

Janusz Lemański

Sługa Jahwe (Iz 53,10-11a) i problem zmartwychwstania

Verbum Vitae 15, 35-59

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

SŁUGA JHWH (IZ 53,10-11A) I PROBLEM ZMARTWYCHWSTANIA

Ks. Janusz Lemański

Fragment wyroczni tzw. Deutero-Izajasza znanej jako czwarta Pieśń Sługi Jahwe (Iz 52,13-53,12), podobnie jak cała perykopa, stanowi jedną z najbardziej fascynujących wypowiedzi Starego Testamentu¹. Jest tak nie tylko z tej racji, że proroctwo to doskonale wpisuje się w podstawy interpretacji chrystologicznej, jako zapowiedź męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, znajdując w tych wydarzeniach zbawczych swe najpełniejsze urzeczywistnienie, ale i dlatego, że już na starotestamentalnym etapie kształtowania się teologicznych przekonań autorów biblijnych tekst jawi się jako przełomowy. Zaprzecza bowiem dominującej, schematycznej koncepcji retribucji doczesnej, w której cierpienie i śmierć pojmowane są automatycznie jako kara za własny grzech; wprowadza po raz pierwszy ideę cierpienia ekspiacyjnego jednostki w zamian za przebaczenie obejmujące wielu, a wreszcie zapowiedź nagrody dla Sługi (Iz 53,10-11a) stanowi jeden z fundamentalnych tekstów w dyskusji nad początkiem nadziei na zmartwychwstanie². Powyższa wypowiedź

¹ Poza komentarzami por. też J. Lemański, *Cierpienie „Sługi Boga” typem zbawczej pasji Chrystusa*, VV 1/2002, 75-101.

² J. Lemański, „Sprawisz, abym ożył!”. *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Szczecin 2004, 218-230.

budzi jednak szereg kontrowersji. Jedni dowodzą bowiem, że o zmartwychwstaniu nie ma tu w ogóle mowy, inni zaś, że zapowiedź zmartwychwstania ma sens czysto metaforyczny, a postać samego Sługi należy rozumieć kolektywnie jako personifikację Izraela lub jakiejś jego części. Nie brak jednak i takich badaczy, którzy sądzą, że postać tajemniczego bohatera czwartej Pieśni to prorocka zapowiedź ekspiacyjnej misji indywidualnej osoby, a obiecaną jej nagrodę należy rozumieć dosłownie.

1. KONTEKST Iz 53,10-11A

Kontekst dalszy dla wierszy, które mają zostać poddane analizie, stanowi druga część Księgi tzw. Deutero-Izajasza (Iz 49,14-55,13). Jak dość często podkreśla się w ostatnim czasie, różni się ona tematycznie od części pierwszej (Iz 40,1-49,13). O ile w tej ostatniej dominuje tematyka związana z losami Izraela w Babilonii, o tyle w drugiej chodzi o los Jerozolimy i Syjonu. Wraz z Iz 48 kończy się także kilka ważnych dla pierwszej części tematów, jak: Babilonia-Cyrus³, stare i nowe rzeczy⁴, polemika z idolatrią⁵ i nieporównywalność Jahwe⁶. Ta część księgi określana czasem „wyzwoleniem Jakuba-Izraela” ma na uwadze to, aby Izrael rozpoznał za wydarzeniami historycznymi z udziałem Cyrusa, króla perskiego działania samego Jahwe na rzecz swojego ludu. Wraz z Iz 49,14 n. wprowadza się nowy temat: restauracja Jerozolimy/Syjonu. Dominuje on w całej drugiej części dzieła (Iz 49-55). O ile w pierwszym panelu księgi głównym podmiotem działań był Jahwe (Iz 41,1 n.), o tyle w drugiej do głosu dochodzi Jego Sługa (Iz 49,1 n.). Paralelność wypowiedzi z Iz 49,1

³ Cyrus: Iz 41,1-5; 42,25; 43,14; 44,24-45,7; 45,13; 46,11; 48,12-16a; Babilonia: Iz 46-47.

⁴ Iz 41,21-29; 42,6-9; 43,8-13; 44,6-8; 45,21; 46,8-11; 48,3-8.14-16.

⁵ Iz 40,19-20; 41,6-7; 42,17; 44,9-20; 45,20; 46,1-7; 47,9b-15.

⁶ Iz 40,12-18.21-31; 41,21-28; 42,14-17; 45,9-13; 46,3-5; 48,1-11.

i 41,1 oraz podobieństwo skargi Izraela (Iz 40,27) i Syjonu (Iz 49,14) pozwalają jednak sądzić, że część poświęcona Syjonowi stanowi dopełnienie działań Jahwe w sekcji dotyczącej Jakuba-Izraela.

Różnice w tematyce pomiędzy oboma panelami księgi zdradzają zmianę kontekstu geograficznego i historyczno-społecznego, w jakim powstawały obie części. Druga z nich jest jednak wyraźną kontynuacją pierwszej⁷. Obie łączy nie tylko wspólny im temat „nowego *Exodusu*”⁸, którego ostatecznym celem jest Syjon, ale i powtarzająca się sekwencja zabarwionych jurydycznie tzw. *Disputationsworten*⁹, w których Jahwe występuje zarówno w roli sędziego, jak i zadającego pytania. Ich argumentacja, zwłaszcza przy ferowaniu wyroków ze strony Jahwe (Iz 42,18-25; 43,22-28; 50,1-3) stanowi jednak rodzaj sporu, który poprzedza właściwy proces sądowy. Ma on na celu znalezienie ugody, jeszcze zanim dojdzie do rozprawy. Wypowiedzi tego rodzaju mają przede wszystkim uświadomić Izraelowi i innym narodom, że tylko Jahwe jest prawdziwym Bogiem, gdyż jako jedyny działa w historii. Nie można jednak pominąć tego, że taki rodzaj dialogu ma doprowadzić tych, którym wykazuje się winę, do zmiany postawy i tym samym uniknąć konsekwencji grzechu.

Kolejnym elementem nadającym ciągłość tematyczną całemu dziełu jest wreszcie postać Sługi Jahwe (Iz 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). Teksty poświęcone jego osobie, poza kilkoma drobnymi różnicami (m.in. w Iz 50,4-9 stanowiące podmiot wypowiedzi „Ja” określa się nie jako Sługa, lecz jako uczeń), wykazują pomiędzy sobą ściśle związki. Wszystkie one mówią przede wszystkim o przyszłym cierpieniu Sługi (Iz 42,4; 49,4; 50,4;

⁷ Por. H.J. Hermisson, „Deuterojesaja”, w: RGG⁴, t. II, Tübingen 1999, 685.

⁸ Iz 40,3-4.12-31; 41,17-20; 42,14-16; 43,1-3.14-21; 45,9-13; 46,5-11; 48,20-21; 49,8-26; 51,9-10; 52,11-12; 55,12-13.

⁹ Iz 40,12-17.18-20.25-26; 44,18-25; 43,21-24.27-31; 44,24-28; 45,9-13.18-15; 46,5-11; 48,1-11.12-15; 50,1-3.

52,13nn) i razem tworzą strukturę palindromu: dwie wypowiedzi z podmiotem „Ja” (Iz 49,1-6; 50,4-9) obramowują wypowiedzi w trzeciej osobie. W Iz 42,1-4 podmiotem wypowiedzi jest Bóg, zaś w Iz 52,13-15; 53,11b-12 Jego słowa obramowują wypowiedź podmiotu utożsamiającego się jako „my”. W I, II i IV Pieśni pojawia się temat posłania Sługi i jego misji wobec narodów (Iz 42,1b.3b.4; 49,1a.6b; 53,11-12); w II i III Pieśni wspólny jest motyw skargi, która przechodzi w wyznanie ufności wobec Boga (Iz 50,5-6.8a; por. 49,4b.5b); w I, III i IV Pieśni pojawia się identyczna formuła wprowadzająca *hen* – „oto”. W Iz 50,9 kończy ona na zasadzie emfazy III Pieśń, nawiązując tym samym do Pieśni I (Iz 42,1) i przygotowując zarazem jej ponowne użycie na początku Pieśni IV (Iz 52,13a). Głównym zadaniem tego wprowadzenia jest zwrócenie uwagi na to, że ostateczny los Sługi jest w ręku Boga, który mimo pozornych niepowodzeń posłanego, ostatecznie odda mu sprawiedliwość (por. Iz 49,5-6; 50,7-9)¹⁰. Poprzez wypowiedzi samego Jahwe (Iz 42,1nn; 49,1nn; 50,4nn; 52,13nn; 53,11b-12) bieg zdarzeń zatacza pełny okrag, a misja Sługi wobec narodów, jak i samego Izraela (mimo tego, co czytamy w Iz 49,4a; 50,6), toczy się nieprzerwanie, aż do ostatecznego sukcesu i osiągnięcia obiecaney mu chwały (por. Iz 52,13; 53,11-12).

Ostatnia, IV Pieśń (Iz 52,13-53,12), w której misja Sługi osiąga swój klimaks, stanowi zarazem kontekst bliższy dla ww. 10-11a. W tekście tym można wyróżnić co najmniej trzy podmioty. Ramy sekcji tworzy wypowiedź Boga (Iz 52,13-15; 53,11b-12)¹¹, która zapowiada sukces Sługi zanim a będzie mowa o tym, co spotkało go w życiu, a potem potwierdza przewidywaną dla niego nagrodę.

¹⁰ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55* (AB 19A), New York 2000, 349.

¹¹ Część badaczy uważa, że mowa Boga zaczyna się już w w. 11a, a część, że dopiero w w. 11b por. przegląd w: J.I. Koole, *Isaiah. Part 3. Volume I: Isaiah 40-48* (HCOT), Kampen 1997, 327-328. Sam Koole (328) uważa, że cały wiersz należy do mowy Boga, gdyż pierwsza linia z w. 11 nawiązuje do drugiej linii z w. 12, zaś druga linia z w. 11 do pierwszej linii w w. 12.

Wewnętrzny korpus tekstu tworzy sekcja określana jako *wir-Rede* (Iz 53,1-11a). W tym kolektywnym głosie obserwatorów niektórzy badacze wyróżniają także głos pojedynczego proroka (ww. 1.8.10-11a?), który identyfikuje się i przemawia w imieniu osób określających się w Pieśni jako *my*. Przedmiotem obserwacji i komentarzy jest tu postać Sługi. To on pojawia się nagle (w. 2), zostaje odepchnięty ze względu na swój wygląd (ww. 3), cierpi niewinnie (ww. 4-6), umiera, zostaje złożony w grobie (ww. 7-9) i mimo to, otrzymuje nagrodę przewidzianą zwykle dla żywych (ww. 10-11). Nie ma wątpliwości, że język opisu pasuje do indywidualnej postaci, a ww. 2-11a stanowią jej swoiste *curriculum vitae*. Sytuacja w jakiej się znalazł Sługa jest jednak paradoksalna. W myśl teorii retribucji cierpienie i śmierć powinny być konsekwencją grzechu (ww. 2-3), a tym czasem obserwatorzy (*my*) zaczynają rozumieć, że wszystko, co spotyka Sługę, wynika nie z powodu jego osobistych grzechów, ale z faktu, że wziął on na siebie ich winy (ww. 4-6). Także zakończenie życia w przypadku Sługi (Iz 53,7-9) kontrastuje z obramowująca centralną część perykopy zapowiedzią sukcesu i wywyższenia (Iz 52,13; 53,10-12). Stąd i pytanie proroka (utożsamiającego się z *my*) z w. 1a: „Kto uwierzy temu, cośmy usłyszeli?”

Wypowiedź Boga, która otwiera ostatnią z Pieśni (Iz 52,13) jest spojrzeniem w przyszłość. Mimo tego, że za chwile mówić się będzie o całkowitym wyniszczeniu i odepchnięciu z pogardą posłanego (Iz 53,2-9), to realizacja zadań przedstawionych przed nim (Iz 49,1 n.; 50,4 n.), doprowadzi ostatecznie do sukcesu i stanie się on mediatorem pomiędzy grzesznikami i Bogiem (Iz 53,12c). Zwrot „odnieść sukces” jest charakterystyczny dla wypowiedzi dotyczących wielkich przywódców Izraela (por. 1 Sm 18,5.14) i przywodzi na myśl prorocką zapowiedź wzbudzenia „sprawiedliwej odrośli” z rodu Dawida (Iz 53,11bA; por. Jr 23,5), która obejmie władzę nad licznymi narodami (por. Iz 55,3b-5). Sługa istotnie z całkowitego poniżenia na powrót wyniesiony zostanie do niebiańskiej chwały (Iz 52,13; por. Dz 3,13; Fil 2,9) i przydzielone będą mu tłumy (wielu) (Iz 53,11b-12ab; por. 52,15), za które oddał swoje

życie w ofierze reparacyjnej. To ostateczne wywyższenie było już wielokrotnie zapowiadane (Iz 42, 1 n.; 49 n.; 50,4 n.) i w ostatniej Pieśni znajduje swoje wypełnienie.

Tak więc droga Sługi zaczyna się od prezentacji jego osoby w obrębie niebiańskiej rady zgromadzonej wokół tronu Bożego. Zostaje mu tam powierzona misja wobec narodów połączona z zadaniem wobec Izraela. Jednocześnie zapowiedziane zostają cierpienia i opór ze strony tego ostatniego. W konsekwencji ten, który był tak blisko Jahwe, jako Jego wybrany (Iz 42, 1a; 50,9a), zostanie unizony i odepchnięty przez ludzi. Przyszłość Sługi oraz jego misji jest jednak w ręku Boga. To Jego inicjatywa działania i wola akceptacji reparacyjnej ofiary sprawiedliwego Sługi w zamian za grzeszników otwiera nową szansę dla Izraela oraz innych narodów. Odnowienie Izraela, którego ma dokonać, w konsekwencji doprowadzi do tego, że naród wybrany, lud Przymierza stanie się „światłością dla narodów” (Iz 49,5 n.; por. 42,1-4)¹². Nowe otwarcie jednak nie dokonuje się automatycznie. Wymaga przemiany w sposobie myślenia (por. Iz 53,4-6). Konsekwencje tego wydarzenia nie są obojętne dla dalszego biegu wydarzeń. Bóg, który opuścił Syjon (Iz 54,7) z powodu grzechów Izraela (por. Iz 53,6), ponownie nań powróci. Zapowiadane Nowe Przymierze (por. Jr 31,31-34) będzie przymierzem łaski, jak to, które Bóg zawarł z Noem (Iz 54,9-10) i obejmie inne narody (Iz 55,3-5). W ten sposób poprzez wypełnienie misji powierzonej Słudze Jahwe (por. Iz 42,6; 49,8: Sługa jako przymierze dla ludów) Syjon stanie się centrum uniwersalnego przymierza Boga ze wszystkimi narodami. Będzie to przymierze pokoju (Iz 54,10), który przynosi ekspiacyjne cierpienie Sługi (por. Iz 53,5). Nie bez znaczenia jest tu fakt, że Sługa Jahwe opisywany jest paralelnie do Syjonu (por. Iz 49,7 i 49,23; 49,1.5 i 49,15; 49,2 i 51,16; 50,6 i 51,23; 53,10 i 54,3). Takie przyporządkowanie podob-

¹² H.W. Jüngling, *Das Buch Jesaja*, w: E. Zenger i inni (red.), *Einführung in das Alte Testament*, Stuttgart – Berlin – Köln 1998, 390-391; H. Witczyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata*, Lublin 2003, 152.

nych motywów zarówno Słudze, jak i Syjonowi ma, zdaniem U. Bergesa¹³, charakter kerygmaticzny. Jest reakcją na rezygnację i wątpliwości rodzące się odnośnie przyszłości Jerozolimy i narodu po zakończeniu wygnania (532) oraz przypomnieniem misji jaką naród ten ma wobec narodów świata.

2. STRUKTURA Iz 53,10-11A

Wspomniane już rozróżnienie podmiotów mówiących pozwala wyszczególnić w IV Pieśni dwie wypowiedzi Boga w pierwszej osobie liczby pojedynczej (Iz 52,13-15; 53,11b-12). Oramowują one centralny korpus perykopy, w której podmiot wypowiedzi identyfikuje się z kolei jako *my*. Ta centralna sekcja dotyczy narodzin (w. 2) i losu Sługi w jego doczesnym życiu (ww. 3-9). Można wyróżnić tu dodatkowo trzy etapy: cierpienie Sługi postrzegane jako konsekwencja jego grzechów (ww. 3), rozpoznanie ekspiacyjnego i dobrowolnego charakteru tego cierpienia przez obserwatorów (ww. 4-7), śmierć i pochówek (ww. 8-9). Wiersze, które mają być przeanalizowane (ww. 10-11a), stanowią odrębną sekcję w ramach wypowiedzi. W odróżnieniu od tego, co je poprzedza traktują bowiem nie o śmierci i pochówku (ww. 8-9), lecz o nagrodzie przewidzianej dla żywych (ww. 10-11a). Większy problem stanowi wyodrębnienie tej części tekstu od słów, które po niej następują. Wiersze 10-11a nie mówią bowiem tylko o nagrodzie (ww. 10bA.11aB). Jej zapowiedź pojawia się tu w kontekście wypełnienia Bożego planu (ww. 10aA.bB), w którym Sługa dobrowolnie uczestniczy (w. 10aB). Dalsza część wypowiedzi (ww. 11b-12) wydaje się kontynuować ten temat. Z jednej strony słowa z ww. 11bA.12a opisują końcowe efekty jego ofiary, z drugiej podkreśla się dalej dobrowolność i ekspiacyjny charakter tej ofiary (ww. 11bB.12bc; por. w. 10aB). W wierszu

¹³ *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg i inne 1998, 328.

11bA pojawia się jednak ważny sygnał lingwistyczny, zwrot: „mój Sługa”, który pozwala sądzić, że podobnie jak przy otwarciu perykopy (Iz 52,13a), przemawiającym jest tu już nie prorok czy obserwatorzy wydarzeń, ale sam JHWH. Jego słowa stanowią potwierdzenie słów z ww. 10-11a, a zarazem zwieńczenie całej perykopy, w której podkreślany był ów ekspiacyjny (ww. 4-6.8b) i dobrowolny (w. 7a) charakter ofiary złożonej przez Sługę.

Struktura badanych wierszy przedstawia się zatem w następujący sposób:

w. 10aA: Tak, **JHWH chciał**, aby *zmiądzzyć go, obarczyć cierpieniem*.

w. 10aB: JEŚLI ON UCZYNI ofiarą zadośćuczynienia swę życie

w. 10bA: *ujrzy* potomstwo, przedłuży dni

w. 10bB: i **wola JHWH SPEŁNI SIĘ PRZEZ NIEGO**.

w.11aA: *Po udrękach swęgo życia*

w. 11aB: *ujrzy* (światło), nasyci się

Układ retoryczny wypowiedzi wysuwa na pierwszy plan wolę Bożą (ww. 10aA.bB). Jej treść, określana najpierw jako zmiążdzenie i obarczenie cierpieniem, stanowi podsumowanie wydarzeń opisanych w ww. 2-7. Warunkiem spełnienia się tej woli jest włączenie się w jej realizację Sługi, który z własnej i nieprzymuszonej woli uczyni ze swęgo cierpienia ofiarę rekompensującą skutki grzechów innych osób (w. 10aB). Nagroda, o której mowa, ma dwie odsłony i w obu wprowadza ją czasownik „ujrzeć/zobaczyć”. Najpierw ofiara ze swęgo życia (tj. Sługi) zapewni mu paradoksalnie oglądanie potomstwa i przedłużenie tego życia (w. 10bA), a potem po doświadczeniu udręek życia związanych z jego dobrowolną ofiarą oglądanie (światła) i nasycenie.

3. ANALIZA EGZEGETYCZNA IZ 53,10-11A

Sługa umiera i zostaje złożony do grobu (ww. 8-9)¹⁴. Jednak ku zaskoczeniu odbiorców tego przesłania (por. w. 1a) zapowiada się teraz jego nagrodę (ww. 10-11a). Opisana jest ona językiem typowym dla tego rodzaju wypowiedzi. Zawsze jednak dotyczą one kogoś, kto jeszcze żyje. Tym razem chodzi zaś o kogoś, kto skończył swe życie w tragicznych okolicznościach, składając je jednak dobrowolnie w ofierze za grzechy innych.

Na pierwszy plan wysuwa się jednak deklaracja, która podsumowuje autorefleksję obserwatorów opisanych wcześniej wydarzeń. Przeszli oni wyraźną przemianę od tradycyjnej oceny cierpienia, jako kary za popełnione przez kogoś grzechy (ww. 2b-3.4b), do przyjęcia faktu, że ktoś sprawiedliwy może cierpieć za grzechy innych (ww. 4a.5-8). Świadkowie i zarazem komentatorzy losu Sługi rozpoznali też, że wszystko to, co go spotyka, dzieje się z woli Bożej (w. 6b). Deklaracja z w. 10aA nawiązuje teraz do tego. Rdzeń łąp użyty najpierw jako czasownik, powróci na końcu stychu w formie rzeczownikowej. W tym pierwszym zastosowaniu tłumaczony zwykle w sensie „mieć upodobanie”. Takie tłumaczenie może podkreślać emocjonalny element w działaniu Boga, tak często uwypuklany w metaforyce małżeńskiej stosowanej przez proroków na opisanie relacji Przymierza. W swoim podstawowym znaczeniu określa on ukierunkowanie czyjegoś serca lub uczuć i może być stosowany zarówno w pozytywnym, jak i negatywnym kontekście. Określa wtedy odpowiednio życzliwe (por. Ps 37,23) lub dezaprobujące (por. 2 Sm 15,26) nastawienie wobec kogoś. Podstawą rozróżnienia jest zawsze posłuszeństwo człowieka

¹⁴ Część badaczy sugeruje możliwość postrzegania opisu z ww. 8-9 jedynie jako zagrożenie śmiercią por. O. Kaiser, *Der Königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe bei Deuterjesaja* (FRLANT 70), Göttingen ²1962, 119; J.A. Soggin, *Tod und Auferstehung des leidenden Gottesknechtes Jesaja 53,8-10*, ZAW 87/1975, 354.

(por. Ps 37,22.28.34.38)¹⁵. W obecnym kontekście nade wszystko jednak wskazuje się na suwerenną Bożą wolę działania poprzez Sługę na rzecz zbawienia. Prawidłowe zrozumienie tego słowa musi łączyć się bowiem ze skutkami, jakie niesie ze sobą cierpienie Sługi. Chodzi tu nie o upodobanie w zadawaniu cierpienia, ale o cel jakiemu ono służy. Sługa poprzez to cierpienie i śmierć bierze udział w realizowaniu planu Bożego. Z tego względu część egzegetów preferuje tu zastosowanie lingwistycznie dopuszczalnego tłumaczenia „plan” zamiast „upodobanie”¹⁶. Rdzeń ten pojawia się także w kontekście ofiarniczym (Iz 1,11; Oz 6,6), gdzie pozwala odróżnić zainteresowanie Boga ofiarą sprawiedliwą i brak Jego akceptacji wobec ofiary niesprawiedliwej. Ten aspekt nie wydaje się tu być jednak na pierwszym planie. Analizowane słowo jest użyte w wypowiedzi proroka w bardzo paradoksalnym kontekście. Bóg znajduje „upodobanie” w zmiżdżeniu Sługi (por. ww. 2-9), wobec którego wcześniej deklarował swoją pełną przychylność i akceptację. Jeszcze bardziej zaskakujące jest powtórne, rzeczownikowe użycie tego samego rdzenia (w. 10bB). Po tym jak Bóg „znalazł upodobanie/chciał” zmiżdżyć swego Sługę cierpieniem, „wola/plan” Boga znalazł w nim swoje wypełnienie. W ten sposób akt, który pozornie wydawać by się mógł niesprawiedliwością wobec Sługi, ostatecznie prowadzi do uznania jego zasług w wypełnianiu woli Bożej.

W. 10aA powraca więc do tematu z ww. 4-6: zmiżdżenie, obarczenie cierpieniem, gdzie pojawiły się już użyte także i tu rdzenie czasownikowe: *dk*² i *hly*. Oba pozostają ze sobą w ścisłej relacji syntaktycznej, gdyż pierwszy pojawia się w formie *infinitivus constructus* osnowy *piel*. Zatem jego sens „zmiżdżyć” znajduje naturalne dopełnienie w drugim z rdzeni zastosowanym w osnowie przyczynowo-sprawczej *hifil*. W swoim podstawowym znaczeniu drugi rdzeń przyjmuje sens: *obarczyć chorobą* lub *uczynić*

¹⁵ D. Halley, *hps*, w: NIDOTTE, t. II, 232.

¹⁶ Por. m.in. H. Witczyk, *Pascha Jezusa*, 159.

slabym. W ten sposób nawiązuje się także do tematu znanego z niektórych psalmów: cierpienie niewinnego (por. Ps 35,13; 41,4; 77,16; por. też Księgę Hioba). Aspekt tego cierpienia jest wieloraki, gdyż w Psalterzu pojęciem tym opisuje się zarówno cierpienia fizyczne, jak i duchowe.

Wola Boża nie ma jednak charakteru opresyjnego. Analizowany powyżej rdzeń Һps w formie czasownikowej opisujący tę wolę, wskazuje raczej na konkretny plan zmierzający do osiągnięcia zamierzonego efektu. Jej spełnienie łączy się z dobrowolną współpracą ze strony Sługi. Owa dobrowolność jest też warunkiem (por. warunkowe „jeśli” w w. 10aB)¹⁷ nagrody, gdyż wpisuje się w Boży plan odkupienia narodu (por. w. 10aA.bB). Cierpienie, o którym była mowa, nie jest więc wartością samą w sobie. Ma ono głębszy sens, gdyż wiąże się z dobrowolną ofiarą ekspiacyjną ʔāšām (w. 10aB), którą Sługa ma uczynić ze swego własnego życia. Nie ma tu wprost mowy o uzdrowieniu Sługi stąd próby uzupełnienia tekstu w sensie: „uzdrowił tego, który uczynił swe życie ofiarą za grzechy” są zbyt daleko idące¹⁸. Typ ofiar określanych wymienionym powyżej pojęciem stanowi częsty składnik rytuału kapłańskiego w tekstach klasyfikowanych jako P z Księgi Kapłańskiej i Liczb (Kpł 5,6-25; 6,10; 7,1-2.5-7.37; 14,12nn; 19,21-22; Lb 6,12; 18,9) oraz w wypowiedziach proroka Ezechiela (Ez 40,39; 42,13; 44,29; 46,20). Problem egzegetyczny, zdaniem niektórych egzegetów, stanowi jednak brak ścisłej paraleli pomiędzy rytuałem ofiarniczym a opisem śmierci Sługi. Brak np. momentu pokropienia ołtarza krwią ofiary. Ponadto nic nie przygotowuje czytelnika w Iz 53 do odczytania poświęcenia Sługi w sensie rytualnej ofiary¹⁹. Pojęcie ʔāšām oryginalnie nie było związane z kultem, ale raczej ze świecką koncepcją rekompensaty naprawia-

¹⁷ Por. M. Dahood, *Isaiah 53,8-12 and Massoretic Misconstructions*, Bib 63/1982, 568-569; J. Battenfield, *Isaiah lxiii 10: Taking an „if” out of the Sacrifice of the Servant*, VT 32/1982, 485.

¹⁸ Por. krytykę w: B.S. Childs, *Isaiah* (OTL), Louisville – London – Leiden 2001, 417.

¹⁹ B.S. Childs, *Isaiah*, 418.

jącej szkody powstałe w wyniku jakiegoś złego czynu (Rdz 26,10; 1 Sm 6,3.4.8.17)²⁰. W 2 Krl 12,17 wyraźnie rysuje się też różnica pomiędzy darowiznami na świątynię i tymi, które składane są jako ʔāšām za swoje winy. Te ostatnie nie są częścią daru na świątynię, lecz przynależą się kapłanom. W kapłańskich instrukcjach kultowych (Kpl 5,14-26; 16,10.22-23) ʔāšām oznacza już jednak specyficzny rodzaj ofiary zadośćuczynienia²¹ rozróżnialny od ofiar składanych za grzechy (ḥaṭṭāʔt). H. Witczyk²², idąc za tym rozróżnieniem wskazuje, że o ile ofiara za grzech składana jest za konkretne przewinienie, które ma walor przemijający, o tyle ofiara zadośćuczynienia jest rekompensatą mającą na celu naprawienie szkody powstałej w wyniku tego grzechu. Bez tego rekompensującego działania szkoda taka trwa aż do momentu jej naprawienia. W ten sposób ofiara Sługi rekompensuje szkody poczynione „błędzeniem” tj grzechami tych, których reprezentuje podmiot określany zaimkiem *my*. Wspólnota Przymierza z okresu pierwszej świątyni spowodowała katastrofę wygnania doprowadzając do przerwania właściwych relacji z Bogiem. Kolejne pokolenie po zakończeniu wygnania swoją szansę na rewitalizację właściwych relacji z Jahwe uzyskuje w ofierze Sługi. Musi jednak uznać zarówno swoje winy, jak i samą ofiarę Sługi za dar Boga kładący podwaliny pod tę nową relację. Inicjatywa przeniesienia win z grzeszników na Sługę pochodzi od Jahwe (w. 6b). Sługa nie jest jednak substytutem „kozła” z rytuału Dnia Pojednania (por. Kpl 16). Grzechy nie zostają złożone nań symbolicznie ani wyniesione poza obręb wspólnoty. Ich skutki Sługa sam bierze na swoje barki i je nosi. W ten sposób ci, którzy

²⁰ Zwraca na to uwagę B. Janowski, *Er trug unsere Sünden. Jes 53 und die Dramatik der Stellvertretung*, w: tenże (red.), *Der leidende Gottesknecht* (FAT 14), Tübingen 1996, 27-48.

²¹ I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse* (SBS 153), Stuttgart 1993, 96-104; I. Cardellini, *I Sacrifici dell'Antica Alleanza. Tipologie, Rituali, Celebrazioni* (SBA 5), Milano 2001, 102-112.

²² *Pascha Jezusa*, 163-165.

spowodowali swoimi grzechami negatywne skutki, zostają uwolnienie od ich ciężaru i dostają swoją nową szansę na odnowienie właściwych relacji z Jahwe²³. Inicjatywa należy do Boga, który nakłada i zarazem akceptuje dobrowolną ofiarę cierpienia i śmierci niewinnego w zamian za wymazanie grzechów cudzych. Plan jest Boga, a rolę substytutą zastępującego grzeszników spełnia, dobrowolnie akceptując ten plan, Sługa Jahwe (por. Iz 53,6b.10a.11b).

Wypełnienie warunku z w. 10aB skutkuje otrzymaniem nagrody (w. 10bA; por. 49,4b-6) i oznacza wypełnienie woli Bożej (w. 10bB). Sługa „ujrzy potomstwo²⁴ i wydłuży swoje dni”. W tradycyjnym rozumieniu, zgodnym z zasadą retribucji doczesnej, życie Slugi było nie tylko bezsensowne, ale i zakończyło się śmiercią (ww. 8-9). Nagroda zaś, o której jest teraz mowa (w. 10bA), oznacza długie (por. Ps 127,3-5; 128,6; Prz 17,6) i owocne życie, czego dowodem jest liczne potomstwo (por. Ps 21,5; 34,13; Prz 3,2). Jak rozumieć zatem sens tej nagrody? Część badaczy odczytuje ją czysto metaforycznie i tłumaczy wypowiedź jako efekt żywego języka, którym posługuje się autor biblijny. Część jednak widzi tu realną zapowiedź zmartwychwstania. Argumenty z zakresu historii religii, że idea zmartwychwstania pojawiła się dopiero w epoce hellenistycznej, są tu jednak niepoprawne. Autor biblijny znał niewątpliwie choćby tradycję o wskrzeszeniach dokonanych przez Eliasza i Elizeusza (1 Krl 17,17-24; 2 Krl 4,8-37). Nie obca mu było jednak także tradycja o tajemniczym zniknięciu Eliasza (2 Krl 2,1-15), który został wzięty „ku górze”, czym zaznacza się, że nie umarł w normalny sposób i nie zszedł do sheolu jak każdy inny człowiek.

²³ H. Witczyk, *Pascha Jezusa*, 166-171.

²⁴ H.L. Ginsberg, (*The Arm of Yhwh In Isaiah 51-53 and the Text of Isa 53,10-11*, JBL 77/1958, 152-156) proponował rewokalizację rdzenia i odczytanie go jako zərōa^c – „ramię”. Taka korekta nie ma jednak potwierdzenia w aparacie krytycznym por. J.N. Oswald, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66* (NICOT), Grand Rapids – Cambridge 1998, 399 przypis 42.

Taki opis oznaczał pewien rodzaj nieśmiertelności (por. Syr 48,10; Ml 3,23) i zarazem nagrodę za wierna służbę na rzecz Jahwe. O Słudze w podobny sposób wypowieda się sam Bóg w Iz 52,13b (por. Dn 12,3)²⁵. Trzy użyte tam czasowniki pozwalają widzieć wyraźnie stopniowanie aktu wywyższenia Sługi²⁶. Najpierw „wstąpi” on (rwm Qal; por. Iz 40,9; 49,11.22: „wstępować ponad”), następnie „zostanie wyniesiony/ pozwoli się wynieść” (nś³ Nifal – może mieć sens pasywny lub toleratywny), a w końcu „wywyższy się bardzo” (gbł Qal + mē³ôd). Ostatni z czasowników opisuje u Deutero-Izajasza fakt wyższości niebios nad ziemią (por. Iz 55,9), a w Ps 113,5 wyraża ideę, że Jahwe króluje na wysokościach. Zastosowane słowa oraz osnowy koniugacyjne, w których je użyto pozwalają sądzić jednak, że tym razem to sam Sługa wstępuje na wysokości i staje w bezpośredniej bliskości Boga.

W związku z tą zapowiedzią, deklaracja o nagrodzie z w. 10 rodzi jednak pytanie czy rzeczywiście chodzi w niej o zmartwychwstanie w realnym i jednostkowym sensie? Autor biblijny, jak zauważa L. Stachowiak²⁷, mógł chcieć podkreślić jedynie fakt nagrody za postawę przyjętą przez Sługę wobec Bożego planu, nie rozstrzygając jednak czy dokona się to za życia czy po śmierci. Można jednak przestrzegać to także inaczej. Ta część badaczy, która doszukuje się tu raczej metaforycznego sensu, czasem interpretuje nagrodę w sensie rewitalizacji narodu po traumie wygnania²⁸, a czasem wskazuje na fakt, że potomstwo o którym mowa może mieć również sens: uczniowie, spadkobiercy dziedzictwa Sługi (por. dzieci nowego Syjonu w Iz 54,1-3). Zapowiedź „widzenia” przez Sługę swego potomstwa rozumie się w tym wypadku w sensie przenośnym,

²⁵ O związkach Dn 12,1-3 z IV Pieśnią por. H.L. Ginsberg, *The Oldest Interpretation of the Suffering Servant*, VT 3/1953, 400-404.

²⁶ Por. J. Lemański, „Sprawisz, abym ożył!”, 225-226.

²⁷ *Księga Izajasza II, III* (PŚST IX-2), Poznań 1996, 227.

²⁸ Tak np. R. Albertz, *Die Exilzeit. 6. Jahrhundert v. Chr. (BE 7)*, Stuttgart – Berlin – Köln 2001, 318.

podobnie jak płacz Racheli nad swym potomstwem w Jr 31,15²⁹. Idąc dalej za tą interpretacją, zapowiedź nagrody można potraktować jako *asyndeton*. Wówczas wydłużenie dni można odnieść także do potomstwa a nie do Sługi (por. LXX: *sperma makrobion*; Wulgata: *videvit semen longevum*). Rdzeń ʔrk w osnowie hifil – „przedłużać” oznacza także lepsze dni. Często adresatem takiej obietnicy jest mędrzec (Prz 3,2.16), sprawiedliwy (Pwt 4,40; Ps 37,28), król (Pwt 17,20; Ps 21,5), wierny Izraelita (Wj 20,12; Pwt 4,26). Oznaczałoby to zapowiedź poprawy losów potomstwa, co w związku z rekompensującą ofiarą złożoną przez Sługę, można odczytać jako owoc jego ekspiacyjnej męki i śmierci.

Autor biblijny chciał wyrazić tu niewątpliwie coś, co było zaskakująco nowe: nagła śmierć sprawiedliwego, która łamie dotychczasowe schematy w rozumieniu nagrody i kary, a zarazem jej zastępczy i rekompensujący charakter przywracający właściwe relacje pomiędzy Bogiem i Jego ludem. Idąc jednak dalej po linii interpretacji metaforycznej, cierpienie i śmierć Sługi, jak i złożenie go do grobu mogą symbolizować los wygnańców babilońskich (por. Ez 37,11-14), którzy po powrocie z wygnania czuli się depozytariuszami spełnionego prorocstwa i zarazem utożsamiali się z wierną resztą Izraela odpowiedzialną za religijną rewitalizację narodu³⁰. W tym wypadku postać Sługi

²⁹ Tak np. J. Blenkinsopp, *Isaiah*, 355. Por. omówienie tych koncepcji w: J. Lemański, „*Sprawisz, abym ożył*”, s. 226-227. K. Balzer (*Deutero-Jesaja*, (KAT X.2), Gütersloh 1999, 533) widzi tu z kolei reminiscencję tradycji Pięcioksięgu. Fakt spełnienia się zapowiedzi długiego życia wypełniony został na samym Mojżeszu, który żył 120 lat (Pwt 34,7; por. Ps 90,10 i Rdz 6,3), zaś liczne potomstwo to wypełnienie obietnicy złożonej ojcom (Rdz 12,7; 15,7.13.18; 16,10; 17,5-6.16; 21,13; 24,7; 26,3-5; 28,13) wraz z obietnicą ziemi (Wj 33,1; Pwt 34,4-7 tu także Mojżesz identyfikowany jest jako sługa Jahwe). Wypełnienie tych ostatnich obietnic, zauważa ten autor, już w zawierających je tekstach przewidziane jest w przyszłości i wynika stąd jasno, że nie dosłownie o cielesne potomstwo tam chodzi.

³⁰ Warunkiem zmiany i powrotu Boga na Syjon (por. odejście Chwały Bożej wraz z wygnańcami Ez 10,18-22; 11,22-25, według Ezechiela,

należałoby interpretować kolektywnie, zaś tych, którzy wypowiadają się jako *my*, uznać bądź za tych, którzy nie przeżyli traumy wygnania i samych wygnańców postrzegali jako grzeszników, których spotkała kara za ich grzechy (por. krytykę takiej oceny wydarzeń w Ez 11,14-21), bądź za wszystkie ludy ziemi (por. Iz 52,14-15; 53,12a). Jeśli przyjąć tę ostatnią interpretację, to wywyższenie Sługi (Izraela) zapowiedziane w Iz 52,13, należałoby rozumieć jako następstwo nawrócenia Izraela, któremu na początku wygnania tak trudno było uznać własne grzechy (por. Ez 4-24) oraz jego powrót do wiernego świadectwa o jedynym prawdziwym Bogu wobec innych narodów (por. Iz 42,1-4; 49,5-7).

Odczytanie losów Sługi zgodnie z klasycznym schematem retribucji doczesnej, każe sądzić, że poniósł on całkowitą klęskę, a jego śmierć tylko przypieczętowała ten fakt. W pewnym sensie przestali być narodem a ich los spowodował reakcje wielkich tego świata opisaną w Iz 52,15. Z drugiej strony autorefleksja obserwatorów opisanych wcześniej wydarzeń (ww. 4-7) wskazuje, iż tradycyjny schemat nie pasuje do tego, co się stało. Cierpienie nie było karą, lecz częścią Bożego planu zbawienia i, co ważniejsze, nie spadło na Sługę bez jego zgody. Takiego rozumienia własnych losów trudno było oczekiwać od mieszkańców Judei tuż po pierwszej deportacji, ale wydarzenia związane z Cyrusem i szansa na powrót mogły być odczytane jako akt łaski ze strony Boga i Jego wolę przywrócenia pierwotnej relacji Przymierza w imię obietnic złożonych przodkom przez Jahwe. Śmierć, rozumiana metaforycznie, nie oznacza więc definitywnego końca i nie stoi na przeszkodzie w pojednaniu z Bogiem (por. Ez 18,2-9).

Z drugiej strony, ze względu na całkowite *novum* sytuacji (por. w. 1a) i narzucający się z sekwencji zdarzeń

była przemiana serca por. Ez 6,8-10; 9,4-8; 11,14-21; 12,16; 14,22-23; 17,22-24; 20,34-44. Akcent został położony przez tego proroka na odpowiedzialność indywidualną, a nie zbiorową (Ez 14; 18).

eschatologiczny wymiar nagrody, opisanie tej ostatniej było dla autora Pieśni trudne do zobrazowania. Teologiczne pojęcia opisujące życie po śmierci, nawet jeśli rozumiemy ją metaforycznie, nie zostały jeszcze wypracowane. Z braku właściwszej terminologii mógł więc zastosować klasyczny schemat opisu nagrody dla sprawiedliwego (por. Rdz 50,23: Józef; Hi 42,16: Hiob; Ps 128,6) przenosząc jednak jej efekty w sferę *post mortem*. Przy takim rozumieniu można przyjąć, że jednak mamy tu pierwszy, nieprecyzyjny jeszcze, opis idei zmartwychwstania sprawiedliwego. Takie rozumienie wydaje się potwierdzać dalsza część wypowiedzi.

Życie Sługi, opisanie w bardzo skrótowy sposób (ww. 2-9), koncentruje się przede wszystkim na jego męce odczytywanej jako ofiara rekompensująca. Sluga dobrowolnie bierze na siebie i dźwiga konsekwencje grzechów cudzych czyniąc zeń ofiarę ʾāšām (por. w. 10aB). Dlatego też podsumowane jest jako udręka, trud (w. 11aA: ʿāmāl + partykuła min rozumiana najczęściej czasowo i kauzatywnie: po)³¹. Czasownik pochodzący od rdzenia ʿml wskazuje czasem na wysiłek podejmowany w celu osiągnięcia czegoś (Ps 1,3; Ps 105,44), ale nie mniej często opisuje zadawanie cierpień, sprawianie kłopotów innym. W obecnym kontekście bardziej pasuje to pierwsze rozumienie. Po tej deklaracji pojawia się kolejna zapowiedź nagrody. Powraca w niej ponownie słowo „ujrzy”. Co znaczy jednak deklaracja: „ujrzy (światło ʾôr), nasyci się (dzięki swej wiedzy)”³². Słowo „światło” nie pojawia się w tekście masoreckim. Jest jednak obecne w tłumaczeniu Septuaginty i manuskryptach qumrańskich (1QIs^{ab}; 4QIs^d). Wybór wersji jest w tym wypadku trudny i raczej

³¹ Por. L. Kohler, W. Baumgartner, J.J. Stamm (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, Warszawa 2008, 787. Termin ten jest kluczowy u Koheleta (por. Koh 2,24; 3,13; 5,18 itd.). Dyskusję na temat rozumienia partykuły por. J.I. Koole, *Isaiah*, 329.

³² Możliwy jest także sens absolutny bez dalszego dopowiedzenia.

nigdy nie zostanie jednoznacznie uzasadniony³³. Brak słowa „światło” można tłumaczyć ominięciem spowodowanym błędem popełnionym ze względu na podobną spółgłoskę *resz* w poprzednim słowie³⁴. Inna propozycja to świadoma korekta „dogmatyczna” dokonana w tekście masoreckim. „Ujrzyć światło” może oznaczać zdaniem niektórych badaczy³⁵ „widzenie Boga” a więc opisywać sytuację zagrażającą życiu zwykłego człowieka (por. Wj 33,20) i stąd redaktor tekstu masoreckiego usunął dopełnienie. Taki zabieg jest jednak mało prawdopodobny (por. Wj 24,11!). Ponadto już na początku Pieśni sam Bóg mówił o wywyższeniu Sługi i jego wstąpieniu na wysokości dostępne samemu Bogu (por. Iz 52,13). Obecność tego dopełnienia w innych świadectwach tekstu równie łatwo i logicznie daje się uzasadnić pragnieniem uzupełnienia tekstu zgodnie ze standardami obowiązującymi w innych wypowiedziach (Ps 49,20; Hi 3,16). Światło jest synonimem zbawienia. Zwrot „ujrzeć światło” ma też sens doczesny i wyraża zmianę dotychczasowej, niekorzystnej sytuacji (Hi 3,16; 33,28.30; Ps 36,10; 56,14; Iz 9,1)³⁶. W obecnym kontekście przyjęcie jednego z tych znaczeń zależy przede wszystkim od tego, czy śmierć Sługi rozumie się jako fakt dokonany, czy raczej jako ewentualne zagrożenie, przed którym oczekuje się od Boga wyzwolenia. Tekst prorocтва Izajaszowego nie jest jednak psalmem lamentacyjnym, lecz zapowiedzią (por. w. 1) wydarzeń, które mają nastąpić oraz ich skutków. Zatem „widzenie” ma tu raczej wydźwięk eschatologiczny. Jeśli przyjąć wer-

³³ G. Fohrer, *Jesaja 40-66* (ZBK.AT 19.3), Zürich 1986, 16 przypis 145.

³⁴ Tak I. Blythin, *A Consideration of Difficulties In the Hebrew Text of Is 53,11*, *The Bible Translator* 17/1966, 27-31; przeciw temu tłumaczeniu por. I. Seeligmann, *Deixal outō Phōs*, *Tarbiz* 27/1957, 127-141.

³⁵ S.D. Barthélemy, *Le grand rouleau d'Isaïe trouvé de la Mer Morte*, *RB* 57/1950, 530-549 zvl. 547.

³⁶ H. Haag, *Ebed Jahwe-Forschung 1948-1958*, *BZ NF* 3 /1959, 180-181.

sję masorecką (bez dopełnienia) można sądzić, że autor biblijny nie znalazł właściwych słów, aby opisać to, co będzie przedmiotem widzenia i pozostawił odbiorcę swoich słów bez uszczegółowienia zapowiadanej wizji zbawienia. Jeśli natomiast opowiedzieć się za wersją z dopełnieniem „światło”, wówczas chodziłoby o klasyczną zapowiedź odmiany losu.

Podobnie nieprecyzyjny sens może mieć także drugi z użytych czasowników: „nasycić się” (w. 11aB). Badacze zauważają tu dużą trudność natury syntaktycznej. Wydanie krytyczne BHS, poprzez rozłożenie akcentów, łączy zwrot *bədaʿtô* – „poprzez/dzięki swej wiedzy” z następną częścią wypowiedzi („usprawiedliwi, sprawiedliwy, mój Sługa, wielu...”), czyniąc zeń podmiot albo orzeczenie w relacji genitivus z dalszą częścią zdania, w której podmiotem jest Jahwe³⁷. W pierwszym wypadku (podmiot) chodziłoby o to, że dzieło Sługi wypełniło się poprzez wiedzę, tj. świadomość i w konsekwencji wiarę tych, którzy doświadczyli zbawiennych owoców ofiary złożonej przez Sługę, przyjęli je i w ten sposób weszli na nowo we właściwą relację z Jahwe. W drugim przypadku (orzeczenie) to sam sługa „wie” czego doświadczył i jakie są konsekwencje jego ofiary. Większość badaczy rozumie jednak wypowiedź dosłownie, jako doświadczenie zdobyte poprzez wydarzenia opisane w poprzednich wierszach i z tego powodu łączy zwrot *bədaʿtô* nie z tym, co po nim następuje, ale z tym, co go poprzedza³⁸. Taki wariant oznacza, że Sługa „nasyci się” poznaniem skutków swojej ofiary ekspiacyjnej. Wybór jednej z trzech zaproponowanych opcji nie jest łatwy, gdyż wszystkie one dobrze wpisują się w szeroki kontekst teologiczny związany z czterema Pieśniami Sługi Jahwe.

Jeśli jednak przyjąć sugestię zawartą w wersji masoreckiej, czasownik „nasycić” można uznać za specyficzny

³⁷ Por. IQIs^a dodaje „i (waw) przez swą wiedzę...”.

³⁸ Tak greckie recenzje: Aquila, Symmach, Teodozion por. Ch.R. North, *The Suffering Servant*, 233. 244.

przypadek gramatyczny określany mianem *casus pendent*. W ten sposób dopełnienie byłoby tu domyślne np. nasylenie się widzeniem Boga³⁹. Takie zjawisko gramatyczne ma różne formy⁴⁰, ale jedną z jego cech jest występowanie po zdaniu warunkowym (por. w. 10aB). Jakkolwiek zwykle czasowniki występujące w roli *casus pendent* mają w takim wypadku formę *infinitivus absolutus* lub *participium*⁴¹, to jednocześnie trzeba zauważyć, że użyta tym razem forma *imperfectum*, w języku hebrajskim może reprezentować różne warianty w odniesieniu do czasu i trybu⁴². Taką interpretację uwiarygodnia także fakt, że tekst masorecki z BHS nie zawiera dopełnienia również dla poprzedzającego czasownika „ujrzeć”. Ostatecznie więc, choć w. 11aB zakłóca rytmikę wypowiedzi, co podkreślają często badacze dokonujący uzupełnień lub korekt w tekście, to może chodzić o intencjonalną arytmję. Wszak jeśli chodzi o oglądanie i nasylenie się obecnością Boga, mowa jest o czymś, co przekracza ludzką percepcję. Opisanie tego doświadczenia wymyka się nie tylko wyobraźni (por. Wj 24,1-11; 33,12-23 zwł. w. 18), ale i możliwościom lingwistycznym.

4. JAK ROZUMIEĆ ZMARTWYCHWSTANIE SŁUGI?

Aby prawidłowo interpretować przeanalizowaną powyżej zapowiedź nagrody dla Sługi z Iz 53,10-11a należy zadać sobie pytanie o to, kim jest Sługa i kogo reprezentuje zaimek *my*? Identyfikacja nie jest do dziś sprawą rozstrzygniętą. Od czasów przeglądu jaki zrobił w tej materii Ch.R. North⁴³ nie pojawiły się żadne nowe

³⁹ Tak K. Balzer, *Deutero-Jesaja*, 535.

⁴⁰ Por. GKC § 111h; 112n, mm; 116u; 143; 159i.

⁴¹ GKC § 112n, mm.

⁴² GKC § 111h.

⁴³ *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford 1948; ²1956. Por. też H. Haag, *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja* (EdF 233), Darmstadt 1985.

i znaczące propozycje. Część badaczy sugeruje kolektywną interpretację, a część szuka indywidualnych postaci jak Mojżesz, Zorobabel, perscy władcy Cyrus lub Dariusz, Jeremiasz czy sam anonimowy prorok. Zauważyć wreszcie trzeba propozycję identyfikowania Sługi jako personifikowanego Syjonu⁴⁴ biorącym na siebie grzechy ludu i składającym za nie ekspiacyjną ofiarę. W przedstawionej wcześniej analizie egzegetycznej zasugerowana została kolektywna interpretacja Sługi. Taka opcja ma dzisiaj coraz więcej zwolenników. Nie oznacza to jednak, że istnieje pelen *consensus* w identyfikacji zarówno tej postaci, jak i tych, którzy w tekście określają się jako *my*.

Treść perykopy pozwala wyodrębnić trzy podmioty dla opisanych w niej wydarzeń. Z jednej strony jest nadrzędny i mający najbardziej obiektywne spojrzenie na całość Bóg, a z drugiej, pozostający w relacji: *my-on*, obserwatorzy i sam Sługa. Obserwatorzy w trakcie oglądania tego, co spotyka Sługę, uzmysławiają sobie ekspiacyjny charakter jego cierpienia i śmierci za ich grzechy. Kim są zatem owi *my*, którzy są podmiotem wypowiedzi w centralnej części perykopy? F. Hägglund⁴⁵, zwolennik kolektywnej interpretacji postaci Sługi, relację: *my-on* w czwartej Pieśni, interpretuje w świetle hipotezy o konflikcie powstałym pomiędzy ludnością zamieszkującą Judeę a repatriantami powracającymi z wygnania w Babilonii. Szwedzki badacz utożsamia *my* z czwartej Pieśni z tą częścią mieszkańców Judei, która nie została wygnana przez Babilończyków z ich ziemi, zaś postać Sługi postrzega jako kolektywnie rozumianego reprezentanta powracających z wygnania repatriantów. Jeśli zostanie on przyjęty personifikowana Matka Syjon będzie się mogła rozradować, jak jest to opisane w Iz 54. Mimo takiej wizji dalsze rozdziały

⁴⁴ U. Berges, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg i inne 1998, 580.

⁴⁵ *Isaiah in the Light of Homecoming after Exil* (FAT 2/31), Tübingen 2008. Tezę i wyniki analizy tego autora referujemy za prezentacją tej monografii zawartą w: *Mohr Kurier* 3/2008, 14.

(Iz 55–56) pozwalają sądzić, zdaniem wspomnianego egzegety, że spotkanie obu grup nie obyło się bezkonfliktowo.

Część badaczy sądzi jednak, że za postacią Sługi kryje się cały Izrael⁴⁶. Jeśli jednak wydarzenia odnosiłyby się tylko do zamkniętego kręgu w ramach narodu wybranego to rodzi się pytanie, skąd nabrały one ogólnoświatowego rozgłosu, jaki zapowiada się w mowie Boga (Iz 52,14-15)? Misja cierpiącego Sługi nie tylko wprawi w zadziwienie „wiele” narodów i sprawi, że zaniemówią królów (Iz 52,14-15), ale i przyniesie im usprawiedliwienie (Iz 53,11aBb). Ekspiacyjna misja sługi dotyczy bowiem owych „wielu” (Iz 53,12; por. Iz 49,6; 52,10), których w kontekście Pieśni nie trudno utożsamiać z wieloma narodami, o których jest w niej mowa. H.J. Hermisson⁴⁷ sądzi jednak, że ich milczenie opisane w Iz 52,14-15 utrudnia identyfikację obcych narodów jako *my* z kolejnych wierszy. Odpierając ten argument, R. Albertz⁴⁸ twierdzi, że chodzi tu jednak o pierwszą reakcję na wydarzenia (por. Iz 49,7) i nic nie stoi na przeszkodzie, aby dalej postrzegać ich jako podmiot kryjący się za wypowiedziami z kolejnych wierszy. W tej sytuacji, proponuje ten sam autor, Sługę należy identyfikować jako postać kolektywną – Izraela, który na wygnaniu czuł się ofiarą własnych grzechów (Iz 53,4-6; por. 43,24-28; 50,1), zaś koniec wygnania odczytał jako przebaczenie (Iz 40,2; 43,25). Powygnaniowy recenzent patrzył jednak na te wydarzenia w ramach ogólnoświatowej historii i nadał im znacznie głębszy i bardziej uniwersalistyczny sens. Izrael wziął na siebie grzechy świata, jego

⁴⁶ Tak np. M. Weippert, *Die „Konfessionen” Deuterocesajas*, w: R. Albertz i inni (red.), *Schöpfung und Befreiung*. FS C. Westermann, Stuttgart 1989, 104-115 zvl. 110; J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung von Jesaja 40-55* (BZAW 206), Berlin 1993, 192-196; H.J. Hermisson, *Das vierte Gottesknechtslied im deuterocesajanischen Kontext*, w: tenże (red.), *Studien zur Prophetie und Weisheit. Gesammelte Aufsätze* (FAT 23), Stuttgart 1998, 220-240 zvl. 232.

⁴⁷ *Das vierte Gottesknechtslied*, 230.

⁴⁸ *Die Exilzeit*, 318 przypis 437.

śmierć (wygnanie: por. Ez 37,11) ostatecznie prowadzi do ponownego ożywienia (por. Ez 37,1-10.12-14), a nowy początek to pierwszy impuls do jego przyszłego wywyższenia (Iz 52,13). Zdaniem Albertza taka kolektywna i metaforyczna interpretacja ma swoje uzasadnienie w tym, że zmartwychwstanie zawsze jest postrzegane kolektywnie, a nie indywidualnie (por. Ez 37,1-14; Iz 26,19-20; 1 Hen 22,12-13; Dn 12,1-3).

Trzeba przyznać, że przedstawione powyżej propozycje interpretacyjne są sugestywne, ale nie do końca wyjaśniają wszystkie aspekty wypowiedzi zawartej w Iz 52,13-53,12. Nie wyjaśniają one zaskoczenia wywołanego niespodziewanym pojawieniem się Sługi (w. 2), a opisane jest ono słowami stosowanymi zwykle w odniesieniu do narodzenia indywidualnej postaci⁴⁹; nie tłumaczą jak naród wybrany (lub jego część) powracający z wygnania pozbył się swego poczucia winy za własne grzechy i przemienił w niewinnego Sługę Jahwe cierpiącego nie za swoje grzechy, lecz za grzechy pozostałych Izraelitów lub innych narodów? Akcent w Pieśni pada ponadto nie tylko na ekspiacyjny charakter jego ofiary, ale i na jej dobrowolność (Iz 53,7.10b.12bA), a o takie postrzeganie wygnania trudno by posądzać jego uczestników. Wreszcie w w. 8 wyraźna jest opozycja: *on – my* oparta na zwrocie „mój/jego lud”⁵⁰. Jeśli zachować wersję masorecką, to kim jest zatem przemawiający w tym wierszu? W końcu także wywyższenie opisane w Iz 52,13 nosi znamiona wniebowstąpienia, a nie tylko zwykłego wywyższenia dokonanego przez Boga w wyniku restauracji narodu⁵¹. Indywidualna interpretacja tej postaci, nawet jeśli trudno wskazać o kogo konkretnie chodzi, jest więc nie mniej przekonująca niż kolektywna. Okres powygniowy to czas stopniowego kształtowania się koncepcji wstawiennictwa jednostki za grzechy całego

⁴⁹ J. Lemański, *Cierpienie „Sługi Boga”*, 84-85.

⁵⁰ TM ma w tym miejscu zwrot „mój lud” (prorok utożsamiający się z *my*), jednak w IQIs^a pojawia się wariant „jego lud”, który bardziej pasuje do relacji (Sługa i jego lud).

⁵¹ J. Lemański, „*Sprawisz, abym ożył!*”, 224-225.

narodu (por. kolejno Rdz 18,16-33; Ez 14,12-23; Jr 5,1; Ez 22,20)⁵² i prorocstwo Deutero-Izajasza może być pierwszą, dodajmy przelomową, kwintesencją tego tematu. Zmartwychwstanie, rozumiane metaforycznie czy dosłownie, opisane jest jeszcze nieprecyzyjnie z braku właściwej terminologii. Staje się jednak jednym z ważnych elementów teologicznego opisu eschatologicznej nadziei.

WNIOSKI

Zbadany fragment Iz 53,10-11 kumuluje w sobie wiele trudności natury egzegetycznej. Nie ma ponadto do dziś pewności, kim jest Sługa Jahwe. Nie wiemy przede wszystkim nawet do końca, czy należy interpretować tę postać kolektywnie, czy też indywidualnie. Także metaforyczne rozumienie całego opisu *curriculum vitae* Sługi równie dobrze wpisuje się w język i wydarzenia okresu powygnaniowego (por. Ez 37,1-14), jak i indywidualną interpretacją tej postaci. Przy tej ilości nierozwiązywalnych na obecnym etapie badań trudności, zdecydowana odpowiedź na pytanie czy ten, pod wieloma względami przelomowy tekst, mówi po raz pierwszy o zmartwychwstaniu indywidualnym sprawiedliwego Sługi, zawsze będzie wymagała przyjęcia jednej z wielu opcji interpretacyjnych, a tym samym będzie arbitralna. W powyższym opracowaniu przyjęta została metaforyczna identyfikacja Sługi, gdyż zdaniem autora lepiej wpisuje się w retorykę tekstu. Nie wyklucza to jednak całkowicie interpretacji jednostkowej tej postaci. Wydarzenia, których jest bohaterem, odczytane w duchu rodzącej się koncepcji teologicznej o ofiarowaniu się niewinnego sprawiedliwego w zamian za grzeszną większość, są zaskakująco inne od wcześniejszych poglądów i przekonań. Otwierają nową drogę

⁵² M.M. Orlinski, *Studies on the Second Part of Book of Isaiah: The So-Called „Servant of the Lord” and „Suffering Servant” in Second Isaiah* (VT.S. 14), Leiden 1967, 3-133 zvl. 55.

do przywrócenia miejsca i roli narodu wybranego w zamierzonym przez Boga planie zbawienia względem świata. W takim kontekście myśl o nagrodzie w postaci indywidualnego zmartwychwstania, choć zaskakująco nowa, podobnie jak opisana w tym samym tekście idea wniebowstąpienia (por. Iz 52,13), może być całkowicie realna.

Riassunto

Il testo di Is 52,13-53,12 presenta un vasto panorama dei problemi di natura esegetica. Questi, oltre i termini stessi e la loro sintassi, riguardano soprattutto l'identità del Servo interpretato sia in maniera collettiva sia quella individuale. Anche il messaggio della pericope riguardo alla risurrezione possa essere capito sia metaforicamente sia in modo reale. Nella presente analisi viene scelta l'interpretazione collettiva del Servo. Non si esclude però della possibilità di capire la persona del Servo in maniera individuale e la sua risurrezione dopo la morte come un primo tentativo di decrivere una realtà post mortem. La ragione per questo, oltre alcuni elementi esegetici tratti dal testo masoretico, si trova anche nel postesilico sviluppo della idea di sostituzione: un giusto individuo per tanti peccatori.

Ks. Janusz Lemański
ul. Ks. Kard. Wyszyńskiego 27
75-950 Koszalin

Ks. JANUSZ LEMAŃSKI, ur. 1966, prof. nadzw. Uniwersytetu Szczecińskiego, absolwent Biblicum i Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Najważniejsze publikacje: „*Sprawisz, abym ożył*” (Ps 71,20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Szczecin 2004; *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiedzy historià a teologià*, Szczecin 2006; *Od manny na pustyni do manny ukrytej. Rozwój biblijnej tradycji o mannie w Starym i Nowym Testamencie*, Szczecin 2006.