZAW 141; Berlin: De Gruyter 1976).
- Michel, D., „Das Rätsel Deuterojesaja”, *Theologia Viatorum* 13 (1975/76) 115-132.
- Migne, J.-P. (red.), *Patrologia cursus completus. Series Graeca* (Paris: Garnier 1857-1886) XVIII; LXX.
- Myers, J.M., *II Chronicles* (AB 13; Garden City: Doubleday 1965).
- Nissinen, M., „How Prophecy Became Literature”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 19 (2005) 153-172.
- von Rad, G., *Teologia dell'Antico Testamento* (Brescia: Paideia 1974) I-II.
- Smend, R., *La formazione dell'Antico Testamento* (Brescia: Paideia 1993).
- Soggin, J.A., *Storia d'Israele* (Brescia: Paideia 2002).
- Sukenik, E.L. (red.), *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University 1955).
- Thomson, D.W., „A Consideration of some unusual Ways of expressing the Superlative in Hebrew”, *Vetus Testamentum* 3 (1953) 209-224.
- Thomson, D.W., „Some further Remarks on unusual Ways expressing the Superlative in Hebrew”, *Vetus Testamentum* 18 (1968) 120-124.
- Tadmor H., „The Babylonian Exile and the Restoration”, *A History of the Jewish People* (red. H. Ben-Sasson) (Cambridge: Harvard University Press 1976) 91-182.
- Waltke B.K. – M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns 1990).
- Watts, J.D. W., *Isaiah 34–66* (WBS 25; Waco: Word Books 1987).
- Westermann, C., *Isaia 40–66* (Brescia: Paideia 1978).
- Williamson, H.G.M., „«The Sure Mercies of David»: Subjective or Objective Genitive?», *Journal of Semitic Studies* 23 (1978) 31-49.

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

Zobel, H.J., „heseq”, G.J. Botterweck – H. Rinnreg *et al.* (red.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento* (Brescia: Paideia 2003) III, kol. 67-69.