

Ks. LECH STACHOWIAK

GRZECH NARODU WYBRANEGO
I MOŻLIWOŚĆ RATUNKU WEDŁUG Iz 1,2-17
REFLEKSJE EGZEGETYCZNE

Pierwsza większa sekcja Księgi Izajasza obejmuje szereg zbiorów mów odpowiednio zaktualizowanych i uzupełnionych przez redaktorów¹. Dokładne ich rozgraniczenie, wzajemny stosunek oraz stopień reinterpretacji są ciągle przedmiotem szczegółowych badań, dalekich od definitywnego zakończenia. Jest rzeczą nader wątpliwą, czy redaktorzy opierali się na określonym, trójczłonowym schemacie: część zasadnicza, urywki, obietnice, jak proponuje G. Fohrer². Pewne jest natomiast, że zmienne dzieje narodu judzkiego pozostawiły ślady na tradycyjnie przekazywanym materiale mów Izajasza. Nie zawsze liczone się przy tym z pierwotną chronologią mów, dla czytelników starożytnych raczej drugorzędna. Nadto niektóre proroctwa uzupełniano (aktualizowano) w sposób tak zasadniczy, że krytyka współczesna jest skłonna przenieść je w czasy późniejsze. Oczywistymi śladami pracy redaktorskiej są tytuły niektórych sekcji (1,1; 2,1; 13,1); wraz ze wskazówkami tematycznymi, literacjami i filologicznymi pozwalają one wyróżnić u Iz 1-12 jako pierwszą sekcję Iz 1,2-31³.

¹ Chodzi o Iz 1-12. Na ten temat pisali w nowszych czasach: N. H. Tur-Sinai. *A Contribution to the Understanding of Isaiah I-XII*. „Scripta Hieros” 8: 1961 s. 154-188; R. J. Marshall. *The Unity of Is 1-12*. LQ 14: 1962 s. 21-38; tenże. *The Structure of Is 1-12*. BIt 7: 1962 s. 19-32; A. Mattioli. *La dottrina di Isaia nella prima sezione del suo libro (1-12)*. RBIt 12: 1964 s. 349-411; G. Fohrer. *Entstehung, Komposition und Ueberlieferung von Jesaja 1-39*. W: *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*. Berlin (Zach.) 1967 s. 113-147; J. Becker. *Isaias — der Prophet und sein Buch*. Stuttgart 1968 s. 45-62.

² Jw. s. 115.

³ Por. o kompozycji i treści rozdz. I: L. G. Rignell. *Isaiah Chapter I. Some exegetical Remarks with special Reference of the Relationship between the Text and the Book of Deuteronomy*. StTh 11:1957 s. 140-158; J. Stampfer. *On Translating Biblical Poetry. Is Ch. 1 and 2,1-4*. Ju 14: 1965 s. 501-510; A. Mattioli.

Rozdział I niektórzy krytycy nie bez słuszności nazywają „miniaturą Księgi Izajasza”⁴ lub określają go jako streszczenie orędzia prorockiego Izajasza⁵. Rzeczywiście, składa się on z szeregu oddzielnych prorocत्व, prawdopodobnie z różnego okresu działalności — ułożonych na zasadzie słów kluczowych (*Stichwortkomposition*) lub też (prawdopodobniej) tematycznie. Tak więc w. 2-3 opisują grzech, w. 4-9 sąd jako jego konsekwencję, w. 10-17 przedstawiają możliwość ratunku, 18-20 domagają się decyzji sądu lub ratunku, w. 21-26 widzą urzeczywistnienie ratunku, w. 27-28 dają podsumowanie redaktorskie i nową perspektywę uzupełnioną jeszcze jednym słowem proroka (w. 29-31). Wielu krytyków (m. in. Fohrer) przypuszcza, iż pierwotnie rozdz. I kończył się akcentem zbawczo-universalistycznym (2,2-4), oddzielonym następnie dodanym tytułem następnego zbioru (2,1), który odnosiłby się do serii mów począwszy od 2,6. Taka interwencja redaktorska jest wprawdzie możliwa, ale mimo to proponowana struktura wydaje się zbyt schematyczna, by ją można przypisać redaktorom z kręgu Izajasza. O dalszych pracach redakcyjnych nie można zaś powiedzieć nic pewnego.

O perspektywie chronologicznej Iz 1 niewiele wiadomo; być może chodzi o prorocтва z różnych okresów działalności proroka. Redaktorski tytuł Iz 1,1 nie może tu stanowić pewnej wskazówki, gdyż najprawdopodobniej odnosi się on do całej Księgi lub większej jej części. Pierwotnie sekcja Iz 1,2-31 posiadała może własny tytuł (podobny do 2,1), który zastąpiono przy redakcji ogólniejszą wskazówką zawierającą imię i chronologię działalności proroka, do dziś dość sporną⁶.

Pierwsze 2 wiersze rozdz. I mają charakter mowy oskarżycielskiej. Ten charakterystyczny rodzaj literacki odpowiada najlepszym tradycjom prorockim⁷. Jahwe oskarżyciel zarzuca swoim synom, Izraelitom, naruszenie wspólnoty wynikającej z przymierza i niewypełnienie wynikają-

Due schemi letterari negli oracoli d'introduzione al libro d'Isaias (1,1-31). RBIt 14: 1966 s. 345-366; G. Fohrer. *Jesaja 1. als Zusammenfassung der Verkündigung Jesajas*. W: *Studien zur alttestamentlichen Prophetie* s. 148-166 (publikowane poprzednio w: ZAW 74: 1962 s. 251-268).

⁴ Por. Becker, jw. s. 45.

⁵ Fohrer (*Jesaja 1 als Zusammenfassung*), który przytacza m. in. zdanie A. Weisera (*Einleitung in das Alte Testament*. 6. Aufl. Göttingen 1966 s. 171), iż redaktor rozumiał ten rozdz. jako „eine Art programmatischer Einleitung”.

⁶ Zob. np. J. Milgrom. *Did Isaiah Prophesy During the Reign of Uzziah?* VT 14: 1964 s. 164-182.

⁷ Piszą o tym: J. Harvey. *Le „Rib-Pattern”, réquisitoire prophétique sur la rupture de l'Alliance*. Bb 43: 1962 s. 172-196 (obszerniej: tenże. *Le plaidoyer prophétique contre Israel après la rupture de l'Alliance*. Bruges—Montreal 1967); E. von Waldow. *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden*. Berlin 1963.

cych z niego obowiązków. Prorok, występujący jako Jego sługa w trybunale (stąd mówi o Bogu w 3 os.), zwołuje w imię swego mocodawcy świadków i słuchaczy, którzy są dokładnie zorientowani w stosunkach między oskarżycielem a oskarżonymi. Jak zwykle w mowach prorockich przedstawiona jest tylko część postępowania sądowego: winę, wyrok i karę Izajasz zakłada jako oczywiste. Na podstawie analogii z innymi mowami tego typu można stwierdzić przedmiot sporu: złamanie przymierza. Być może okazją do wygłoszenia takiej mowy oskarżycielskiej była kultowa uroczystość odnowienia przymierza, znana jednak raczej w czasach późniejszych.

Motyw wezwania nieba i ziemi na świadków grzechu Izraela występuje w postaci bardziej rozwiniętej u Mi 1,2 (por. 6,2). Zapowiada on także tutaj teofanię, celem odbycia sądu nad narodem⁸. Wszystkie istoty żywe nieba i ziemi mogą wraz z Jahwe zaświadczyć o winie Izraela (por. Ps 24,1). Na innym miejscu (Iz 34,1) wzywa prorok wszystkie narody ziemi w charakterze świadków (por. 33,13; 41,1; 49,1).

Ojcostwo Jahwe i synostwo Izraela nie należą do myśli częstych w starszych księgach ST. Może chodziło o odcięcie się od skażonych religijnie wyobrażeń narodów pogańskich. Elohistyczny tekst Wj 4,22-23 stwierdza formalnie: „Synem moim pierworodnym jest Izrael”⁹; Oz (11,1-2) przedstawia tego syna, otoczonego specjalną opieką, jako zbuntowanego przeciw Jahwe; na coraz to nowe dobrodziejstwa odpowiada on niewdzięcznością. Synostwo Izraela (i ojcostwo Jahwe) nie ma nic z jurydycznego i formalnego stosunku. Rzecz charakterystyczna, Izajasz używa określenia „synowie” często na oznaczenie Izraela uwikłanego w grzech (1,4; 30,1.9; Jr 3,14.22; 4,22). Bóg troszczył się o swój naród od najwcześniejszej jego „młodości”, otaczał go dobrocią i łaskawością (por. Oz 11,3-4; Pwt 32,6). Dwa terminy odnoszące się do „wzrostu” (*jld*, *gd*) oznaczają najpierw całokształt wychowania i związane z nim troski rodzicielskie. Jahwe otaczał naród w okresie jego dzieciństwa (zmiennie losy patriarchów, pobyt w Egipcie) i młodości (pobyt na pustyni w czasie wędrówki ku ziemi Kanaan — por. Jr 2,2), towarzyszył mu w trudnym okresie wojny zdobywczej i sedentaryzacji. Mimo to Izrael okazał się niewdzięcznym¹⁰. Grzech Izraela charakteryzuje Izajasz jako bunt i postawę oporną. Zamiast uznać autorytet Boży, wybrany lud postanowił prowadzić życie na własną rękę. Nie wpływa to z niewiedzy, ale ze złej

⁸ Formuła nie jest obca również prozie deuteronomistycznej — por. np. Pwt 32,1; 4,26; 30,19.

⁹ Por. Iz 45,11 (43,6); 63,8; Pwt 32,5.19.

¹⁰ Zob. G. Fohrer. *Hios*. TWNT VIII 352-354; H. Haag. *Bēn* II. TWAT I 670-682.

woli i oznacza praktycznie złamanie przymierza, co powoduje ściągnięcie na siebie przekleństw przewidzianych dla łamiących je ¹¹.

Jak niesłychana jest buntownicza postawa narodu, ukazuje porównanie typu mądrościowego w w. 3. Na przykładzie dwu pospolitych zwierząt domowych staje się jasne, że Izrael odwrócił zasadniczy porządek, któremu podlega cały świat, nie wyłączając nawet nierozumnych zwierząt. Porządek ten dyktuje uległość i instynktowne przywiązanie.

Apokryficzna literatura chrześcijańska, opierając się na tym tekście wzmiankującym również źłób (*phatne* — tak samo Łk 2,7.12.16!), umieszcza oba zwierzęta przy narodzeniu Jezusa w grocie Betlejem, mimo że opis Łukasza nie mówi o nich wyraźnie (PsMt 14). Jako argument przytaczano tu tekst Ha 3,2 (w przekładzie LXX), mówiący o dwóch zwierzętach. Legenda ta znalazła żywy oddźwięk w literaturze patrystycznej i ikonografii ¹².

Postawę Izraelitów opisuje dalej negacja dwóch zasadniczych wartości intelektualnych i moralnych, jakie wyrażają terminy *jada*^c i *bîn*. W tradycji mądrościowej oznaczają one postawę pełną rozsądku, rozważli i roztropności. W znaczeniu religijnym są one równoznaczne z wiernością w zachowywaniu przymierza (*ḥsd*). Mimo pewnej dwutorowości tradycji mądrościowej i teologicznej w ST istnieje między nimi w Biblii ścisła współzależność. Kto wypowiada posłuszeństwo Bogu, jest również w kategoriach mądrości ludzkiej człowiekiem nieroztropnym. Odmowa tych wartości w stosunku do Izraela naświetla więc jego postępowanie pełne buntu wraz z konsekwencjami, które zostaną przedstawione w wierszach następnych ¹³.

Niewierny naród czeka sąd wraz z wszystkimi złowieszczymi skutkami, jakie z niego wypływają (w. 4-9). Stylistycznie stanowią te wiersze karcącą mowę prorocką (w. 4), utrzymaną w tradycyjnym dla tego rodzaju literackiego gróźb tonie „biada”. Sąd i kara wydają się już faktem dokonanym; zamiast ich dokładnego przedstawienia następuje opis pożalowania godnego stanu Jerozolimy, wprowadzony retorycznym pytaniem. W w. 9 natomiast można wyczytać nutę nadziei na ocalenie, reprezentowaną przez wzmiankę „reszty”. Sytuacja historyczna, której odpowiada opisany stan rzeczy, wydaje się odnosić do oblężenia Jerozoli-

¹¹ Por. H. Wildberger. *Jesaja (Kapitel 1-12)*. Bd. 1. Neukirchen 1972 s. 14.

¹² Por. J. Ziegler. *Ochs und Esel an der Krippe*. MThZ 3: 1952 s. 386-402. Tekst PsMt podaje E. Hennecke (*Neutestamentliche Apokryphen*. Bd. 1. 3. Aufl. Berlin 1959 s. 306).

¹³ Obszerniej na ten temat zob. u: D. R. Jones. *Exposition of Isaiah Ch. One to Nine*. SJT 17: 1964 s. 463-477; I. von Loewenclau. *Zur Auslegung von Jes 1,2-3*. EvTh 26: 1966 s. 294-308.

my przez Sennacheryba w r. 701, a raczej do okresu bezpośrednio po nim. Być może miejscem ogłoszenia tych słów była świątynia, a okazją uroczystość gromadząca wielu mieszkańców stolicy (podobnie Jr 36,9 n.)¹⁴.

„Biada” (*hōj*) jest wykrzyknikiem trwogi (aż do okrzyku umierającego lub lamentującego nad śmiercią) właściwym księgom zarówno historycznym, jak i prorockim. U proroków wprowadza on często karcącą mowę, piętnującą grzech lub występki. Przede wszystkim chodzi o stwierdzenie nieodwracalności sądu Bożego. Nadto prorocy pragną podkreślić dezaprobatę Bożą wobec przewrotności i analogię między sytuacją śmierci fizycznej a zepsuciem grzechu. Skoro członek narodu Jahwe w życiu indywidualnym lub zbiorowym swoim postępowaniem przekreśla ustalony przez Boga porządek zbawczy — podpada pod sferę śmierci. Dlatego też karcące mowy wprowadzane przez „biada” nie zawierają zwykle gróźb konkretnej kary za grzech; wyraża ją dostatecznie samo „biada”. Izajasz posługuje się często tym wykrzyknikiem, zestawiając nawet całe serie „biada” pod adresem poszczególnych kategorii występków¹⁵.

Naród więc, pod którego adresem kieruje się „biada”, znajduje się w stanie buntu graniczącego z odstępstwem. Następujący w w. 5-6 obraz narodu przedstawia nie tyle Izraela jako wychłostanego niewolnika¹⁶, ile naród zdruzgotany najazdem nieprzyjacielskim. W jednym i drugim wypadku należy stan ten rozumieć jako następstwo grzechu. Do poprzedniego terminu wyrażającego bunt (*pešā*) dołącza Izajasz w w. 4 dwa dalsze: *hū'*, określający uchybienie, aberację narodu, który świadomie mija się z ustalonym przez Boga porządkiem religijno-moralnym, oraz *wn*, zakładające usposobienie przeciwne woli Jahwe. Jeden i drugi rodzaj grzechu stwierdza pełną winę narodu, spoczywającą na nim na kształt przyniatającego ciężaru. Wraz z dalszymi słowami w. 4 można przypuszczać, że nie chodzi tutaj o naruszenie niektórych tylko przepisów Prawa, nie o poszczególne występki, lecz o przekreślenie zasadniczej zbawczej sytuacji narodu, którego nie czeka nic innego jak sąd. Rzeczywiście,

¹⁴ Niektórzy krytycy przypuszczają nie bez słuszności, iż w. 9 stanowi dodatek lub reinterpretację z okresu niewoli babilońskiej, spowodowany wystąpieniem nazw Sodomii i Gomory w w. 10 (por. zmianę osoby na 1 lm, ideę „reszty” itd.).

¹⁵ Na temat „biada” istnieje dość obszerna literatura. Por. np. C. Westermann. *Grundformen prophetischer Rede*. 2. Aufl. München 1964 s. 137-142; E. Gerstenberger. *The Woe-Oracles of the Prophets*. JBL 81: 1962 s. 249-263; G. Wanke. *'wǝj und hōj*. ZAW 78: 1966 s. 215-218; R. J. Clifford. *The Use of Hōj in the Prophets*. CBQ 28: 1966 s. 458-464; W. Janzen. *'Ašrê and Hoi in the Old Testament*. HTR 62: 1970 s. 432 n.; tenże. *Mourning Cry and Woe-Oracles*. Berlin (Zach.) 1972; H. J. Kraus. *Hōj als prophetische Leichenklage über das eigene Volk im 8. Jahrhundert*. ZAW 85: 1973 s. 15-46; H. J. Zobel. *Hōj*. TWAT II 382-388, zwł. 384-386.

¹⁶ Tak np. Fohrer. *Jesaja 1 als Zusammenfassung* s. 153.

dwa następne epitety wskazują na chroniczny, trwały i powszechny stan nieposłuszeństwa (por. *sārāh* — w. 5, także 21,18,20 i Prz 7,11) i deprawacji. Wreszcie trzecia część wiersza stwierdza praktyczne konsekwencje tego stanu rzeczy, posługując się terminologią zbliżoną do deuteronomistycznej. „Opuścić” (*'zb*) Jahwe i „porzucić” (*n's*) Go jest równoznaczne ze złamaniem przymierza (Pwt 31,16; Jr 14,21). Następstwem tego jest porzucenie narodu przez Boga (Pwt 32,19). Nie wolno też zapominać, że ST (zwłaszcza zaś tradycja deuteronomistyczna) używa zwrotu „opuścić” lub „porzucić” Jahwe w sensie bałwochwalstwa (Pwt 31,16), które zresztą jest głównym czynnikiem złamania przymierza.

W w. 4 występuje po raz pierwszy charakterystyczne określenie Jahwe jako „Świętego Izraela”. Poza kilku tekstami (późnymi!)¹⁷ wyrażenie to jest właściwe cyklowi Księgi Izajasza, gdzie najpełniej uwydatnia je wizja inauguracyjna (Iz 6)¹⁸. Tutaj tytuł ten podkreśla jeszcze wyrażniej, jak niesłychane jest odstępstwo narodu, którego zbawczą egzystencję gwarantuje właśnie świętość jego Boga (5,23)¹⁹.

Stan narodu po wydarzeniach r. 701, rozumianych jako sąd Boży, jest nader oplakany. „Ciosy” (*makkāh*) mogą oznaczać złowieszcze choroby lub też skutki działań wojennych. W każdym razie dotknęły one lud Boży wszędzie; mimo to nie przyniosły poprawy. Izajasz przedstawia to obrazowo, używając tradycyjnej terminologii opisującej człowieka jednocześnie trawionego chorobą całego organizmu (zagrożającą życiu — por. „głowa”, „serce”) i zmaltretowanego zadanymi razami (por. Prz 20,30). Nic nie zapowiada złagodzenia skutków choroby i zaradzenia temu oplakanemu stanowi narodu. Ewentualność interwencji lekarskich opisano w sposób znany także innym księgom. Jeremiasz np. mówi o użyciu balsamu (Jr 8,22; 46,11). W NT Łukasz (10,34) wymienia oliwę jako środek leczniczy (zob. Syr 38,7 n.)²⁰. Naród występny został pozbawiony nawet tych najprostszych środków łagodzących rany, a raczej sam się ich pozbawił. Nieposłuszeństwo postawiło go w sytuacji na miarę ludzką beznadziejnej. Izrael podpadł pod sąd, który grozi dalszymi złowieszczyymi konsekwencjami.

¹⁷ Np. Jr 50,29; 51,5; Ps 71,22; 78,41; 89,19.

¹⁸ Zwłaszcza Iz 6,3, gdzie przymiot „święty” występuje trzykrotnie (por. jednak N. Walker. *Dishagion versus Trishagion. A Copyist Defended*. NTS 7: 1960/61 s. 170 n.). Ogólniej zob. Wildberger, jw. 248 n.; R. Knierim. *The Vocation of Isaiah*. VT 18: 1968 s. 47-68 O. H. Steck. *Bemerkungen zu Jes 6*. BZ 16: 1972 s. 188-206.

¹⁹ Dalsze informacje podaje: W. Schmidt. *Wo hat die Aussage: Jahwe „der Heilige” ihren Ursprung?* ZAW 74: 1962 s. 62-66.

²⁰ Obszerniej na ten temat piszą: P. Humbert. *Maladie et médecine dans l'Ancien Testament*. RHPR 45:1964 s. 1-29; J. Hempel. *Heilung als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum*. 2. Aufl. Göttingen 1965.

Kłęski dotknęły nie tylko samych ludzi, ale całą ziemię powierzoną im przecież we władanie jako kraj Jahwe. To, co było przedmiotem błogosławieństwa, stało się narzędziem przekleństwa i sądu. W czasie wojny zdobywczej lud Jahwe na Jego rozkaz i za Jego pomocą pustoszył miasta (Joz 6,24; 8,28; 11,11 nn.), niszczył wszystko, co podlegało klątwie (*herem*). Teraz sytuacja uległa niejako odwróceniu; błogosławieństwo dla narodu obróciło się w klątwę, a narody pogańskie stają się w rękę Boga narzędziem kary. Dla Izraelity nader surową karą była niemożność spożywania owoców zasianych pól czy posadzonych winnic (Kpł 26,16; Pwt 28,30 nn. — także Jr 8,16); w czasach wojennych korzystał z nich nieprzyjaciel, niszcząc następnie wszystko doszczętnie. Podkreśla to porównanie do spustoszenia pięciu występnych miast, reprezentowanych przez Sodomę²¹.

Jerozolima pozostała bezbronna i osamotniona. Ten stan opuszczenia przedstawiają trzy porównania. W winnicach i na polach w okresie dojrzewania owoców czuwali stróże, by uchronić plony przed złodziejami. Celem ochrony przed deszczem i nocnym chłodem wznoszono dla nich prymitywne, klecone z trzciny lub gałęzi pomieszczenia, bardziej budki i szałas niż domki. Do takich szałasów porównuje Izajasz dumną niegdyś ze swych wspaniałych budowli Jerozolimę. Trzecie porównanie do oblężonego miasta nastrocza pewne trudności, jeśli przyjąć oblężenie Jerozolimy w r. 701 jako czas powstania. Miasto zamknięte przez wroga wyrażało pożałowania godny stan, zwłaszcza gdy zapasy wody i żywności uległy wyczerpaniu (por. opis oblężenia Samarii w 2 Krl 6,24-31 i Jerozolimy w Lm 4,1-16). Może więc chodzi o obraz wyrażający nędzę i poniżenie ludu jako wynik sądu Bożego.

Godnym uwagi jest określenie Jerozolimy jako „córy Syjonu”; Izajasz używa zresztą zamiennie terminów „Syjon” i „Jerozolima”. Jednak w kontekstach mówiących o zbawczych obietnicach (lub ich odrzuceniu przez naród) przeważa określenie „Syjon” albo „córa Syjonu”²². To ostatnie jest uosobieniem świętego miasta i jego mieszkańców, którzy cieszą się obecnością i opieką samego Jahwe²³, teraz zaś doznali kary ze strony swego Boga. Takie określenie posiada liczne analogie w nomenklaturze biblijnej²⁴.

²¹ Zob. 1,9; S. Speier. *Zu drei Jesajastellen. Jes 1,7; 5,24; 10,7; ThZ 21: 1965* s. 310 n.

²² Np. Iz 52,2; 62,11; Jr 4,31; 6,2,23; Mi 1,13; 4,10,13; So 3,14.

²³ Por. G. Fohrer. *Sion*. TWNT VII 294-299; H. Haag. *Bat*. TWAT I 867-872.

²⁴ Np. „córka mojego ludu” (tj. „mój lud”) — Iz 22,4; Jr 4,11; „córka Jerozolimy” — Iz 52,2; So 3,14; Za 9,9 itd.; „córka Tyru” — Ps 45,13; „córka Babilonu” — Ps 137,8; Iz 47,1; „córki Izraela” — Sdz 11,40; 2 Sm 1,24.

Sąd jednak nie jest równoznaczny u Izajasza z całkowitą zagładą. Wprawdzie naród zasłużył na los dwóch przeklętych przez Boga miast, Sodomy i Gomory²⁵, ale Jahwe, Święty Izraela, jest równocześnie — i przede wszystkim — Bogiem pełnym wierności i dobroci. Te przymioty nie pozwalają Mu dokonać całkowitej zagłady. Występujący tu charakterystyczny tytuł „Jahwe Zastępów” (*jhw h šēbā’ôt*) ma w tym kontekście długą prehistorię. Pierwotnie związany był z arką przymierza, rozumianą jako królewski tron, który otaczają zastępy niebieskie. Współczesna krytyka rozumie je różnie: bądź to jako gwiazdy lub istoty niebieskie, bądź też jako zdewaluowane bóstwa naturalistyczne Kanaanu, nad którymi triumfuje jedynie Bóg — Jahwe. W każdym razie ST nadaje tym wypowiedziom, opartym na staroorientalnych wyobrażeniach, treść historyczną, przedstawiając pod tym imieniem Jahwe jako przywódcę pokoleń Izraela w okresie świętej wojny zdobywczej (por. Joz 5,14; 1 Sm 17,45). Choć w karcącej mowie Izajasza Jahwe dopuszcza na naród karę, nie przestaje być Bogiem zastępów swojego ludu. To właśnie decyduje o działaniu zbawczej wierności Jahwe i ocaleniu niewielkiej garści, która ma kontynuować zbawcze obietnice²⁶.

Nie mniej sporna co do znaczenia i pochodzenia jest idea ocalenia „reszty”, która w późniejszych księgach ST oznacza posiadaczy zbawczyczych obietnic Bożych. Sama myśl o zachowaniu garści niedobitków z ogólnej klęski wywodzi się bez wątpienia również ze świętej wojny zdobywczej. W późniejszych wiekach została ona przeniesiona na zbawcze działanie Boże, które nawet wśród najsurowszej kary zachowuje małą część narodu podatną na odnowienie religijne i realizację obietnic. Wielu krytyków współczesnych utrzymuje, iż taki zbawczy (a później eschatologiczny) sens otrzymuje „reszta” dopiero w czasie (i po) niewoli babilońskiej, jest on natomiast obcy prorokom VIII w. Jest to o tyle słuszne, że Iz opisuje przede wszystkim stan fizyczny i duchowy mieszkańców miasta Jerozolimy po inwazji asyryjskiej, przypominający nędzną egzystencję małej grupy niedobitków. Ale podmiotem zbawczego działania jest Jahwe i wyraźnie Jemu przypisuje Iz ocalenie tej grupy. Choć więc akcent nie spoczywa na „reszcie” jako załączku nowego narodu ani nie posiada ona technicznego znaczenia późniejszego, jedno nie ulega wątpliwości: zagłada narodu nie będzie zupełna, mała jego część pozostała przy życiu ma szanse dalszej egzystencji religijnej. Miłość i wierność Jahwe

²⁵ Symbol bezwzględnej kary Bożej prawdopodobnie już przysłowiowy. Por. Pwt 29,22; Ps 11,6; Iz 13,19; Jr 49,18; Am 4,11; Mt 10,15; 11,23-24.

²⁶ Por. B. N. Wambacq. *L'epithète divine Jahvé Saba'ôt*. Paris 1947; V. Maag. *Jahwäs Heerscharen*. W: *Festschr. Koehler*. Bern 1950 s. 27-52; J. Garcia Trapiello. *El epíteto divino „Yahweh Sabaot” en los libros históricos del A. T.* W: 28 *Sem. Bib. Espan.* Madrid 1971 s. 67-128.

i tym razem przewyciężają sąd, dając narodowi jeszcze jedną szansę, jeśli tylko on wróci na drogę Bożą ²⁷.

Jedyną drogą ratunku jest powrót do pierwotnej gorliwości religijnej. Wyraża to oddzielne proroctwo zawarte w w. 10-17. Na jego odrębność wskazują: nowa formuła wprowadzająca, wzmianka adresatów, różna tematyka, a nawet odmienna (choć trudna do definitywnego ustalenia) metryka. Sytuacja jest tu także zupełnie inna niż w wierszach poprzednich. Prorok nie posługuje się karcącą mową stylizowaną na przewodzie sądowym, ale pouczeniem przypominającym autorytatywną wypowiedź kapłańską (zwaną technicznie *torāh* — por. *torāh* w 10) lub wskazówkę mądrościową. Proroctwo to wypowiedział Izajasz raczej w początkach swojej działalności, najprawdopodobniej w świątyni z okazji większego zgromadzenia z udziałem przywódców. Redaktor uważał je za rozwinięcie myśli o możliwości ocalenia, które gwarantuje miłość Jahwe do narodu. Być może przyczyna połączenia 1,10 nn. z 1,4-9 była czysto zewnętrzna, mianowicie słowo kluczowe „Sodoma”, które występuje w w. 7 i 9 oraz bezpośrednio w w. 10. Cokolwiek należałoby sądzić o genezie i zastosowaniu formuły „słuchajcie słowa Jahwe” (paralelne: „zwróćcie uwagę”) — mądrościowej, kultowej czy prorockiej — zapowiada ona: a) objawienie Jahwe przekazywane przez proroka, b) perspektywę ratunku od zagłady. Stąd wypływa decydujący charakter słów proroka, podkreślany formułami wzywającymi do zaangażowania całej uwagi ²⁸.

Sodoma i Gomora (podobnie jak Adma i Seboim u Oz 11,8) stanowią w Biblii przede wszystkim przykład kary Bożej polegającej na całkowitym zniszczeniu ²⁹. W innych tekstach, zwłaszcza późniejszych, są one symbolem ciężkich występków ³⁰. Izajasz znał bez wątpienia pierwszą tradycję, a może i drugą ³¹. Wydaje się, iż oba epitety nawiązują do całej powagi sądu Bożego — oba miasta są jego przykładem. Przez swoje postępowanie mieszkańcy Jerozolimy podpadli pod sąd, który może pociągnąć za sobą los obu miast. Hebrajskie *q^esinim* oznacza przywódców za-

²⁷ Obszerniej zob. V. Hertrich. *Leimma ktl.* TWNT IV 215; J. Milgrom. *Did Isaiah Prophesy During the Reign of Uzziah?* VT 14: 1964 s. 174-177; G. Fohrer. *Geschichte der israelitischen Religion.* Berlin Zach. 1969 s. 273; tenże. *Jesaja 1.* als Zusammenfassung s. 155 n.; U. Stegmann. *Der Restgedanke bei Isaias.* BZ 13: 1969 s. 161-186 (autorka uważa odnośne teksty za późniejsze); G. F. Hasel. *The Origin and Early History of The Remnant Idea in Ancient Israel.* Berrien Springs 1972; F. Dreyfus. *Reszta.* STB 855.

²⁸ Formuły takie krytyka określa technicznie jako „Aufmerksamkeitsruf”. Por. Loewenclau, jw. s. 294-308; W. H. Schmidt. *Dbr* IV 5a. TWAT II 116 n.; Fohrer. *Jesaja 1.* als Zusammenfassung s. 156 n.

²⁹ Por. Iz 13,19; Jr 49,18; 50,40; Am 4,11.

³⁰ Por. Iz 3,9; Lm 4,6; Ez 16,46-49,56; Pwt 32,32.

³¹ Inaczej utrzymuje Fohrer (*Jesaja 1.* als Zusammenfassung s. 157).

równy wojskowych, jak i cywilnych (Joz 10,24; Sdz 11,6.11; Mi 11,18). Wraz z paralelnym *‘am* chodzi więc o cały lud, łącznie z warstwami kierowniczymi. Jaka więc droga prowadzi do uniknięcia zagłady i przekleństwa Sodomy i Gomory? Wiersze 11-15 dają negatywną odpowiedź na to pytanie, piętnując fałszywe, zewnętrzne formy religijności, w. 16-17 przedstawia pozytywnie obowiązki religijno-moralne wynikające z przynależności do Jahwe.

Krytyka kultu zewnętrznego bez należytej postawy wewnętrznej należy do typowej tematyki prorockiej. Należy stwierdzić, iż Izajasz oraz pozostali prorocy nie odrzucają ani nie potępiają kultu jako takiego. Wypowiedzi tego typu, jak Jr 7,22 (por. Am 5,25, przekład niewłaściwy w BT²), należy rozumieć w sensie polemiki przeciw przerostom kultowym lub wręcz nadużyciom. Nie zamierza też Izajasz zastąpić kultu religijnością typu czysto duchowego. Ostrze krytyki skierowane jest zresztą nie tyle przeciw obrzędom, ile przeciw biorącym udział w kulcie. Są oni skłonni uważać udział w kulcie, ofiary, „zwołania świąteczne” jako autonomiczne środki zjednania sobie przychylności Bożej, zgładzenia winy i zagwarantowania sobie zbawczej sytuacji. Zapewne analogie do przyjętych w pogańskich środowiskach sąsiednich praktyk magicznych odegrały tu pewną rolę; zasadniczo chodzi jednak o zupełny brak koniecznego w ofiarach i obrzędach zaangażowania wewnętrznego. Takie ofiary nie są w stanie osiągnąć zamierzonego przez Izraelitów skutku, lecz przeciwnie, pogłębiają jeszcze bardziej dezaprobatę Bożą. Wyrazem braku należytego usposobienia religijnego — które ofiary mogą jedynie podkreślać — jest postępowanie moralne. „Nie znoszę nieprawości wraz z kultem” (w. 13c) — tak można by podać w wolnym przekładzie zasadniczy wątek tej części rozdz. I. W 29,13 Izajasz podkreśli jeszcze wyraźniej tę myśl, odrzucając część oddawaną Bogu jedynie wargami. Jeszcze dosadniej wyrazi to w ok. 100 lat później Jeremiasz, piętnując formalizm religijny: „Nieprawda? Kraść, zabijać, cudzołożyć, przysięgać fałszywie, chodzić za obcymi bogami, których nie znacie... A potem przychodzicie i stajecie przede Mną [...] i mówicie: ‘Oto jesteśmy bezpieczni!’, by móc nadal popełniać te wszystkie występki” (Jr 7,9-10)³².

W w. 11 prorok wymienia dwa rodzaje najczęściej składanych ofiar. *Zebaħ* była ofiarą, w której zabijano zwierzę (kozę, barana albo wołu) i po ofiarowaniu Jahwe dzielono na części spalane na ołtarzu i przeznaczone dla kapłanów oraz dla składającego ofiarę. Ci ostatni spożywali

³² Dalsze informacje: J. Ph. Hyatt. *The Prophetic Criticism of Israel Worship*. Cincinnati 1964; E. Würthwein. *Kultpolemik oder Kultbescheid*. W: *Festschrift A. Weiser*. [Göttingen 1963] s. 115-131; Wildberger, jw. s. 37-39; Fohrer. *Geschichte* s. 279-282; F. J. Stendenbach. *Kult und Kultkritik im Alten Testament*. W: *Zum Thema Kult und Liturgie*. [Stuttgart 1972] s. 41-63.

swoją część w ramach posiłku rytualnego. *‘Olāh* (ofiara całopalna) polegała na całkowitym spaleniu zabitego zwierzęcia; w odróżnieniu od poprzedniej ofiary ani kapłan, ani ofiarujący nie otrzymywali swej części. Te dwa genetycznie różne rodzaje ofiar (*zbh* jest związana raczej z życiem wędrownym, *‘olāh* ze środowiskiem wieśniaczym)³³ były często używane w ST paralelnie. W krytycznych uwagach Izajasza nie chodzi też z pewnością o ich specyfikę. Możliwe też, że wypowiedź ta opiera się na utartych już podówczas wzorach (por. 1 Sm 15,22)³⁴.

Inną postać kultu wymienia w. 12: udział w modlitwach prywatnych i publicznych w świątyni. „Zobaczyć oblicze Jahwe” oznacza zasadniczo „udać się do świątyni” z pielgrzymką świąteczną czy też okolicznościowo. W ten przenośny sposób wyraża ST obecność człowieka w miejscu, z którym Jahwe jest w specjalny sposób związany lub — używając terminologii antropomorficznej — w którym „mieszka”. Taki bezpośredni kontakt zewnętrzny z miejscem obecności Jahwe uważała postawa „kultowa” za nieodzowny warunek pobożności³⁵. I znów Izajasz nie piętnuje uczęszczania do świątyni jako takiego, lecz przedstawia je jako bezcelowe lub godne nawet nagany, jeśli nie towarzyszy mu odpowiednie usposobienie wewnętrzne. Wielu mieszkańców Jerozolimy usiłowało je zastępować właśnie udziałem w uroczystościach kultowych, i to możliwie najczęstszym. Wydeptywanie dziedzińców świątyni nie zastąpi autentycznej pobożności — jest zupełnie daremne.

Odwiedzający świątynie starali się zaznaczyć swój udział w kultowych uroczystościach przez składanie ofiar ze zwierząt, wspomniane tutaj jako *min^hāh*. Termin ten oznaczał pierwotnie dary i ofiary w ogólności, co zapewne jest słuszne także tutaj. Później opisywano nim specjalnie ofiary ze zboża, owoców, wina i oliwy. Nadto składano w ofierze kadzidło (1 Sm 2,28; Pwt 33,10), paląc je na specjalnym ołtarzu kadzielnym³⁶. Izajasz podkreśla raz jeszcze bezużyteczność tych form kultu. Są

³³ Por. Wildeberger, jw. s. 39.

³⁴ Obszerniej o ofiarach i ich roli w kulcie izraelskim zob.: R. Hentschke. *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*. Berlin (Zach.) 1957; R. de Vaux. *Les sacrifices de l'Ancien Testament*. Paris 1964; R. Rendtorff. *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel*. Neukirchen 1967; C Hauret. *Ofiara*. STB 610-613.

³⁵ Dalsze informacje: G. Westphal. *Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer*. Giessen 1908 s. 118 nn.; J. Reindl. *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments*. Leipzig 1970 s. 155 n.

³⁶ Ołtarze takie znane były przede wszystkim w kultach pogańskich, szczególnie kananejskich; w kulcie izraelskim miały jednak również szerokie zastosowanie, być może pod wpływem środowiska. Obszerniej zob. J. Vercoutter. *Autels Brûle-Parfums puniques*. CE 39/40: 1945 s. 54-63; R. de Langhe. *L'autel d'or du temple de Jérusalem*. Bb 40: 1959 s. 476-494; M. Haran. *The Uses of Incense in the Ancient Israelite Ritual*. VT 10: 1960 s. 113-129.

one nie tylko bezskuteczne, jeśli nie pochodzą z wewnętrznej potrzeby (*saw^{e'}*), ale wręcz obraźliwe dla Jahwe, budząc u Niego dezaprobatę (*tô'ēbāh* — obrzydliwość, podobnie jak o kultach pogańskich). Specjalnie ostra krytyka ofiar kadzielnych pochodzi stąd, że ten sam sposób oddawania czci Bogu był nader częsty w otoczeniu kananejskim i u innych ludów pogańskich.

Dni uroczyste, o których wspomina w. 13, wzmiankują również inne księgi ST. Dwa pierwsze — nów i szabat — wymieniane są często razem³⁷. Kolejność wyliczenia nie świadczy koniecznie o nadrzędnej roli święta nowiu ani o nieznacznym jeszcze autorytecie szabatu, jakkolwiek nie ulega wątpliwości, iż praktyki szabatowe później uległy zostrzeniu. Nów księżycy obchodzono jako dzień świąteczny; składano wtedy ofiarę doroczną w imieniu całego rodu (1Sm 20,5-6, także Lb 28,11-15 i Ez 46,1-7 wspominają o specjalnych ofiarach w ten dzień). Szabat występuje zarówno w Kodeksie Przymierza E (Wj 23,12), jak i J (Wj 34,21) oraz w obu redakcjach Dekalogu (Wj 20,8-10; Pwt 5,12-14), nie wyłączając także źródła P (Wj 31,12-17); jest więc instytucją bardzo dawną. Pierwotnie powstrzymywano się tylko w szabat od ciężkich prac, handlu, poświęcając go odwiedzaniu świątyni lub „męża Bożego” (2 Krl 4,23; Oz 2,13); później składano w szabat także określone ofiary indywidualne i zbiorowe³⁸. Obchodzono nadto w Izraelu święta „zwoływane” przy rozmaitych okazjach. W ten sposób ogłaszano post (1 Krl 21,9.12; Jr 36,9; Jon 3,5) lub dni pokutne w wypadku klęski narodowej. Oprócz nowiu księżycy w. 14 wspomina jeszcze święta powtarzające się corocznie. Były to uroczystości o ściśle ustalonym terminie, znane także Ozeaszowi (9,5). W dniach tych gromadzono się tłumnie w świątyni, stąd późniejsza nazwa „zgromadzenie”. Tutaj krytyka Izajasza osiąga punkt kulminacyjny: Jahwe (antropomorficznie „Jego nefeš”) „nienawidzi” tych świąt i związanego z nimi zgielku. To niezwykle silne wyrażenie dezaprobaty Bożej ma długą tradycję kultową³⁹: dość że kult tego rodzaju porównywany jest wręcz do uroczystości pogańskich.

Począwszy od w. 15 Izajasz przechodzi do pozytywnego wykładu. Najpierw prorok wzmiankuje jeszcze gesty towarzyszące modlitwie, w kulcie formalistycznym pozbawione jakiegokolwiek treści. Rozkładanie rąk ma sens u człowieka, który prosi Boga o ich napełnienie. Skoro jednak ręce te

³⁷ 2 Krl 4,23; Am 8,5; Oz 2,13; Iz 63,23.

³⁸ Por. F. Wilke. *Das Neumondfest im israelitisch-jüdischen Altertum*. JGGPÖ 67: 1951 s. 1-15; R. Martin-Achard. *Essai biblique sur les fêtes d'Israel*. Genève 1974.

³⁹ Świadczą o tym kultowe teksty ugaryckie. Zob. J. Aistleitner. *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra*. 2. Aufl. Budapest 1964. ST używa go w polemice przeciw religiom pogańskim (np. Pwt 12,31; 16,22).

splamiły się niewinną krwią, zbrodnią, ich wznoszenie jest nie tylko daremne, ale stanowi obelgę wobec Boga. Jahwe odpowiada na to „zakryciem swoich oczu” (por. Prz 28,27). Wyrażenie to symbolizuje gniew Boży i jest czymś więcej niż odmową wysłuchania czy milczeniem. W każdym razie chodzi o przekreślenie wartości takich poczynąń kultowych⁴⁰.

Ostatnie słowa tego proroctwa odnoszą się już do dziedziny etycznej, nieodłącznej od całości życia religijnego. Prawdopodobnie ręce pełne krwi ofiar składanych Jahwe kojarzą się Izajaszowi z przelaną przez nie niewinną krwią; toteż choć wyciągają się po dary i pomoc od Boga, w rzeczywistości zasługują na karę śmierci za zabójstwo (por. Rdz 9,6; Wj 21,14). Co należy więc czynić, aby być przed Bogiem nienagannym i aby czynności kultowe nabrały właściwego, religijnego wyrazu?

W odpowiedzi sięga Izajasz do utartych już tradycyjnych napomnień prorockich⁴¹, opartych na formularzu przymierza. Czynić to, co dobre, tj. postępować nienagannie, jest warunkiem zbliżenia się do Boga. Mówiąc językiem Iz 29,13 Jahwe należy czcić nie tylko wargami, lecz sercem gotowym obrócić swoje usposobienie w czyn. Wyklucza to, oczywiście, wszelki postępki zły, wszelką przewrotność. Następujące wskazówki to jedynie przykładowe rozwinięcie naczelnej zasady etycznej Izajasza: „czynić to co dobre, a nie to co złe”. W porównaniu z wielkimi tradycjami teologicznymi oraz z etyczną tradycją przymierza oznacza to dążenie do ujednoczenia imperatywu etycznego. Dawne wskazania szczegółowe są jedynie przykładami tego głównego postulatu. Taką unifikację dążeń etycznych nakazywał Izajaszowi i innym prorokom oplakany stan moralny narodu i głęboki rozdziewek między wskazaniami praktycznymi a rzeczywistością.

Praktyczne przykłady postępowania „słusznego” (*mišepat*) opierają się na bardzo dawnych tradycjach pozabiblijnych⁴² i biblijnych. W Biblii prawa i sprawiedliwości dla słabych i uciśnionych domagają się Wj 22, 20-23; Pwt 10,18; 24,17; 27,19; Ps 68,6; 72,2 nn.; 82,3-4. Specjalnym obowiązkiem sędziów stojących na straży prawa i praworządności była obrona uciśnionych przed nadużyciami ludzi możnych i wpływowych. Zresztą, sam Jahwe był opiekunem ludzi bezbronnych; specjalną jego klientelą były wdowy i sieroty, jako osoby którym prawodawstwo ludzkie i społeczność nie zawsze gwarantowały egzystencję (Pwt 10,18; Ps 146,9 itd.). Praktyka tak rozumianej sprawiedliwości była uważana przez proroków⁴³

⁴⁰ Por. Reindl, jw. s. 94-104.

⁴¹ Por. Oz 9,15; Jr 7,3; 18,11; 26,13 itd.

⁴² Wspomina o tym już Kodeks Hammurabiego w epilogu (Rev XXIV 60 n.; zob. ANET² 178; J. Klima. *Prawa Hammurabiego*. Warszawa 1957 s. 113) oraz teksty ugaryckie (Aqht C I 23-25 — por. A V 7-8, tekst w ANET² 151-153).

⁴³ Oprócz Iz 1,23; 10,2 zob. Am 2,6-7; 4,1; 5,11; 8,4; Za 7,9 n. itd.

za najbardziej nobliwą, stąd też służyła za przykład „czynienia dobrze”⁴⁴.

Przeprowadzony przegląd i analiza egzegetyczna wykazała, że zestawione przez redaktora (redaktorów) mowy prorockie Izajasza pochodzące z rozmaitych okresów działalności proroka, stanowią rodzaj programu całokształtu jego pracy nad poddźwignięciem narodu znajdującego się na niebezpiecznej drodze odstępstwa religijnego. Schemat powstały w ten sposób stał się niemal klasyczny w późniejszej pracy innych redaktorów. Zasadniczą funkcją prorocką jest wykazanie grzeszności i buntu, wzbudzenie świadomości grzechu u ludu Bożego. Dialektyka winy i kary podlega nie tylko przymiotowi sprawiedliwości Bożej, ale przede wszystkim Jego woli zbawczej. Toteż działalność prorocka zasadniczo nie wyczerpuje się nigdy w zapowiedzi kary, ale zawsze — w sposób mniej lub bardziej wyraźny — obejmuje drogę powrotu i drogę zbawienia. Ten rzut oka na działalność Izajasza pozwala lepiej zrozumieć układ i koncepcję całej Księgi, wraz z połączeniem z anonimowymi prorocत्वami okresu niewoli babilońskiej (Deuteroizajasza), rozumianymi jako posłannictwo w duchu Izajasza i jego wypełnienie. Jednocześnie Iz 1,2-17 wprowadza czytelnika w całą głębię refleksji teologicznej i etycznej proroka, w jego bogactwo myśli i ekspresji słownej. A te wartości wysuną Księgę Izajasza na pierwszy plan wśród ksiąg prorockich ST, sprawiając, iż każde pokolenie dawnego ludu Bożego — od współczesnych ludzi w. VIII aż do radykalnej grupy qumrańczyków⁴⁵ — uznają ją za księgę w specjalny sposób „swoją”.

DIE SÜNDE DES AUERWÄHLTEN VOLKES
UND DIE MÖGLICHKEIT DER RETTUNG NACH IS 1,2-17
EINE EXEGETISCHE BESINNUNG

Z u s a m m e n f a s s u n g

Das erste Kapitel des Buches Isaias wird als Frucht der redaktionellen Arbeit dargestellt. Die Bearbeiter bzw. Redaktoren schöpften aus dem überlieferten Redestoff, der sehr verschiedenen Wirkungsetappen des Propheten gehört. Während die ersten Verse des Kapitels (2-3) und höchstwahrscheinlich auch 1,10-17 auf die erste Periode der Tätigkeit des Isaias zurückzuführen sind, stammt die Scheltrede 1,4-9 aus dem Jahre 701 v. Chr. Diese Droh- Schelt- und Trossprüche eigneten sich nach Ansicht der Bearbeiter dazu, das prophetische Programm Isaias' und den Inhalt des ganzen Buches darzulegen: es geht darum, das Volk Israel, das sich von Jahwe durch den religiösen Formalismus und durch die Glaubens- und Moralkrise entfernt, zur Umkehr zu bringen. In dieser Weise entstand ein für die späteren Propheten klassisches Schema, nach dem ihre Tätigkeit schriftlich dargestellt wird. Die Hauptaufgabe

⁴⁴ Zob. F. C. Fensham. *Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature*. JNES 21: 1962 s. 129-139.

⁴⁵ Na specjalne znaczenie Księgi Izajasza w gminie qumrańskiej wskazuje duża liczba jej kopii i cytatów we własnych pismach Zrzeszenia.

des Propheten besteht in Aufweis der Sünde des Volkes und zielt auf die Erweckung des Schuldbewusstseins ab. Aber die Dialektik der Sünde und der Schuld unterliegt nicht nur der göttlichen Gerechtigkeit, sondern auch dem Heilswillen. Deshalb mündet die Tätigkeit der Propheten fast nie in eine Ankündigung der Strafe aus; darüber hinaus will das prophetische Wort den Rückweg zu Gott zeigen bzw. eine Heilszusage in Aussicht stellen. Die besprochenen Verse kündigen die ganze Fülle der theologischen Reflexion des Isaias an; alle Hauptthemata der Gotteslehre und der religiös-sittlichen Mahnung werden da angedeutet: die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, seine Treue und Huld, und adrererseits die echte, innerliche religiöse Haltung, die sich in jeder Prüfung bewährt. Endlich lassen diese ersten Verse des Buches die Wucht des prophetischen Wortes Isaias' und den Reichtum seiner Ausdrucksformen bewundern.

