

Ks. Wojciech Pikor

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń



7 (2014) 4 ISSN 1689-5150

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2014.022>

Prorocka interpretacja exodusu. II. Ezechiel, Deutero-Izajasz

The Prophetic Interpretation of Exodus. Part I. Ezekiel and Deutero-Isaia

Słowa kluczowe: wyjście; Ezechiel; Deutero-Izajasz; przymierze; historia zbawienia; ziemia obiecana.

Keywords: exodus; Ezekiel; Deutero-Isaiah; chosen people; covenant; salvific history; promised land.

Streszczenie. Są różne spojrzenia na wydarzenie wyjścia w księgach prorockich. Celem artykułu jest weryfikacja użycia toposu wyjścia przez proroków, przede wszystkim znaczenia tego wydarzenia dla ich nauczania. W pierwszej części artykułu autor przeanalizował motyw wyjścia w księdze proroka Amosa i Ozeasza. Druga część koncentruje się na księdze proroka Ezechiela i Deutero-Izajaszu. Dla obydwu proroków wyjście jest strukturalnym elementem wyjaśniającym historię Izraela. Ezechiel wierzy, że lud nie osiągnął jeszcze ziemi obiecanej z powodu swojej niewierności, dlatego wygnancy są jeszcze w drodze do ziemi przymierza. Deutero-Izajasz zapowiada nowe wyjście, ale jego rozumienie tego przyszłego wydarzenia przekracza jego wymiar materialny. Zapowiedziany powrót z Babilonii do Jerozolimy utożsamia się w wewnętrznym nawróceniem ludu do Boga.

Abstract. There is a different view of the exodus in the prophetic books. The aim of the article is to verify the use of the exodus topos by the prophets, especially the significance of this event for their teaching. In the first part of the article the author examined the exodus motif in Amos and Hosea. The second part concerns with the exodus in Ezekiel and Deutero-Isaiah. For both prophets exodus is a structural element clarifying the history of Israel. Ezekiel believes that the people have not yet reached the Promised Land on account of their unfaithfulness, therefore the exiles are still in the way to the land of the covenant. Deutero-Isaiah announces the new exodus, but his understanding of this future event reaches beyond its material dimension. The predicted return from Babylonia to Jerusalem is identical with the inner conversion of the people to God.

Prorocka lektura *exodusu* układa się w swoisty wielość, w którym ta centralna prawda wiary biblijnego Izraela otrzymuje różną artykulację teologiczną i egzystencjalną. W poprzednim artykule została przywołana interpretacja *exodusu* w wyroczniach Amosa i Ozeasza. Przedmiotem obecnej analizy są prorocтва Ezechiela i Deutero-Izajasza, wygłoszone w kontekście wygnania babilońskiego. Ich zapowiedzi nowego *exodusu* różnią się między sobą, przez co konieczne jest pytanie o źródło i sens ich odmiennego rozumienia nowego Wyjścia.

1. Ezechiel: exodus – struktura tłumacząca dzieje Izraela

Wizja dziejów Izraela w rozdz. 20 Księgi Ezechiela stawia Ezechiela jako pierwszego teologa historii wśród proroków. Proponowana przez niego interpretacja historii ma charakter teocentryczny, gdyż zakłada nie tylko obecność Boga w historii, ale również ukierunkowanie i prowadzenie jej przez Niego aż do jej wypełnienia. Ten teleologiczny wymiar dziejów wyznaczany jest przez czyn zbawczy, który zapoczątkował historię Izraela, by stanowić jej sens i wypełnienie. Jest nim wybranie Izraela przez Jahwe (Ez 20,5–6). Realizuje się ono przez *exodus*, jawiący się w perspektywie przyszłego, nowego *exodusu* (por. 20,34–38) jako podstawowa struktura dziejów nowego Izraela, który ma być przyjęty przez Jahwe na Jego świętej górze (por. 20,39–44). Ta korespondencja między pierwszym i nowym wyjściem pozwala dostrzec, że Ezechiel retrospektywnej wizji historii nadaje charakter perspektywiczny¹. W ten sposób dzieje Izraela nie sprowadzają się do historii grzechu, lecz są rzeczywiście historią zbawienia, przez którą Jahwe zmierza do zrealizowania swego zamysłu wobec Izraela.

Wizja dziejów Izraela w Ez 20 jest przykładem retoryki hebrajskiej, w której treść jest komunikowana już przez samą formę wypowiedzi. Założenie, że pierwotnie wyrocznia ta ograniczała się do ww. 5–26, sprawia, że komentatorzy zajmują się badaniem struktury właśnie tego fragmentu. Powtarzające się w nim słowa, zwroty i formuły stereotypowe poświadczają schematyczne ujęcie dziejów Izraela w tym tekście. Z jednej strony potwierdza on powtarzający się grzech Izraela, wobec którego Jahwe powstrzymuje swój gniew ze względu na swoje święte imię. Z drugiej jednak strony owa cykliczność odsłania rosnący bunt Izraela względem Jahwe, który oszczędza wprawdzie swój lud, ale poszerza coraz bardziej zakres swojego działania karzącego, na co wskazuje chociaż-

¹ Por. M. Greenberg, *Ezekiel 1–20*, s. 382–383; W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów*, s. 121; E.F. Davis, *Swallowing the Scroll*, s. 113.

by liczba wersetów zapowiadających Boże sankcje². Zawężenie spojrzenia tylko do ww. 5–26 nie uwzględnia jednak jedności literackiej Ez 20. Analiza retoryczna tego tekstu pokazuje, że kluczem w Ezechielowej koncepcji dziejów nie jest opracowany model czterostopniowego schematu historii deuteronomistycznej, lecz wydarzenie Wyjścia. Właśnie nim posłużył się prorok do zbudowania antytetycznej struktury dziejów Izraela obejmującej historyczny *exodus* i nowy *exodus*, mający się wydarzyć w przyszłości narodu. Paralelną dynamikę pierwszego i nowego *exodusu* w Ez 20, ustaloną na bazie analizy retorycznej³, można wyrazić w następujący sposób:

I część: pierwszy *exodus* (ww. 1–32)

A (ww. 1–4)	prośba starszych o radę odrzucona przez Jahwe
B (ww. 5–9)	Izraelici w Egipcie
B' (ww. 10–17)	pierwsze pokolenie ludu na pustyni
B'' (ww. 18–26)	drugie pokolenie ludu na pustyni
C (ww. 27–29)	Izraelici w Ziemi Obiecanej
A' (ww. 30–32)	odrzućcie Jahwe przez Izraelitów, których prośbie odmawia Jahwe

II część: nowy *exodus* (ww. 33–44)

A (w. 33)	decyzja Jahwe o panowaniu nad Izraelem
B (ww. 34–38)	wyjście na pustynię narodów
A' (w. 39a)	Izrael wezwany do decyzji o służeniu Jahwe
C (ww. 39b–42)	wyjście do ziemi i przyjęcie Izraela przez Jahwe na Jego świętej górze
C' (ww. 43–44)	Izraelici w Ziemi Obiecanej.

Prezentowana przez Ezechiela wizja dziejów Izraela jest często określana mianem „rewizjonistycznej”, szczególnie w odniesieniu do tradycji D/dtr⁴. W swojej narracji Ezechiel pozostaje bardziej zależny od tradycji kapłańskiej, z którą jest związany przez swoje pochodzenie⁵. Ezechiel korzysta z termino-

² W pierwszym etapie historii, jeszcze w Egipcie, ten element jest pominięty; w drugim etapie, obejmującym pierwsze pokolenie pustyni, pojawia się tylko w w. 15; w trzecim etapie, dotyczącym drugiego pokolenia Wyjścia, opisany jest w ww. 23–26

³ Szczegółowa analiza retoryczna Ez 20 w: W. Pikor, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*, s. 170–175.

⁴ Polemicznego charakteru Ez 20 w stosunku do historii deuteronomistycznej dowodzi analiza przeprowadzona przez J. Pons, *Le vocabulaire d'Ézéchiel 20*, s. 214–233.

⁵ Z licznych kontaktów z tradycją kapłańską wspomnieć można chociażby objawienie imienia Jahwe w Egipcie, złożoną tam obietnicę ziemi i przysięgę przez podniesienie ręki (Ez 20,5–6a), co stanowi nawiązanie do Wj 6, charakterystykę udzielonych na pustyni praw

logii deuteronomicznej⁶, ale dokonuje jej modyfikacji⁷. Ezechiel nawiązuje też do jeszcze wcześniejszych tradycji Pięcioksięgu, przywołując nieposłuszeństwo Izraela na pustyni, czym czyni aluzję do kultu złotego cielca (Wj 32), epizodu z wywiadowcami (Lb 13–14) czy naruszenia szabatu w kontekście zbierania manny (Wj 16)⁸. Prezentowana przez Ezechiela historia *exodusu* nie ma jednak charakteru wtórny czy też wyłącznie polemicznego, jak można by sądzić na podstawie kontaktów Ez 20 z innymi tradycjami biblijnymi. Nowe spojrzenie na historię wyjścia płynie z doświadczenia wygnania babilońskiego, które skłania do pytania nie tylko o przyczynę utraty ziemi, ale również o perspektywę powrotu do niej.

Dla Ezechiela nie jest wcale oczywiste, iż pierwszy *exodus* zakończył się sukcesem, mimo że w 20,28 mówi o „wprowadzeniu ich do ziemi, którą Jahwe przysiągł (dosł. podniósł rękę) dać ich ojcom”. W identyczny sposób kończy prorok relację o nowym *exodusie* w 20,42, co służy podkreśleniu nie tylko paralelizmu między tymi dwoma zdarzeniami. Można bowiem odnieść wrażenie, że Izraelici tak naprawdę jeszcze nie weszli do ziemi, że wciąż są w drodze. Po pierwsze, zwracają na to uwagę czasowniki, którymi Ezechiel opisuje nowe wyjście w 20,41–42a: *yāṣāʾ*, *qābaṣ* i *bôʾ* w *Hi* (por. tę samą triadę czasowników w 36,24; 37,21). Podmiotem działającym jest Bóg, który wyprowadza swój lud, gromadzi go z rozproszenia i wprowadza do Ziemi Obiecanej. W tym kontekście prorok nie sięga po czasownik *šûb*, który podkreślałby moment powrotu (por. Jr 29,14). Po drugie, pierwszy *exodus* finalizuje się wejściem do ziemi (por. 20,28), ale opisywane dalej akty idolatrii podejmowane tam przez lud ujawniają, że faktycznym ich celem były „wyżyny, na które chodzą” (20,29). W ten sposób przez swoje czyny są nadal na drodze, którą kroczyli na pustyni ich przodkowie. Po trzecie, obecne rozproszenie Izraela zostało postanowione przez Jahwe jeszcze na pustyni w czasie pierwszego *exodusu*: „przysiągłem im (dosł. podniosłem rękę) na pustyni, że rozprzysię ich wśród narodów i rozrzucę ich wśród ziemi” (20,23). Wygnanie, wobec złamania

jako „dających życie” (Ez 20,11.13.21.25), co jest echem Kpł 18,5, czy też eksponowanie szabatu jako znaku między Jahwe i Izraelem (Ez 20,12.20) analogicznie do Wj 31,13. To pod wpływem tradycji kapłańskiej Ezechiel pomija osobę Mojżesza i zawarcie przymierza (przekazanie prawa) na Synaju, bez których narracja deuteronomiczna traci swój fundament.

⁶ Np. czasownik *bāḥar* (20,5) i *mārāʿh* (20,8.13.21), zwrot „mocną ręką i wyciągniętym ramieniem” (20,33.34).

⁷ Np. typowo D/dtr wyrażenie *tôʿābōt̄ haggōyīm* („obrzydlivości narodów”, Pwt 18,9; 1 Krl 14,24; 2 Krl 16,3; 21,2) zamienia na *tôʿābōt̄ ʾābōt̄ām* („obrzydlivości ojców”, Ez 20,4; por. 6,11).

⁸ Por. W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów*, s. 96.

przymierza przez ludu, nie jest zatem dla Ezechiela tylko ewentualnością, jak widzi to tradycja kapłańska (por. Kpł 26,33–46) i deuteronomiczna (por. Pwt 4,25–28; 28,36–38), lecz stanowi ostateczną i nieodwracalną decyzję Jahwe, która zapadła przed wejściem do Ziemi Obiecanej. Kwestią czasu było tylko jej spełnienie. Ezechiel postrzega zatem historię Izraela od samych jej początków aż do jej wypełnienia w przyszłości jako drogę do Ziemi Obiecanej.

W ujęciu Ezechiela dzieje Izraela są naznaczone idolatrią. Ma ona już miejsce w Egipcie, czyli u samych początków historii (por. Ez 20,7–8). Wprawdzie teksty Pięcioksięgu nie wspominają, by Izraelici, przebywając w Egipcie, oddawali cześć „bożkom Egiptu”, jednakże aluzje do apostazji przodków Izraela w Egipcie i Mezopotamii są czynione w Joz 24,14. Dla Ezechiela niewola egipska nie jest na pierwszym miejscu doświadczeniem przymusowych robót, opresji i nędzy, lecz jest konsekwencją zniewolenia idolatrią. Odmowa odrzucenia bożków egipskich przez ojców jawi się jako pierwowzór grzechu, który będzie powtarzał się w kolejnych pokoleniach narodu. W Egipcie zostaje odrzucone słowo Jahwe, które stanie się później istotą pierwszego przykazania domagającego się uznania Jahwe jako jedyne Boga (por. 20,8). Ten grzech jest przyczyną śmierci na pustyni pierwszego pokolenia wyjścia (por. 20,15), jak również zapowiedzi drugiemu pokoleniu pustyni przyszłego rozproszenia wśród narodów (por. 20,23). To staje się udziałem pokolenia Ezechiela, które doświadczając wygnania, chce ostatecznie odrzucić Jahwe, by jak inne narody „służyć drewnu i kamieniowi” (20,32). Ta decyzja ludu daje bezpośredni impuls do nowego *exodusu*, który zanim zostanie sfinalizowany wejściem do Ziemi Obiecanej, przybierze kształt wydarzenia sądu i kary.

Pierwszy *exodus* stanowi dla Ezechiela typ nowego *exodusu*, co jest jednoznacznie wskazane w ww. 35–36. Odpowiednikiem „pustyni ziemi egipskiej” jest „pustynia ludów” (*midbar hā‘ammîm*), którą prorok identyfikuje jako miejsce sądu Jahwe nad swoim ludem. Będzie to bezpośrednie spotkanie z Jahwe („twarzą w twarz”), który jak pasterz „przeprowadzi pod laską” (w. 37a). Ta metafora pasterska (por. Kpł 27,32) implikuje z jednej strony jednostkowe traktowanie przez Boga swego ludu, z drugiej zaś strony nieuchronność sądu, który będzie zmierzał do „oddzielenia zbuntowanych i występnych” wobec Jahwe (w. 38). Ten sąd będzie udziałem tych, których Jahwe wyprowadzi z „ziemi ich zamieszkania” (*‘ereš mǝġûrêhem*). Kontekst historyczny wyroczni wskazuje na Izraelitów przesiedlonych już do Babilonii w 597 r., jednak użycie zwrotu *‘ereš mǝġûrêhem* – klasycznego określenia Kanaanu w narracjach o patriarchach (por. Rdz 17,8; 28,4; 36,7; 37,1, ale też Wj 6,4) – zapowiada sąd również nad tymi Izraelitami, którzy są wciąż przed doświadczeniem wygnania na skutek upadku Jerozolimy w 586 r.⁹ Nieodwra-

⁹ Por. J. Lust, *Ezekiel Salutes Isaiah*, s. 377.

calność *exodusu* jako wydarzenia kary nie oznacza, że w ostatecznej perspektywie będzie on wydarzeniem zbawienia. Finał tego spotkania z Bogiem na pustyni zależy od decyzji, jaką podejmą Izraelici wobec alternatywy służenia bożkom lub opowiedzenia się za Jahwe (por. w. 39a). Samo zatem wyjście nie jest jeszcze gwarancją wybawienia.

Paralelna lektura Ezechielowej narracji o dwóch *exodusach* każe zapytać o powód, dla którego finał obu wyjść jest całkowicie odmienny. Wprawdzie oba kończą się wprowadzeniem do Ziemi Obiecanej (por. 20,28.42), ale tylko w przypadku tego przyszłego lud po wejściu do ziemi pozostanie wierny Jahwe i nie powróci do bałwochwalstwa ojców. Wyjaśnienie leży w przymierzu, które jest źródłem, ale też celem *exodusu*.

Pierwsze Wyjście jest realizacją przymierza, które Jahwe zawarł z ojcami w Egipcie. Jest ono opisane czasownikiem *bāḥar* typowym dla tradycji deuteronomicznej: Bóg „wybrał Izrael” (w. 5). Przymierze to jest przedstawione jako relacja dwustronna: z jednej strony jest zobowiązanie Jahwe wobec Izraela do wyprowadzenia go z Egiptu i wprowadzenia do ziemi ojców (por. w. 6), z drugiej strony zaś jest zobowiązanie Izraela do porzucenia bożków egipskich na rzecz „Jahwe, ich Boga” (w. 7). Jednakże towarzyszący wybraniu gest „podniesionej ręki” (ww.5[x2].6) świadczy o przysiędze ze strony Jahwe, co odpowiada kapłańskiemu rozumieniu przymierza jako zaangażowania się Boga na rzecz swego ludu¹⁰. Wydaje się, jakby w pierwszym *exodusie* lud został wybawiony wbrew swej woli¹¹. W istocie jednak lud jest wciąż w drodze do Ziemi Obiecanej, skoro sam kieruje się ku wyżynom (por. w. 29). Potrzeba oczyszczenia, czemu służy sąd na pustyni prowadzący do wykluczenia ze wspólnoty wchodzącej do ziemi tych, którzy są niewierni wobec Boga (por. w. 38). Historia pierwszego *exodusu* pokazuje jednak, że tego rodzaju wykluczenie nie oznacza wcale, że ci, którzy wejdą do ziemi, pozostaną wierni Bogu. Stąd też interwencja Jahwe w drugim Wyjściu nie ogranicza się tylko do selekcji, ale prowadzi ostatecznie do odnowienia przymierza, co jest zapowiedziane w w. 37b jako „wprowadzenie w więzy (zobowiązanie) przymierza” (*wəhēbēʾtī ʾetkem bəməsōret habbərīt*)¹².

¹⁰ Obraz Jahwe podnoszącego rękę w geście przysięgi jest stosowany przez tradycje kapłańską (por. Wj 6,8; Lb 14,30), aby ukazać obietnicę ziemi. Tradycja deuteronomiczna sięga w tym kontekście po czasownik *šāba*^c w *Ni* (por. Pwt 1,8).

¹¹ Por. M. Greenberg, *Ezekiel 1–20*, s. 384.

¹² Analiza tekstualna terminu *māsōret* przeprowadzona przez M. Greenberga dowodzi, że taki zapis jest wynikiem elizji spółgłoski *ʾālep* w słowie pochodzącym od czasownika *ʾāsar* („wiązać”). Taką lekcję potwierdza przekład *Wulg. in vinculis foederis*. Lekcja *LXX* – εἰσαῶν ὑμᾶς ἐν ἀριθμῶ („dokładnie was przeliczyć”) – nie tylko pomija słowo *habbərīt*, ale

Teologiczna wizja dziejów Izraela w Ez 20 kończy się opisem powrotu Izraela z wygnania do Ziemi Obiecanej, co stanowi finał nie tylko drugiego *exodusu*, ale też spina kłamię całą historię przymierza zorientowaną od początku na dar ziemi. Ziemia Obiecana pozostaje miejscem spotkania z Bogiem; tam wypełni się inicjatywa wybrania Izraela. Jej celem było wyprowadzenie go z ziemi egipskiej i wprowadzenie do ziemi przyrzeczonej ojcom. W ten sposób zostanie doprowadzony do końca projekt przymierza, w myśl którego Izrael jest ludem Jahwe. Charakterystyka tej wspólnoty przymierza w Ziemi Obiecanej wynika z czynności, które zostaną podjęte przez obie strony na „świętej górze”. Tradycyjnie komentatorzy podkreślają kontekst kultowy obrazów zawartych w 20,40–41a, na który naprowadza paralelizm zachodzący między ww. 27–28 i 39–41. Jednakże opis przyszłego pobytu w ziemi przesuwa ciężar z aspektu kultowego na aspekt osobowy relacji między Jahwe i Jego ludem.

Po pierwsze, zostaje podkreślone, że „cały dom Izraela, wszyscy w ziemi”, będzie „służył” Bogu na Jego świętej górze (w. 40a). Lektura miejsc, w których Ezechiel sięga po czasownik *ʿāḥaḏ*, pozwala sądzić, że akt ten jest przede wszystkim wyrazem uznania swojej zależności od kogoś większego, poddania się jego władzy, oddania się mu na służbę (por. 29,18.20; 34,27). Nowy *exodus* przyniesie zatem nową jakościowo wspólnotę z Jahwe, w której będzie uczestniczył cały Izrael zamieszkujący Ziemię Obiecaną. Inaczej niż ich ojcowie w Egipcie przyszły dom Izraela uzna Jahwe za swego Boga, który jest ich jedynym Panem.

Po drugie, nowa jakość ludu jest zakładana przez czasownik *rāṣāḥ*, którego podmiotem w ww. 40.41a jest Pan Bóg. Zakłada on akceptację domu Izraela ze strony Jahwe, która jest wyrazem Bożego upodobania, umiłowania i przyjaźni¹³. Przedmiotem akceptacji w Ez 20,40–41 są Izraelici, którzy stają się „miłą wonią” (*reʿāḥ niḥōʿāḥ*) dla Boga, co stanowi odwrócenie idolatrycznych ofiar składanych dotąd przez Izraelitów na wyżynach (por. 20,28). Na świętej górze dostąpi zatem przyjęcia przez Jahwe zupełnie inny Izrael niż ten sprzed wygnania babilońskiego, w którym Jahwe „nie miał upodobania” z powodu jego nieprawości i grzechów (por. Jr 14,10).

Po trzecie, zapowiedź, że Jahwe będzie „szukał (*dāraš*) waszych ofiar i waszych najlepszych darów we wszystkich waszych świętościach” (20,40), przywołuje cel przyjścia starszych Izraela do Ezechiela, którym było radzenie się (*dāraš*) Jahwe (por. 20,3.31). Ich prośba zostaje odrzucona z powodu „obrzy-

wymaga też retrowersji diskutowanego terminu na *bmspr*, co tekstualnie nie znajduje uzasadnienia. Pozostaje zatem zachować TM jako *lectio difficilior* (por. M. Greenberg, *MSRT HBRYT*, „The obligation of the covenant” in *Ezekiel 20:37*, s. 39–41).

¹³ Synonimami *rāṣāḥ* są czasowniki *ḥāpāṣ* (Ps 147,10), *ʾāḥaḏ* (Prz 3,12) i *bāraḵ* (Pwt 33,11.24), zaś antonimem czasownik *zānaḥ* (Ps 77,8)

dłiwości ojców” (20,4), które są powtarzane przez pokolenie współczesne prokowi (por. 20,30). Nowy *exodus* doprowadzi do powstania nowej wspólnoty, której ofiary będą wręcz wyczekiwane przez Jahwe.

Wprowadzenie Izraela do Ziemi Obiecanej będzie ostatecznie aktem „uświęcenia się” Jahwe, który dokona tego przy współudziale ludu. Przyimek *bə* towarzyszący czasownikowi *qādaš* w *Ni* („uświęcę się w/przez nich”) w 20,41 wskazuje na wspólnotę Izraela jako przestrzeń, wewnątrz której Bóg objawi swoją świętość na oczach narodów, ale też na narzędzie, przez które ta świętość ukaże się wobec świata. Zwieńczeniem nowego *exodusu*, już po zamieszkaniu w ziemi, będzie zatem „uświęcenie” Izraela przez Jahwe (por. Ez 37,28; również 36,38). Pojednanie z Bogiem nie będzie tylko aktem formalno-prawnym, lecz dotknie i przemieni całą egzystencję ludu, który dostąpi udziału w świętości i życiu samego Jahwe. Tak dopełni się zamysł Boga wobec Izraela jako ludu wybranego: będzie to prawdziwie „Jego lud” – lud przynależący do „Jahwe, ich Boga” (por. Ez 20,5).

Ezechiel w rozdz. 20 buduje typologiczną analogię między aktualnym po-bytem domu Izraela w Babilonii i przesłą obecnością ich ojców w Egipcie. W ten sposób *exodus* staje się podstawową strukturą dziejów Izraela, u których początków znajduje się obietnica ziemi dla Izraelitów przebywających w Egipcie, zaś jej koniec stanowi przyszłe zamieszkanie w Ziemi Obiecanej powracających z wygnania w Babilonii. W darze ziemi Jahwe objawia się jako Bóg Izraela (por. 20,5), który pozostaje wierny swojej obietnicy, choć lud przymierza okazał się niewierny i oddawał się idolatrii. Dlatego też pierwszy *exodus*, mimo formalnego wejścia do ziemi, nie kończy się powodzeniem. W tym kontekście nowy *exodus* jawi się nie tylko jako wypełnienie pierwszego. Finał nowego wyjścia, którym jest łaskawe przyjęcie domu Izraela przez Jahwe na Jego świętej górze (por. 20,40–41), odsłania rzeczywistą rolę Ziemi Obiecanej w przymierzu Jahwe z ludem. Nie jest ona znakiem czy gwarantem trwania przymierza, lecz stanowi cel przymierza, którym jest udział ludu w życiu i świętości Jahwe. Stąd też W. Zimmerli mówi o „sakramentalnym” charakterze ziemi Izraela¹⁴, który zawiera się w właśnie w tej wspólnototwórczej, sakralizującej i witalizującej roli ziemi w relacji Izraela z Jahwe. Kluczowe dla nowego *exodusu* jest nowe przymierze, zasygnalizowane w 20,37 przez „wprowadzenie w więzy przymierza” na „pustyni narodów”. Rozwinięcie znaczenia tego wydarzenia przyniosą późniejsze wyrocznie zbawienia dla domu Izraela, które odsłonią wymiar antropologiczny nowego przymierza jako aktu nowego stworzenia nie tylko ziemi Izraela, ale przede wszystkim ludu mającego w niej zamieszkać (por. 36,16–38).

¹⁴ Por. W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, s. 261.

4. Deutero-Izajasz: nowy *exodus* – *exodus* poddany eschatologizacji

Zapowiedź „nowego *exodusu*” jest łączona tradycyjnie z wyroczniami znajdującymi się w Iz 40–55. Stojący za nimi prorok – nazywany Deutero-Izajaszaem – działa w końcowej fazie wygnania babilońskiego. W bliskiej już perspektywie czasowej, potwierdzanej sukcesami perskiego władcy Cyrusa, obwieszcza wygnańcom z Babilonii powrót do ojczyzny. Bez wątplenia temat nowego Wyjścia jest kluczowy dla przepowiadania Deutero-Izajasza, jakkolwiek nie układa się w obecnej strukturze Księgi Izajasza w jakąś narracyjną ciągłość. Wielokrotnie motyw *exodus* pojawia się na zasadzie aluzji czynionej jakimś obrazem otwartym na pluralizm interpretacyjny¹⁵. Część komentatorów kwestionuje niektóre teksty zawierające odniesienia do *exodusu* jako pochodzące z epoki powygnaniowej¹⁶. W kilku też wyroczniach nawiązanie do *exodusu* ogranicza się do pojedynczego zdania, które tematycznie pozostaje niejako „ciałem obcym” w danym proroctwie¹⁷. Przyjmując maksymalistyczne podejście w identyfikowaniu tekstów o nowym *exodusie* w Iz 40 – 55, należy wskazać następujące teksty¹⁸:

40,3–11	droga na pustyni
41,17–20	transformacja pustyni
42,14–17	Bóg prowadzi swój lud drogą, której nie znają
43,1–7	przejście przez ogień i wodę
43,14–21	droga na pustyni
44,1–5	woda na wyschniętej ziemi
44,27	wysuszenie otchłani wód
48,20–21	<i>exodus</i> z Babilonii

¹⁵ Klasyczny przykład to tekst Iz 43,2: czy pójdziecie przez wody i przez ogień nawiązując do wydarzeń z pierwszego *exodusu* czy stanowi metaforyczne odniesienie do całości niebezpieczeństw zagrażających ludowi Bożemu w jego historii, czy też czyni aluzję do konfrontacji z siłami militarnymi Persów? Por. dyskusję w: U. Berges, *Jesaja 40–48*, s. 272–273.

¹⁶ Por. K. Kiesow, *Exodustexte im Jesajabuch*, s. 197–201. Kiesow, podając również innych autorów opowiadających się za podobnym rozwiązaniem, uznaje za redakcyjne te teksty, w których zapowiada się zgromadzenie rozproszonych z diasporą (43,5–6; 49,12), oraz te, w których mówi się o przyszłym losie Jerozolimy/Syjonu (51,9–52,2.7–10). Joseph Blenkinsopp, idąc za Hansem-Jürgenem Herrmison, słusznie argumentuje, że przypisanie tych tekstów późniejszej redakcji powoduje, że proroctwa zapowiadające Wyjście sprawiają, że dalsza wędrówka przez pustynię jawi się jako bezcelowe kręcenie się wokół (J. Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, s. 114).

¹⁷ Por. Iz 44,27; 50,2.

¹⁸ Por. B.H. Lim, *The 'Way of the Lord' in the Book of Isaiah*, s. 47–48.

49,8–12	nowe wejście do Ziemi Obiecanej
50,2	potęga Boga przekształcająca pustynię
51,9–10	nowe zwycięstwo nad morzem
52,11–12	nowy <i>exodus</i>
55,12–13	droga pokonywana przez Izrael w radości i pokoju

Deutero-Izajasz proponuje typologiczną lekturę historycznego *exodusu*, w której przyszłe wydarzenie zbawcze opisuje w kategoriach semantycznych i teologicznych Wyjścia z Egiptu¹⁹. Jednakże mówienie o „nowym” *exodusie* nie jest dla niego kwestią tylko chronologii, gdyż zachowując ciągłość między tymi wydarzeniami, prorok zapowiada przyszły *exodus*, który swoją dynamiką soteriologiczną przewyższa wydarzenie będące jego typem. Co stanowi zatem o nowości tego przyszłego *exodusu*? Odpowiedzi na to pytanie będzie się szukać przez przyjrzenie się głównym protagonistom Wyjścia: Bogu, pustyni i ludowi.

Pierwszy *exodus* jest dziełem Boga, który „mocną ręką” (por. Wj 6,1; 13,3.9.14; 32,11) wyprowadza swój lud z ziemi egipskiej. Obecność Boga w tym wydarzeniu jest zapośredniczona na różne sposoby: przez Anioła Bożego (Wj 14,19–20; 23,20; 33,2), słup ognia lub obłoku (Wj 13,21–22; Pwt 1,33), Arkę Przymierza (Lb 10,33–36; 14,44) czy wreszcie przez Mojżesza, z którym Bóg rozmawia twarzą w twarz (Wj 33,11). Dla części komentatorów obecność Boga podczas nowego Wyjścia nie wykracza poza te formy znane z pierwszego *exodusu*²⁰. Deutero-Izajasz przywołuje ludzkich pośredników nowego Wyjścia, przede wszystkim Cyrusa, jednakże samą obecność Boga zapowiada jako zaangażowanie i działanie Jahwe we własnej osobie. On sam wydaje rozkaz ludowi do wyjścia (48,20–21), inaczej niż w historycznym *exodusie*, kiedy to polecenie pochodziło od faraona (Wj 12,31). Dla proroka nowy *exodus* nie jest tylko wyjściem ludu, gdyż droga, którą pójdzie Izrael, zostaje wcześniej pokonana przez samego Jahwe. Ten *exodus* Boga jest zasygnalizowany już w rozdz. 40 otwierającym Księgę Pocieszenia, w którym pojawia się najpierw wezwanie do przygotowania drogi dla Pana (40,3–4), a następnie okrzyk zwiastuna dobrej nowiny na Syjonie, który awizuje bliskie przyjscie Jahwe (40,9–11). To, co jeszcze wydaje się być przyszłością, zostaje przedstawione jako już zrealizowane w 52,7–8, kiedy to strażnicy Syjonu „ogłądają na własne oczy powrót Jahwe na Syjon”. W rezultacie punktem dojścia nie jest już Ziemia Obiecana, ani nawet sam Syjon, tylko osoba Jahwe. Jeśli dla Izraela pokonanie tej drogi nie nastrecza żad-

¹⁹ Zależności semantyczne między naracjami Księgi Wyjścia a Deuteroizajaszowymi zapowiedziami nowego *exodusu* zestawia B.W. Anderson, *Exodus Typology in Second Isaiah*, s. 183–184.

²⁰ Por. J.L. Koole, *Isaiah III. Chapters 49–55*, s. 247.

nych trudności, co więcej, nie stanowi żadnego zagrożenia (por. 43,2–3), to dla Boga *exodus* jest doświadczeniem ostatecznego starcia ze swymi nieprzyjaciółmi. Stąd Jahwe jest przedstawiony jako wojownik pokonujący swoich wrogów (42,13). W czasie drogi Pan Bóg swój lud poprzedza, ale też osłania jego tyły (52,12), inaczej niż podczas pierwszego Wyjścia, kiedy to słup ognia lub obłoku mógł znajdować się albo z przodu, albo z tyłu kroczących Hebrajczyków (por. Wj 13,21–22). Potyczka, którą Jahwe musi stoczyć w nowym *exodusie*, przybiera rozmiary kosmiczne. Prorok odwołuje się w tym kontekście do przejścia przez Morze Czerwone (51,10a), które poddaje mitologizacji, opisując je w kategoriach walki bóstwa z chaosem żywiołów morskich, uosabianych jako *rahab* i *tannîn* (51,9b) – motywu znanego z tekstów mezopotamskich i ugaryckich²¹. W kontekście nowego *exodusu* można mówić o ponownej historyczacji tego motywu, gdyż zwycięstwo Jahwe nad Babilończykami, których egzystencja była całkowicie zależna od wylewów Eufratu i Tygrysu, jest opisane w 42,15 jako osuszenie rzek i kanałów (por. 44,27; 50,2).

Deutero-Izajasz ostatecznie przepracowuje mitologiczny motyw walki bóstwa z chaosem, wskazując na pustynię jako to miejsce, z którego przychodzi chaos²². Wygnańcy z Babilonu mają do pokonania już nie Morze Czerwone, lecz pustynię: tak jak w pierwszym Wyjściu Jahwe „otworzył drogę przez morze” (49,16), tak w nowym „otworzy drogę przez pustynię” (43,19). Tamto wydarzenie było możliwe dzięki temu, że Jahwe wydobył dla nich wodę ze skały (w 48,21 bezpośrednio, zaś 43,20 pośrednio prorok czyni odwołanie do Wj 17,1–7; Lb 20,1–13). Od strony syntaktycznej wypowiedź proroka w Iz 48,21 (*qatal* i następujące po nim dwa *wayyiqtol*) wskazuje, że ma on na myśli wydarzenie z przeszłości. Nie chodzi zatem o zapowiedź w tym miejscu nowego wyprowadzenia wody ze skały²³, lecz o zmotywowanie wygnańców w Babilonii do wyjścia, przez zapewnienie ich o Bożym towarzyszeniu, którego doświadczyli już wcześniej ich ojcowie²⁴. Transformacja, która dotknie pustyni, będzie aktem nowego stworzenia, w wyniku którego pustynia zamieni się w rozlewiska wód, zaś droga wiodąca przez nią będzie obsadzona drzewami (41,18–19; por. 30,25; 35,6–7). Tak przekształcona natura powróci do stanu rajskiego. Transformacja będzie udziałem całego stworzenia, na czele ze Syjonem stanowiącym cel *exodusu*. Jeśli ta idea nie jest jeszcze do końca obecna w prorocztwie 41,19 – w parku,

²¹ Por. W. Pikor, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, s. 50–51, 69–71.

²² Por. B.H. Lim, *The 'Way of the Lord' in the Book of Isaiah*, s. 60.

²³ Tak utrzymuje J.L. Koole, *Isaiah III. Chapters 40–48*, s. 603–604.

²⁴ Por. U. Berges, *Jesaja 40–48*, s. 548.

w który została przekształcona pustynia brak jest drzew owocowych²⁵, to jest ona wyraźnie obecna w zamykającym Deutero-Izajasza proroczym triumfalnym pochodzie wygnańców przez przemienioną pustynię (55,12–13). Kluczem do odczytania tego tekstu jest obietnica uczyniona w 51,3, iż Bóg przekształci Syjon – będący pustynią i stepem – w Eden i ogród Jahweh (*miḏbārā^h kə‘ēḏen wə‘arbātāh kəgan-yhwh*). Ta perspektywa transformacji nie jest ograniczona tylko do ziemi Izraela. W świetle Iz 55,12–13 będzie ona udziałem całego stworzenia reprezentowanego przez góry i pagórki (por. 44,23; 49,13) oraz drzewa²⁶. Efektem transformacji pustyni będzie z jednej strony zniknięcie cierni i ostów, które po upadku w raju porastały ziemię (por. Rdz 3,18)²⁷, zaś z drugiej – pojawienie się „drzew polnych” (*‘āšê haššāde^h*), identyfikowanych przez komentatorów jako drzewa owocowe²⁸. W ten sposób cała natura zostanie przywrócona do swego pierwotnego stanu rajskiego.

W rezultacie lud w czasie wędrówki przez pustynię nie napotka żadnej przeszkody. Inaczej niż w pierwszym *exodusie*, kiedy to Izraelici opuszczali w pośpiechu Egipt (por. Wj 12,11.33.34.39; 14,5), wygnańcy wyjdą z Babilonii bez pośpiechu (Iz 52,12). Będą prowadzeni przez Jahwe, który powiedzie ich po drodze i ścieżce, których nie znają, wyrównując na nich wszelkie wyboje (42,16). Pan Bóg niczym pasterz poprowadzi ich do tryskających źródeł (49,10). Tę postawę Boga-Pasterza wobec swego ludu na pustyni opisuje szczegółowo prorok w 40,11: Jahwe gromadzi rozproszone owce, słabe niesie na piersi, powoli prowadzi owce karmiące z ich młodymi²⁹. Pustynia nie jest już miejscem próby ani kary, lecz doświadczeniem Boga, który jest Odkupicie-

²⁵ Wymienione drzewa: cedry, akacje, mirty, oliwki, cyprysy, wiązy, jałowce i platany (por. dyskusję nad identyfikacją wymienionych w Iz 41,19 gatunków drzew w: Koole, *Isaiah III. Chapters 40–48*, s. 181), są charakterystyczne dla lasów pokrywających góry Libanu (por. 35,1–2). Część ze wskazanych przez proroka drzew stanowi materiał wykorzystany do budowy świątyni, jak również do wykonywania przedmiotów kultu (por. U. Berges, *Jesaja 40–48*, s. 204–205), co mogły wskazywać na powygnaniową perspektywę odbudowy świątyni. Prorok wymienia siedem gatunków drzew, co służy podkreśleniu doskonałości dokonanego dzieła transformacji pustyni.

²⁶ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, s. 373.

²⁷ Por. R.N. Whybray, *Isaiah 40–66*, s. 194–195.

²⁸ Por. J.L. Koole, *Isaiah III. Chapters 49–55*, s. 443; B.H. Lim, *The ‘Way of the Lord’ in the Book of Isaiah*, s. 101.

²⁹ Ten Deuteroizajaszowy obraz Boga-Pasterza podczas nowego *exodusu* kontrastuje z Ezechielowym przedstawieniem tego samego obrazu w 20,34–38, gdzie głównym zadaniem Pasterza selekcja trzody i przeliczenie jej w celu wykluczenia tych, którzy są zbuntowani (por. W. Zimmerli, *Il ‘nuovo esodo’ nella predicazione dei due grandi profeti dell’esilio*, s. 178).

lem swego ludu. Droga przez pustynię przekształca się w uroczystą procesję, podczas której lud pełen radości i pokoju wychwala Jahwe (por. 43,21; 48,20; 55,12). Do tego uwielbienia Jahwe przyłączy się cały świat stworzony będący świadkiem odkupienia Izraela przez Jahwe (55,12; por. 44,23; 49,13; 52,10). W tym triumfalnym pochodzie przez pustynię są niesione naczynia ze świątyni jerozolimskiej (52,11). W przeciwieństwie do pierwszego *exodusu*, w którym Hebrajczycy pozostawali nieczyści z powodu zabranych od Egipcjan naczyń (por. (Wj 12,35), lud Jahwe pozostaje w stanie czystości kultowej. Całe stworzenie asystuje tej procesji, klaszcząc, wiwatując (55,12–13). Nie wchodzi, jak przy pierwszym Wyjściu, do ziemi zanieczyszczonej przez Kananejczyków, lecz przybywają na Syjon uświęcony obecnością Jahwe, który panuje na nim jako króla całego świata.

Pustynia w Deuteroizajaszowych prorocत्वach nie ma znaczenia materialnego. Skala przekształceń, które dotyczą pustynię, wskazuje na wymiar eschatologiczny zapowiadanej przez proroka transformacji, której efektem będzie „nowe niebo i nowa ziemia” (Iz 65,17). Przedmiotem stwórczego działania Boga jest ostatecznie jego lud. Wśród zapowiedzi przekształcenia pustyni pojawiają się prorocтва, w którym przyjmuje ona wymiar duchowy i odnosi się do kondycji Izraela. Komentatorzy zwracają uwagę przede wszystkim na dwa teksty: Iz 41,17–18³⁰ i 44,3–4³¹. W pierwszym z tych dwóch prorocत्व transformacja pustyni jest usytuowana w kontekście odrodzenia ubogich i potrzebujących (*ʿāniyyīm wəhāʿebyônīm*). Wspomnienie ich pragnienia (*šāmāʿ*, w. 17), pustyni (*midbār*, w. 18) i wyschniętej ziemi (*ʿereš šīyyāʿ^h*, w. 18) przywołuje opis sytuacji duchowej i politycznej wygnańców opisanej wcześniej w Oz 2,5: „Obnażę ją do naga i postawię jak w dzień jej narodzenia. Uczynię ją jak pustynię (*midbār*), uczynię ją jak wyschniętą ziemię (*ereš šīyyāʿ^h*) i umrze z pragnienia (*šāmāʿ*)”. „Pustynia, suchość i pragnienie są czymś więcej niż fizycznymi przeszkodami dla ludu Bożego; opisują one kondycję duchową Izraela”³².

Metaforyczne znaczenie pustyni w Iz 44,3 wynika z relacji paralelnych wewnątrz tego wiersza:

³⁰ Por. J.L. Koole, *Isaiah III. Chapters 40–48*, s. 178; J. Goldingay – D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40–55*, I, s. 179–180; B.H. Lim, *The ‘Way of the Lord’ in the Book of Isaiah*, s. 54.

³¹ Por. P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs*, s. 153; R.N. Whybray, *Isaiah 40–66*, s. 94–95; E.F. Navarro, *El desierto transformado*, 104; J. Goldingay – D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40–55*, I, s. 323–324; W. Pikor, *Soteriologiczna metafora wody*, s. 259–260; B.H. Lim, *The ‘Way of the Lord’ in the Book of Isaiah*, s. 56–57.

³² B.H. Lim, *The ‘Way of the Lord’ in the Book of Isaiah*, s. 54.

Bo wyleję wodę na spragnioną ziemię (*šāmē³*)
 i strumienie na wyschniętą glebę (*yabbāšā^h*).
 Wyleję ducha mojego na twoje potomstwo (*zar^ceḱā*)
 i moje błogosławieństwo na twoje plemię (*še²ēšā²e^Yḱā*).

Bez wątpienia analizowana metafora akwatyczna mówi o odrodzeniu wspólnoty Izraela przebywającej na wygnaniu w Babilonii. Będzie miało ono charakter również fizyczny, gdyż dla samych deportowanych dalsze trwanie demograficzne narodu stanowiło istotny problem (por. 49,20–21; 51,1–2; 51,18; 54,1–3). Bezpośredni kontekst metafory zwraca jednak uwagę na jej wymiar duchowy. Paralelna konstrukcja w. 3 pozwala widzieć w wyschniętej ziemi wizualizację położenia Jakuba-Izraela. Motywacja tej metafory znajduje się w poprzedzającej wyrocznię dyspacie Jahwe ze swoim ludem (43,22–28), w trakcie której okazało się, iż mimo przebaczenia przez Jahwe grzechów ludowi, ten zostaje niezdolny do wejścia i trwania w życiodajnej relacji ze swoim Stwórcą (por. ww. 27–28). Dlatego też odrodzenie, które dokona się mocą Bożego Ducha i błogosławieństwa, przekroczy wymiar fizyczny. Nowe życie Jakuba-Izraela jest metaforyzowane akwatycznie w w. 4 nie tylko w jego aspekcie ilościowym, ale również jakościowym. Obraz wierzb rosnących obficie i gęsto pośród trzcin nad płynącą wodą zapowiada pomnożenie substancji ludzkiej wspólnoty Izraela. Trzeba jednak pamiętać, iż logika tej metafory odwołuje się do metafory z w. 3. Zatem związek zachodzący między wodą i drzewami metaforyzuje relację, jaka łączy odrodzoną wspólnotę z Jahwe: pozostaje ona w stałej więzi z Bogiem, czerpiąc swoją siłę życiową z Jego Ducha i błogosławieństwa³³.

Proponowana przez Deutero-Izajasza interpretacja *exodusu* ma wyraźne nacheylenie typologiczne. Pierwszy *exodus* jawi się typem zbawczego działania Boga w historii. W tym kontekście zaskakująco brzmia słowa:

Nie wspominajcie wydarzeń minionych,
 nie rozważajcie rzeczy dawnych.
 Oto ja dokonuję rzeczy nowej (43,18–19a).

³³ Podobną metaforę drzewa zasadzonego nad wodą można znaleźć jeszcze w Jr 17,8; Ps 1,3; Hi 29,19. W żadnym z tych trzech miejsc metafora nie mówi o pomnożeniu liczebności podmiotu metaforyzowanego, lecz o czerpaniu przez niego siły życiowej z rzeczywistości metaforyzowanej wodą, a identyfikowanej z osobą Boga (por. E. Kutsch, „*Ich will meinen Geist ausgießen auf deine Kinder*”, s. 126–127). Skutek udzielenia „ducha” i „błogosławieństwa” nie ogranicza się tylko do wymiaru rewitalizującego. W istocie chodzi o obdarowanie wspólnoty Bożą mądrością i poznaniem („duch”), dzięki którym Izrael pozna swoją tożsamość, oraz siłą do dawania wobec świata świadectwa o Jahwe („błogosławieństwo”). Szczegółowa analiza znaczenia tych terminów w Iz 44,3–4 w: W. Pikor, *Soteriologiczna metafora wody*, s. 260–263.

Skoro pierwszy *exodus* jest fundamentalnym wydarzeniem dla tożsamości Izraela, to dlaczego pada polecenie „niepamiętania” go (^ʿ*al-tizkərû*)? Claus Westermann próbuje osłabić siłę tego zalecenia, uznając, że chodzi o „wspominanie” Wyjścia w ramach gatunku literackiego lamentacji, w której pełni ono rodzaj wymówki czynionej Bogu, wskazując na kontrast między dawnymi czynami zbawczymi Boga a obecnym położeniem Jego ludu³⁴. Należałoby zatem porzucić tego rodzaju pamięć dla czynienia wyrzutów Bogu. Takiej interpretacji brakuje jednak argumentów: po pierwsze, wyrocznia 43,16–21 nie jest lamentacją; po drugie, w przywoływanym jako argument tekście Iz 63,11–14 wspomnienie czynów Jahwe z *exodusu* nie ma na celu czynienie wyrzutów Bogu, lecz ma charakter hymnu pochwalnego. Zamiast podejmować próbę wyciszenia siły polecenia „niepamiętania wydarzeń minionych”, należy przyjąć sens dosłowny tych słów. Brevard S. Childs mówi o „dialogicznej i nieabsolutnej retoryce proroka”, który danemu poleceniu niepamiętania za chwilę zaprzecza, domagając się, by pobudzo no pamięć Boga (43,26; por. 44,21)³⁵. Jest to konsekwencją braku w Iz 40–55 „systematycznej” teologii, która byłaby niezależna od kontekstu. Sprzeczność między różnymi wypowiedziami wynika z sięgania po różną argumentację i konfrontowania ze sobą różnych punktów widzenia, przez co interpretacja danego stwierdzenia wymaga uwzględnienia jego kontekstu³⁶. Przyjmując zatem dosłowne rozumienia wezwania do niepamiętania, należy zapytać się, co ma stanowić przedmiot niepamiętania.

Jest on określony najpierw terminem *rîʾšōnôṭ* – „wydarzenia minione”. Część komentatorów uznaje za desygnat tego rzeczownika prorocstwa z pierwszej części Księgi Izajasza lub też pierwsze zwycięstwa Cyrusa³⁷. Problem jednak w tym, że w Iz 43,16–21 brakuje jakiegokolwiek sugestii, że chodzi o wydarzenia z tak bliskiej przeszłości. Z tego samego powodu trudno utożsamiać „wydarzenia minione” z upadkiem Jerozolimy i deportacją części ludności Judy do Babilonii³⁸. Do tego w wyroczniach Deutero-Izajasza termin *rîʾšōnôṭ* odnosi się do wydarzeń o charakterze zbawczym (por. 41,22; 42,9; 43,9; 46,9; 48,3). Struktura paralelna zdania Iz 43,18 każe uznać termin *qaḍmōniyyôṭ* – w *Biblii Tysiąclecia* przetłumaczony jako „wydarzenia minione” – za synonim rzeczownika *rîʾšōnôṭ*. Sens słowa *qaḍmōniyyôṭ* jest czytelny w świetle Iz 51,9, w któ-

³⁴ Por. C. Westermann, *Isaiah 40–66*, s. 128.

³⁵ Por. B.S. Childs, *Isaiah*, s. 336–337.

³⁶ K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 229.

³⁷ Por. J. Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, s. 227; J. Goldingay – D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40–55*, I, s. 298.

³⁸ Por. K. Kiesow, *Exodustexte im Jesajabuch*, s. 72–73.

rzym syntagmie *yamê qedem* odpowiada zwrot *dōrōt ʿōlāmîm*, który jednoznacznie odnosi się pokoleniu pierwszego *exodusu*³⁹. To samo znaczenie należy przypisać terminowi *rīʾšōnōt* w Iz 43,18 – odnosi się on do wydarzenia Wyjścia z Egiptu. Przy założeniu, że dla Deutero-Izajasza ma ono znaczenie paradygmatyczne, wówczas desygnatem *rīʾšōnōt* będzie nie tylko historyczny *exodus*, ale każdy późniejszy czyn Jahwe podejmowany dla wybawienia swojego ludu⁴⁰.

Jaki jest zatem sens wezwania do niewspominania pierwszego *exodusu*, przy równoczesnym wezwaniu do otwarcia się na „rzecz nową” (*ḥădāšāḥ*), tożsamą z „otwarcie drogi przez pustynię” (43,19)? Nowy *exodus* pozostaje w linii semantycznej pierwszego Wyjścia, jednakże pozostaje wydarzeniem radykalnie nowym i to nie pod względem cudowności, lecz w znaczeniu soteriologicznym. Ta nowość wynika z faktu, że będzie to *exodus* samego Jahwe, który dokona wybawienia swego ludu przez nowy akt stworzenia. Transformacja będzie miała wymiar kosmiczny, ale zarazem będzie ukierunkowana antropologicznie, gdyż Deuteroizajaszowa pustynia konotuje sytuację duchową ludu Bożego. Przemiana, jaka dokona się na płaszczyźnie stworzenia, będzie tak radykalna, że można mówić o eschatologizacji *exodusu*. Szczególnie dotyczy to transformacji duchowej ludu Jahwe, który zostanie ożywiony Jego duchem i błogosławieństwem (Iz 44,3). „Niewspominanie wydarzeń minionych” (43,18) jest konieczne, by być otwartym i wolnym do przyjęcia nowości Bożego działania w przyszłym *exodusie*.

* * *

Przeprowadzona analiza tematu *exodusu* w pismach prorockich potwierdza wielość proroków w tej kwestii. Nie tyle chodzi o interpretacje wykluczające się, ile raczej o wzajemnie się dopełniające. Można przy tym zauważyć stopniowe pogłębienie rozumienia Wyjścia w księgach prorockich. Dla Amosa *exodus* jest jednym z wielu wydarzeń w historii świata, przy czym nie jest on udziałem tylko Izraela. Ozeasz dokonuje idealizacji *exodusu*, zakładając, że przyszłe zbawienie przyjmie kształt *exodusu* w sensie powrotu do idealnej relacji między Jahwe i Izraelem z czasów Wyjścia. W ujęciu Ezechiela historyczny *exodus* jeszcze się nie wypełnił, przez co Izrael pozostaje wciąż w drodze do Ziemi Obiecanej jako przestrzeni urzeczywistnienia się relacji przymierza. U Deutero-Izajasza dochodzi do typologizacji *exodusu*, który staje się punktem odniesienia dla zapowiedzi nowego Wyjścia. W tym przyszłym wydarzeniu zbawczym doj-

³⁹ Por. J.L. Koole, *Isaiah III. Chapters 40–48*, s. 329.

⁴⁰ Por. B.W. Anderson, *Exodus Typology in Second Isaiah*, s. 188; J.D. Watts, *Isaiah 34–66*, s. 676.

dzie do modyfikacji kilku elementów składających się na tradycyjne postrzeganie *exodusu*. Będzie to w istocie *exodus* Boga, który dokona transformacji Ziemi Obiecanej w ogród rajski. Dla ludu *exodus* będzie miał wymiar przede wszystkim duchowy i egzystencjalny, przez co można mówić o eschatologizacji *exodusu*, który przyniesie radykalny przełom antropologiczny. Tak nakreślona linia rozwojowa idei *exodusu* w tekstach prorockich zmierza ku Jezusowi Chrystusowi. Prorockie obietnice Wyjścia okazują się prorocत्वami o *exodusie* w wymiarze duchowym, w perspektywie nawrócenia człowieka w Chrystusie. To w Nim dokona się ostateczne wyzwolenie człowieka z grzechu, nastąpi ostateczne przejście ze śmierci do życia, z niewoli do wolności dzieci Bożych.

Bibliografia

- Anderson, B.W., *Exodus Typology in Second Isaiah*, w: *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg*, B.W. Anderson – W. Harrelson (red.), New York 1962, s. 177–195.
- Baltzer, K., *Deutero-Jesaja* (KAT 10.2), Gütersloh 1999.
- Berges, U., *Jesaja 40–48* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2008.
- Blenkinsopp, J., *Isaiah 40–55. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19A), New York et al. 2000.
- Bonnard, P.-E., *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs* (EtB), Paris 1972.
- Childs, B.S., *Isaiah. A Commentary* (OTL), Louisville, KY–London–Leiden 2001.
- Chrostowski, W., *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991.
- Davis, E.F., *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy* (JSOT.S 78), Sheffield 1989.
- Goldingay, J. – Payne, D., *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40–55. I. Commentary on Isaiah 40, 1–44, 23* (ICC), London–New York 2006.
- Greenberg, M., *Ezekiel 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22), New York et al. 1983.
- Greenberg, M., *MSRT HBRYT, „The obligation of the covenant” in Ezekiel 20:37*, w: *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, C.L. Meyers – M. O'Connor (red.), Winona Lake, IN 1983, s. 37–46.
- Kiesow, K., *Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen* (OBO 24), Fribourg–Göttingen 1979.
- Koole, J.L., *Isaiah III. Chapters 40–48* (HCOT), Leuven 1997.
- Koole, J.L., *Isaiah III. Chapters 49–55* (HCOT), Leuven 1998.
- Kutsch, E., *„Ich will meinen Geist ausgießen auf deine Kinder”. Zu Auslegung und Predigt*, w: idem, *Kleine Schriften zum Alten Testament* (BZAW 168), Berlin 1986, s. 122–133.

- Lim, B.H., *The 'Way of the Lord' in the Book of Isaiah* (LHB/OTS 522), London–New York 2010.
- Lust, J., *Ezekiel Salutes Isaiah. Ezekiel 20,32–44*, w: *Studies in the Book of Isaiah*. Festschrift Willem A.M. Beuken, J. van Ruiten – M. Vervenne (red.), (BETHL 132), Leuven 1997, s. 367–382.
- Navarro, E.F., *El desierto transformado. Una imagen deuterisaiana de regeneración* (AnBib 130), Roma 1992.
- Pikor, W., *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza* (StBibLub 4), Lublin 2009.
- Pikor, W., *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela*, Lublin 2013.
- Pons, J., *Le vocabulaire d'Ézéchiél 20. Le prophète s'oppose à la vision deutéronomiste de l'histoire*, w: J. Lust (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (BETHL 74), Leuven 1986, s. 214–233.
- Watts, J.D., *Isaiah 34–66. Revised Edition* (WBC 25), Nashville, TN 2005.
- Westermann, C., *Isaiah 40–66. A Commentary* (OTL), London 1996.
- Whybray, R.N., *Isaiah 40–66* (NCBC), Grand Rapids, MI – London 1975.
- Zimmerli, W., *Il 'nuovo esodo' nella predicazione dei due grandi profeti dell'esilio*, w: idem, *Rivelazione di Dio. Una teologia dell'Antico Testamento*, Milano 1975, s. 175–185.
- Zimmerli, W., *Ezekiel 1. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 1–24* (Hermeneia), Philadelphia 1979.