

Powołanie Izajasza (Iz 6,1-13)

Opowiadanie o powołaniu Izajasza jest ważne dla zrozumienia działania Boga w historii oraz samej teologii Izajasza. W tekście tym znajdują się główne elementy przepowiedania proroka. Opowiadanie zaczyna się od wzmianki o śmierci króla Ozjasza i kończy się zapowiedzią nowego życia, które pojawi się w przyszłości („Reszta będzie jego Świętym nasieniem”, w. 13). Zawarta zostaje zatem przeszłość i przyszłość. W tym międzyczasie nastąpi interwencja Boga, która zmieni bieg historii Izraela.

Narracja jest strukturyzowana w różny sposób przez komentatorów. Tekst jest najbardziej respektowany przy podziale na trzy części: teofania (ww. 1-5), konsekracja (ww. 6-7) i misja (ww. 8-13).

1. Teofania (ww. 1-5)

Opowiadanie zaczyna się informacją chronologiczną, która sytuuje objawienie się Boga w historii ludu. Ma ono miejsce „w roku śmierci króla Ozjasza”, który panował w latach 767-739. W 2 Krl 14,21; 15,1-7 jest wzmiankowany imieniem Azariasz. W Targumie do Iz 6,1 czyta się: „W roku, w którym Ozjasz został dotknięty trądem”. Z powodu trądu Ozjasz spędził ostatnich 15 lat swojego życia w odosobnieniu – rządy sprawował wtedy jego syn Jotam (739-734), a następnie wuj Achaz (734-728). W 2 Krn 26 trąd Ozjasza tłumaczy się jako karę za podjęcie czynności kapłańskich (ofiara kadzielna w ww. 16-21). Być może ta informacja w 2 Krn 26 znajduje się pod wpływem Iz 6 (tu wspomina się ołtarz kadzielny oraz oczyszczenie warg Izajasza węglem z tego ołtarza). Niezależnie od interpretacji tej daty w Iz 6,1, eksponuje ona kontrast między ludzkim królem i Jahwe: od martwego króla przechodzi się do żyjącego wiecznie monarchy.

Przedmiotem widzenia jest „Pan zasiadający na tronie”. Bóg jest określony zwrotem „pan” (*'adōnāy*), bez dookreślenia, że chodzi o Jahwe. Tytuł „pan” służy podkreśleniu władzy i mocy Jahwe nad wydarzeniami w świecie. W samym Proto-Izajaszu termin *'adōnāy* pojawia się wielokrotnie: 3,17-18; 4,4; 6,1.8.11; 7,14.20; 8,7; 9,7.16; 10,12; 11,11 itd. Bóg zasiada na tronie jako suweren.

Opisane przez proroka spotkanie z Bogiem jest wyjątkowe i nadzwyczajne, gdyż jest przedstawione jako bezpośrednie widzenie Boga. „Widzieć Boga” odnosi się normalnie do doświadczenia kultowej obecności Boga (Boga widzi się w świątyni, por. Iz 1,12; Ps 42,3; 63,3; 84,4) lub jego ratującej pomocy (por. „zobaczyć chwałę Jahwe” w Wj 16,7; „(własnymi) oczami zobaczyć Boga” w Hi 19,27; 42,5; „zobaczyć Boga w ziemi żyjących” w Iz 38,11) albo ostatecznego zbawienia (por. Iz 17,7; 40,5). W analizowanej narracji brak normalnego w tym kontekście wyrażenia o niemożliwości ujrzania Boga, niedostępności jego oglądu (por. zwrot

„zobaczyć plecy” w Wj 33,23; „zobaczyć chwałę Jahwe” w Wj 33,18.20; „zobaczyć posłańca Jahwe” w Sdz 6,22). W rezultacie zauważa się w tej wizji pewne napięcie między transcendencją i immanencją Boga.

Z jednej strony mówi się o „wysokim, wyniosłym tronie”, co podkreśla moment separacji Boga od świata. Tron jest niebieski, jakkolwiek w Księdze Izajasza może czynić aluzję do Bożej góry Syjon, na której Jahwe króluje, okazując swoją wszechmoc wobec wszystkiego, co sprzeciwia się Jemu (por. Iz 2,(1).12.17). Transcendencję Boga akcentuje się również przez opis serafinów (Iz 6,2): dwie pary skrzydeł zasłaniają ich twarze i genitalia, tylko trzecia para służy do przemieszczania się. Wreszcie transcendencję Boga wyraża potrójna aklamacja „święty” (w. 3). Bóg transcendentny, przekraczający ludzkie poznanie i zrozumienie, wykraczający poza ludzkie możliwości istnienia, jest zarazem immanentny, co zostaje wyrażone najpierw w opisie Jego szaty, którego „tren wypełnia całą świątynię” (w. 1). Szata jawi się symbolem ochraniającej mocy Boga, która rozciąga się nad całym światem (por. Ps 93,1; 104,1; Iz 63,1). Immanencją Boga zostaje też podkreślona w aklamacji mówiącej, iż „cała ziemia jest pełna Jego chwały” (w. 3). Obecność Boga nie zamyka się zatem w niedostępnej przestrzeni nieba, nie ogranicza się tylko do świątyni jerozolimskiej, lecz jest rzeczywistością uniwersalną, bez granic.

Bóg w aklamacji z w. 3 zostaje określony mianem „Pana Zastępów”. W tych zastępach znajdują się serafinowie. Te postaci anielskie pojawiają się tylko w tym miejscu Biblii Hebrajskiej. W przeciwieństwie do cherubów, których wyobrażenie występowało w Miejscu Najświętszym świątyni jerozolimskiej (na arce przymierza, Wj 25,18-22, oraz na ścianach świątyni), oraz jest poświadczane w ikonografii starożytnego Bliskiego Wschodu (głowa człowieka, tułów lwa, stopy byka, skrzydła orła), nie wiemy, czy serafiny były w jakiś sposób przedstawiane świątyni. Wszystko, co o nich wiemy, wnioskujemy z Iz 6,2. Biorąc pod uwagę etymologię terminu serafiny – participium pl. m. od czasownika *šārap* („palić, płonąć”) „palący” – być może należy je odnieść „węży palących” na pustyni (Lb 21,6.8; Pwt 8,15), a w konsekwencji do Nehusztana – węża odlanego z brązu przez Mojżesza, który został usunięty ze świątyni dopiero przez króla Ezechiasza (2 Krl 18,4). Użycie metaforycznego zwrotu „serafin skrzydlaty”, czyli „wąż skrzydlaty” (BT tłumaczy ten hebrajski zwrot jako „smok latający”) ma miejsce w Iz 14,29; 30,6 w odniesieniu do królów asyryjskich. Późniejsza apokaliptyka uczyniła z serafinów jedną z kategorii aniołów (por. 1 Hen 61,10; 71,6). W Ap 4,8 funkcję serafinów przenosi się na cztery zwierzęta.

Imię serafinów może przywoływać zdolność przemieniającą i oczyszczającą Boga, wobec którego istoty te są gotowe wykonać Jego rozkazy oraz okazują mu cześć i uznanie, zakrywając sobie twarz i genitalia. Podkreślają one królewskość Boga; stanowiąc jego dwór, są bliskie obrazowi „zastępów niebieskich” otaczających tron Boga z wizji Micheasza, syna Jimli (por. 1 Krl 22,19).

Potrójna akłamacji „święty (*qāḏōš*), święty, święty” (*trishagion*) w Iz 6,3 podkreśla świętość Boga w stopniu absolutnym. Stanowi rodzaj tautologii, kiedy to język, mając nazwać Boga, dochodzi do granic swoich możliwości. Przymiotnik *qāḏōš* oznacza dosłownie „przecięty”, „odcięty” (jako reszta) i stąd wyprowadza się znaczenie „odseparowany”, „transcendentny” (A. Mello, *Isaia. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo 2012, 78). Rudolf Otto mówi o „świętości” Boga jako *mysterium tremendum et fascinatum* – doświadczenie boskości, które jednocześnie odpycha i pociąga (*Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993, 71). Ontologicznie świętość oddziela Boga od świata, opisuje Jego wewnętrzną naturę, ma wymiar także moralny, gdyż oznacza brak jakiegokolwiek skazy i niedoskonałości w Bogu (por. Kpł 17,27; 19,2). Jahwe jest całkowicie różny od nieczystej (*tāmē*) natury proroka, który nie jest zdolny przekazać słowa Boże ludowi również dotkniętemu nieczystością (Iz 6,5).

Świętość jest jednak – jak wynika z akłamacji („Święty, święty, święty, Pan, Bóg zastępów, cała ziemia jest pełna Jego chwały”) – rzeczywistością dynamiczną, która objawia się w działaniu przez chwałę niszczącą wszelkie przeciwności, jakie może wznieść człowiek. Świętość to absolutna wola Boga, Jego królewski majestat pośrodku ludu, który sprawia, że Bóg jest rozpoznawany w całym świecie. Świętości Boga nikt nie jest w stanie ogarnąć, ale za to właśnie chwała Jahwe ogarnia cały świat. Termin „chwała” (*kāḇôḏ*) w języku hebrajskim niesie znaczenie „bycia ciężkim”, a w konsekwencji „ważnym, obiektywnym, widzialnym”. W takim kontekście „chwała” stanowi ten wyraz działania Boga, które człowiek może rozpoznać i przez które Bóg staje się widzialny w swojej potędze. Chwała Boga jest zatem obiektywizacją Jego świętości. Akłamacja serafinów podkreśla pewien rozwój objawienia: obecność Boga, dotąd ograniczona w czasie i w przestrzeni (Synaj, świątynia jerozolimska), jest obwieszczana jako rzeczywistość uniwersalna, bez granic.

Ostatecznie transcendencja Boga zostaje rozpoznana przez samego Izajasza, który w Iz 6,5 uświadamia sobie dysproporcję zachodzącą między nim (człowiekiem nieczystym) a Bogiem (Królem, Panem Zastępów). Dotąd Bóg był opisywany, obecnie jest nazwany z imienia, z przywołaniem Jego tytułów: „Król, Pan Zastępów”. Izajasz przyznaje, iż jego wargi są nieczyste, przez co, w przeciwieństwie do serafinów, nie może służyć Bogu. Tę nieczystość próbuje się tłumaczyć w różny sposób: jako nieczystość kultową – Izajasz nie może wejść do świątyni; jako nieczystość pokarmową – jego wargi dotknęły jakiegoś nieczystego pokarmu; w sensie przenośnym – jego wargi są nieczyste, gdyż mówiły coś nieprawdziwego o Bogu, nieodpowiadającego temu, kim jest Bóg.

2. Konsekracja (ww. 6-7)

Opisany w Iz 6,6-7 obrzęd oczyszczenia warg Izajasza jest jedyny w Starym Testamencie. T. Brzegowy zwraca uwagę na to, że ryt oczyszczenia warg nie jest wprawdzie znany w religii Izraela, jednakże pojawia się w rytuałach akadyjskich i egipskich¹. Jednakże nie chodzi, jak chce Brzegowy, o ceremoniał oczyszczający, jakim musieli poddać się widzący w Mezopotamii przez wygłoszeniem wyroczni, lecz o rytuał związany z posągami bóstw, które poprzez ryt obmycia ust (Mezopotamia) lub otwarcia ust (Egipt) były symbolicznie ożywiane po tym, jak opuściły warsztat rzemieślnika (rzeźbiarza). W tym kontekście oczyszczenie warg Izajasza miałooby na celu nie tylko dopuszczenie go do posługi w kulcie – czy precyzyjniej w kontekście powołania – do niebieskiej rady Jahwe jako oczyszczonego, lecz o stworzenie Izajasza jako proroka zdolnego wypowiadać swoimi ustami słowa Boga.

Za taką interpretacją przemawia sens symboliczny i performatywny tej czynności oczyszczenia. Symboliczny, gdyż dokonuje się on w wizji. Serafin sięga po rozżarzony węgiełek z ołtarza w sferze niebieskiej, co przywołuje ołtarz kadzielny ze świątyni jerozolimskiej. Zaskakuje materia oczyszczenia – nie jest nią tradycyjna woda, cedr czy hizop, lecz ogień, który raczej nadaje się do oczyszczenia metalu (Lb 31,23). Jednakże w Ml 3,2-3 pojawia się obraz oczyszczenia (moralnego) człowieka za pomocą ognia.

Towarzyszące tej czynności symbolicznej słowo objaśnienia wskazuje na performatywny charakter tego gestu, który nie służy tylko stwierdzeniu prawnego przebaczenia grzechów proroka, lecz podkreśla stworzenie go jako nowego człowieka, który jest wyjęty spod władzy grzechu i śmierci. Konstrukcja chiastyczna w. 7 wskazuje, że użyte tam terminy nie są do końca synonimiczne: „usunięta twoja wina, a twój grzech przebaczony”. „Wina” w sg. (*’āwōn*) odnosi się do konkretnych grzesznych uczynków, które pociągają za sobą sytuację zagrażającą egzystencji człowieka (stąd hebrajski termin określa nie tylko występki, ale też winę i karę). Rzeczownik „grzech” w sg. (*ḥattā’*) opisuje bardziej grzeszną naturę Izajasza, która jest wynikiem tego, że pojedyncze grzeszne czyny stworzyły permanentną sytuację grzechu². „Wina” zostaje „usunięta” (czasownik *sūr*), a „grzech” zostaje „zakryty”. Użyty w tym drugim przypadku czasownik *kippēr* w kontekście świeckim oznacza „zakryć, zasłonić coś”. W języku kapłańskim jest używany jako termin techniczny na ofiarę ekspiacyjną, której skutkiem było zgładzenie grzechu. Taka ekspiacja była zasadniczym celem Dnia Przeblągania, kiedy to najwyższy kapłan dokonywał oczyszczenia sanktuarium i ekspiacji za własne grzechy i grzechy całego ludu (Kpł 16,17). Kiedy Bóg jest sprawcą czynności określanej mianem *kippēr* wobec człowieka grzesznego, wówczas czasownik ten w istocie oznacza „przebaczenie” (por. Iz 22,14; Ez 16,63; Ps 78,38; 65,4). Działanie Boga jest

¹ T. Brzegowy, *Księga Izajasza. Rozdziały 1 – 12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.ST 22/1, Częstochowa 2010, 365-366.

² H. Wildberger, *Isaiah 1–12. A Commentary*, Minneapolis 1991, 269-270.

w tym wypadku czystą łaską, nie wiąże się z użyciem jakiegoś środka uwalniającego od winy. Sprawcą zatem przebaczenia grzechu nie jest ani węgiel, ani serafin, lecz komunikowana w ich działaniu łaska samego Boga.

3. Misja (ww. 8-13)

3.1. Gatunek literacki

Następujący fragment opowiadania przynosi zapis misji powierzonej Izajaszowi. Od strony gatunku literackiego można widzieć tu nawiązanie do schematu powierzenia trudnej misji znanego z różnych tekstów starożytnych, np. poematu ugaryckiego o królu Kircie³ czy biblijnego opowiadania o proroku Micheaszu, synu Jimli (1 Krl 22,19-22), który opowiada, jak to pewien duch, za przyzwoleniem Jahwe, zwiódł Achaba, króla izraelskiego, ruszającego (razem z królem judzkim Jozafatem) przeciwko Ramot w Gileadzie. W tych narracjach występuje następujący schemat:

- pytanie przewodniczącego zgromadzenia (Jahwe, inne bóstwo),
- zakłopotanie członków zgromadzenia (duchów, bóstw) wobec trudności zadania (uzdrowić króla Kirta, zwieść króla Achaba),
- ktoś ofiarowuje się pójść,
- opis wykonania zadania.

Izajasz czyni tylko aluzję do zgromadzenia Bożego (przez pytanie: „Kto by nam poszedł?” w 6,8), pomija zupełnie zakłopotanie zgromadzenia. Mamy więc oczyszczoną wizję dworu niebieskiego. Cała uwaga jest skupiona na Izajasza. Na pytanie: „Kogo mam posłać? Kto by nam poszedł?”, pozbawione jakiegokolwiek podpowiedzi co do celu misji, Izajasz zgłasza swoją gotowość pójścia: „Oto ja, poślij mnie” (6,8). Izajasz oddaje się w sposób bezwarunkowy do dyspozycji Boga. Ma świadomość, że dla bycia prorokiem ważne jest „posłanie”, stąd mówi „poślij mnie” (klasyczny czasownik z opowiadań o powołaniu prorockim „posłać” – *šālah*, a nie np. „iść”).

³ Kirta od kilku miesięcy był chory. Jego syn Ilchu składa ofiarę w intencji sprowadzenia deszczu, gdyż długa susza, spowodowana zapewne chorobą króla, wyczerpała już zapasy pożywienia. El, główne bóstwo panteonu ugaryckiego, widząc przykre następstwa suszy, zwołał wszystkich bogów i boginie. Zapytał zebranych: „kto spośród bogów wypędzi chorobę Kirty?” „Lecz nikt spośród bogów mu nie odpowiedział”. El pyta siedem razy i za każdym razem nie otrzymuje odpowiedzi. Nabiera więc do ręki glinę i sam stwarza – lepi – bóstwo leczące Sza‘tiqat i poleca jej uleczyć Kirte. W tych samych słowach, co nakaz Ela jest powtórzona scena uzdrowienia Kirty. Królowi wraca apetyt i następnego dnia znów obejmuje rządy w kraju. Por. Majewski, M. (2010). *Ugarit – historia, religia, literatura, język na tle Biblii Starego Testamentu* [Format PDF]. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II (skrypt). Źródło: <https://upjp2.academia.edu/MarcinMajewski> [Dostęp: 6.11.2018].

3.2. Problem interpretacji ww. 9-10

Bóg kontynuuje swoją mowę, ale zamiast rozjaśnić ono tajemniczość misji Izajasza, wprowadza jeszcze większe niejasności, na które prorok reaguje w w. 11 pytaniem: „Jak długo, Panie?”. Misja powierzona Izajaszowi jest zaskakująca (ww. 9-10):

⁹ Idź i mów do tego ludu:

Słuchajcie pilnie, lecz bez zrozumienia,

patrzcie uważnie, lecz bez rozeznania!

¹⁰ Zatwardź serce tego ludu, znieczul jego uszy, zaślep jego oczy,

izby oczami nie widział ani uszami nie słyszał, i serce jego by nie pojęło,

żeby się nie nawrócił i nie był uzdrowiony.

Prorok ma zatem głosić stanowcze rozkazy (w. 9)⁴ i zrealizować serię czynności, które w efekcie doprowadzą do zatwardzenia ludu, by ten się nie nawrócił i nie został uzdrowiony (w. 10)⁵. Dochodzi do tego pewna rezerwa, chłód w określeniu adresatów przepowiadania proroka: Izrael nie jest nazwany mianem ludu przymierza (na co wskazywałby zwrot „mój lud” stanowiący część formuły przymierza [wzajemnej przynależności: oni będą moim ludem, a ja będę ich Bogiem), lecz dwukrotnie tytułowany jest jako „ten ludu” (*hā'ām hazzeh*), wobec którego Bóg dystansuje się przez użycie zaimka wskazującego „ten”.

W. 9 zwraca uwagę na trudność słuchaczy nie tyle w słuchaniu i patrzeniu, ile bardziej w zrozumieniu tego, co widzą i słyszą. Owocem słuchania ma być zrozumienie (czasownik *bîn* w Hifil w w. 9a) tego, co mówi Bóg. Takie słuchanie pokrywa się z uległością i posłuszeństwem usłyszananemu słowu. Patrzenie idące w głąb ma doprowadzić do poznania i wiedzy (czasownik w *yāda'* w. 9b) tego, co jest pragnieniem Boga i tego, kim jest Bóg. Lud jest zdolny do słuchania i patrzenia, ale nie chce wejść na drogę zrozumienia i przyjęcia tego, co Bóg mówi przez proroka (por. Iz 28,12; 30,9.15). Słuchaczom proroka brakuje gotowości do słuchania.

Rozwinięcie tej myśli następuje w w. 10, którego imperatywy stwarzają poważny problem teologiczny. Tekst hebrajski wskazuje, iż wolą Bożą jest spowodowanie zatwardziałości serca Izraelitów, a w konsekwencji niemożliwości ich zbawienia. Bóg nie chce, by lud się nawrócił i w tym momencie został uzdrowiony. Nie ma jednak wątpliwości, iż celem misji Izajasza jest zbawienie ludu. Dlatego też w historii interpretacji tego tekstu próbowany dokonywać różnych korekt:

⁴ Od strony gramatycznej mamy w w. 9 dwa czasowniki percepcji „słuchać” i „patrzeć” w imperatywie wzmocnionym następnie przez użycie tych czasowników w bezokoliczniku status absolutus, intensyfikującym imperatyw: słuchacie pilnie – z jakimś napięciem (dosł. słuchając), patrzcie uważnie – z jakimś wytężeniem wzroku (dosł. patrząc).

⁵ Warto zauważyć, że w. 10 jest zbudowany paralelnie: najpierw działanie na rzecz uszkodzenia percepcji serca – uszu – oczu (w. 10a), a następnie stwierdzenie niemożności percepcji przez oczy – uszy – serce (w. 10b). Oczy i uszy muszą pozostawać w harmonii z wnętrzem człowieka. Przytępiając percepcję wewnętrzną, uszy pozostaną głuche, a oczy ślepe.

- zmiana tekstu: tłumacze Septuaginty w miejsce imperatywów w w. 10a wstawili tryb oznajmujący (aoryst): „będzie słuchać, lecz nie zrozumiecie..., gdyż serce tego ludu stało się twarde” – Bóg zatem nie prowokuje zatwardzenia ludu, lecz ogranicza się tylko do jego stwierdzenia; jakby przewiduje odrzucenie wezwania do nawrócenia, tym samym tłumacząc niepowodzenie misji Izajasza;

- tradycja rabinacka odizolowuje w. 10b od wcześniejszych sformułowań i interpretuje go jako obietnicę, a nie groźbę: „lecz się nawróci i uzdrowię go”.

Inny kierunek interpretacji dąży do osłabienia wymowy w. 10 albo przez zawężenie go tylko do postawy mieszkańców Królestwa Północnego, albo przez odniesienie go do charakterystycznego dla ludzi starożytnego Bliskiego Wschodu stylu emfatycznego.

3.3. Propozycja interpretacji ww. 9-10

Czy jednak jest możliwa inna interpretacja tekstu hebrajskiego w jego dosłownym brzmieniu?

Po pierwsze, od początku Księgi Izajasza zakłada się, iż lud jest w stanie słyszeć Boga. Izajasz gani lud za to, że „nie zwracają uwagi na dzieła Jahwe” (5,12) i wzywa lud do słuchania (por. 1,10 itd.), co zakłada, że jego przepowiadanie nie miało na celu przyspieszenie zatwardziałości ludu. Izajasz lamentuje, że lud nie chce słyszeć (por. 28,12 etc.). Ufa, że możliwe jest nawrócenie (30,15: „w nawróceniu i spokoju jest wasza siła, w ciszy i w ufności”), mimo że owo nawrócenie nie miało nigdy miejsca. Alternatywa słuchania i niesłuchania, którą prorok stawia w 1,19-20 („jeśli będziecie ulegli i posłuszni, to..., jeśli się zatniecie w oporze, to...”), nie jest retoryczna, lecz stanowi o obecnej kondycji Izraela.

Po drugie, w tradycji biblijnej Bóg jest postrzegany jako pierwsza przyczyna wszystkich zdarzeń (por. Iz 45,7). W tradycji Wyjścia powraca jak refren stwierdzenie, że Jahwe „zatwardził serce faraona” (Wj 4,21; 9,35). W Am 4,6-12 pojawia się obraz kar egipskich, które tym razem spadają na Izrael (susza, zwarzenie i śnieć zboża, zaraza, trzęsienie ziemi), a mimo to lud „nie powrócił do Mnie (=Jahwe)” (ww. 6.8.9.10.11). W świetle tekstu Amosa można powiedzieć, że skoro wcześniejsze kary nie osiągnęły swego celu, Bóg jest tym, od którego pochodzi zatwardzenie serca ludu. Nie jest to jednak czynność jednostronna, lecz relacyjna: „zatwardziałe serce” pozostaje w dialektyce z Jahwe, które „je zatwardza”. W perspektywie teologiczno-historycznej Bóg upomina lud, zsyła kolejne doświadczenia, lecz lud pozostaje zamknięty na Boże słowo, wręcz staje się coraz bardziej zatwardziały, nie reagując na kolejne czyny Boga, przez co w rezultacie można mówić, że kolejne działanie Boga (Jego słowo) tylko odsłania prawdę o zatwardziałości serca Izraela. Bóg jest „winny” tej zatwardziałości w tym sensie, że Jego działanie karzące Izrael nie prowadzi do zmiany postępowania przez lud.

To napięcie między Bogiem jako źródłem zatwardziałości Izraela a Izraelem jako odpowiedzialnym za swoją zatwardziałość serca oddaje tekst Iz 9,7-8:

⁹ Wydał Pan wyrok na Jakuba, i spadł on na Izraela.

⁸ Pozna go cały naród: Efraimczycy i mieszkańcy Samarii,
w dumie i w hardości swych serc mówiący...

Wyraźnie podkreśla się udział człowieka w procesie stawania się twardym jego serca wobec Boga. Mamy zatem z jednej strony słowo Boga, wymagające, upominające człowieka, z drugiej strony mamy człowieka ze swoją wolnością i arogancją. Boże inicjatywy pozostają bezowocne z powodu braku odpowiedzi ze strony ludzi.

Powracając do dosłownej lektury tekstu hebrajskiego Iz 6,9-10, należy stwierdzić, iż obecne zachowanie Izraela pokazuje, że zbawienie jest nierealną możliwością. „Sukces” misji proroka będzie mierzony narastającym oporem ze strony jego słuchaczy. Izajasz nie jest zwykłym prorokiem kary. W momencie swego powołania musi jednak sobie uświadomić, iż sytuacja ludu jest taka, iż pozostaje tylko obwieszczać karę Izraelowi. Ponieważ obecnie lud odrzuca słowo, pozostaje mieć tylko nadzieję, że w przyszłości je zaakceptuje. Im prędzej człowiek dotknie dna – prawdę o swoim grzechu, tym prędzej otworzy się na Bożą propozycję zbawienia. Zatwardziałość serca Izraela objawia paradoksalnie zainteresowanie Boga człowiekiem.

3.4. Perspektywa nadziei (ww. 11-13)

Reakcją proroka na słowo misji jest dramatyczne pytanie: „Jak długo, Panie?” (w. 11a). Jest ono różnie interpretowane: jako sprzeciw proroka wobec Boga, jako wyraz rozczarowania proroka powierzoną mu misją (daremnością przepowiadania), jako słowo prośby, wstawiennictwa za tym ludem. Ta ostatnia interpretacja wydaje się być najwłaściwsza: pytając się wprost Boga o czas kary, Izajasz mam nadzieję na nawrócenie Izraela, a tym samym ustanie kary Bożej.

W odpowiedzi Pan Bóg kreśli w ww. 11b-13a konsekwencje społeczne zatwardziałości serca Izraela: spustoszenie kraju (w. 11b), deportację ludu (wygnanie, w. 12), zniszczenie kraju (w. 13a). Wyrocznia kończy się jednak akcentem nadziei, jakkolwiek pozostaje trudność interpretacji roślinnej w. 13b, w którym pozostała dziesiąta część ludności kraju jest porównana:

„jak terebint i dąb, po których ścięciu pień (*maššēbet*) zostaje.

Jego pień (*maššēbet*) [wyda] święte nasienie (*zera' qōdeš*)⁶”.

Rzeczownik *maššēbet* może być rozumiany negatywnie jako określenie pomnika, słupa (kamiennego), jaki wystawił sobie np. Absalom (2 Sm 18,18). W religii kananejskiej pojawiają się kultowe słupy kamienne nazywane *maššēbāh*. W Iz 6,13 chodzi jednak o jakąś część drzewa, pień, pniek, który wyglądem przypomina masebę. Przy porównaniu narodu do lasu, którego drzewa

⁶ BT: „reszta jego będzie świętym nasieniem”.

zostają wycięte tuż przy ziemi, wystają z ziemi reszty pni. Ten obraz zniszczenia jest zapowiedzią nadziei, gdyż ten pień przekształci się w „święte nasienie” roślin czy drzew, dając początek nowemu życiu. I tak mianem „świętego nasienia” zostanie nazwana w Ezd 9,2 wspólnota Judejczyków powracająca z wygnania babilońskiego.

Biorąc jednak pod uwagę wystąpienie podobnego obrazu ściętego drzewa i pnia dającego początek nowemu drzewu w Iz 11,1 (tam *ḥōter* [roźdzka] i *nēšer* [odrośl]), można widzieć w 6,13 również nawiązanie do królewskiego drzewa życia, a tym samym odczytać tę metaforę jako zapowiedź odnowienia dynastii Dawidowej.

4. Przesłanie teologiczne opowiadania o powołaniu Izajasza

4.1. Doświadczenie Boga

Niezależnie od czasu i miejsca oraz natury doświadczenia wizyjnego proroka, obraz Jahwe jest czytelny: Bóg jest królem, jest świętym, Jego obecność i działanie rozciąga się na całą ziemię. Ten obraz Boga był znany przed Izajasz.

Doświadczenie powołania Izajasza objawia Boga, który czyni się bliskim w spotkaniu, w dialogu, w miłości. Nie jest kimś, o kim się mówi, ale kimś, kto mówi, i do kogo się mówi. Bóg objawia się prorokowi, by dokonać przemiany jego życia w takim stopniu, w jakim Izajasz otworzy się na prawdę o sobie. Izajasz odkrywa prawdę o swoim grzechu w spotkaniu z Bogiem. Objawienie grzechu jest łaską, gdyż otwierając się na świętość Boga, prorok staje się nowym człowiekiem, uczestniczy wielkości i świętości Boga.

4.2. Zatwardziałość człowieka

Zatwardziałość jako cel misji proroka wydaje się problematyczna. Powołanie Izajasza ukazuje pewien paradoks słowa Bożego, które jest skuteczne również we wnętrzu człowieka, w jego sercu, które może to słowo odrzucić. Ujawnienie zatwardziałość serca Izraela jest konieczne, gdyż tylko w ten sposób może dotrzeć do człowieka prawda o niesłuchaniu Boga. Im wcześniej człowiek dotknie dna swego grzechu i zła, tym wcześniej otworzy się na Boże zbawienie. W momencie nieszczęścia człowiek uświadomić sobie sprawiedliwość Boga, który nie milczy, lecz szuka drogi dotarcia do ludzkiego serca. Nieszczęście, które dotyka obecnie lud, w świetle Bożego słowa, może stać się drogą do życia wiodącą przez śmierć.

3. Reszta

Idea „reszty” (termin hebr. używany w innych miejscach Izajasza to *šē'ār*) pozwala wytłumaczyć możliwość życia po doświadczeniu zniszczenia. Nie chodzi o resztę ludu, który przetrwa najazd i spustoszenie kraju, lecz o ludzi, którzy przyjmą Boże Słowo i staną się nowym ludem Bożym.

W niektórych tekstach Izajasza jest mowa o „reszcie” rozumianej jako małej grupce ludzi, która przetrwała nieszczęścia dotykające kraj, jak wynika z porównania ich do Sodomy i Gomory (Iz 1,9). Prawdopodobnie tekst ten pochodzi z pierwszych lat działalności Izajasza, jeszcze przed upadkiem Samarii, pozostawiając przestrzeń dla nadziei (por. 7,18-25; 30,17). Teksty niezajaszowe, prawdopodobnie powygnaniowe, identyfikują „resztę” z nowym ludem Boga, przedmiotem Bożego miłosierdzia po ukaraniu niewierności (4,3;10,20). Inne teksty, związane z czasownikiem *šûb* („powrócić”, przenośnie „nawrócić się”), wiążą materialny powrót „reszty” z wygnania z jej powrotem do Boga poprzez nawrócenie. Ta koncepcja jest obecna w tekstach późniejszych (por. Jr 31,18; Lam 5,21-22), jednakże domyślnie jest już sygnalizowana w imieniu jednego z synów Izajasza Szaar Jaszub („Reszta powróci”, Iz 7,3), które zakładając ideę nawrócenia, sugerują powrót z wygnania do Jerozolimy, gdzie narodzi się nowa wspólnota (Iz 37,32: „Albowiem z Jeruzalem wyjdzie Reszta i z góry Syjon garstka ocalałych”).