

CIERPIENIA „SŁUGI BOGA” TYPEM ZBAWCZEJ PASJI CHRYSYTA

Ks. Janusz Lemański

Pytanie postawione przez etiopskiego dworzanina diakonowi Filipowi w Dz 8,34 po lekturze Iz 53,7-8 (LXX): „O kim mówi prorok, o sobie czy o kimś innym?” nie straciło w naszych czasach nic ze swej aktualności. Albowiem i dzisiaj w ferworze dyskusji egzegetycznej trudno doszukać się zgodnej interpretacji tego problemu. W naszym artykule skupimy się na rozważaniu tzw. czwartej Pieśni Sługi Jahwe (Iz 52,13-53,12) doszukując się, zgodnie z tradycją chrześcijańską, idei mesjańskich w tym tekście i próbując odpowiedzieć na pytanie: czy tekst ten pozwala nam dostrzec w nim prorocką wizję zbawczego dzieła dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Pomijamy w naszej dyskusji refleksję natury krytyczno-literackiej, jak również bogaty i skomplikowany materiał z dziedziny krytyki tekstu, ograniczając się jedynie do niezbędnych odniesień w trakcie analizy egzegetycznej. Interesuje nas zatem tekst taki, jaki mamy w obecnej kanonicznej formie. Po zarysowaniu problematyki związanej z identyfikacją Sługi (1), dokonamy ogólnej próby zaznaczenia perspektywy teologicznej tekstu oraz jego strukturyzacji (2), a następnie omówimy egzegetycznie samą perykopę (3) próbując na tej podstawie wyciągnąć wnioski dotyczące chrystologicznej typologii naszego tekstu (4).

1. TOŻSAMOŚĆ POSTACI „SŁUGI BOGA”

Określenie „sługa Boga” odnosi się w ST do proroków (1 Krl 18,36; Am 3,7; Jr 7,25), Mojżesza (Wj 14,31; Pwt 34,5), jak i niektórych władców politycznych, a zwłaszcza do Dawida (2 Sm 7,8; 1 Krl 8,24-25; Jr 33,26). U DtrIz termin *'ebed* – „sługa” pojawia się 21 razy, zawsze w liczbie pojedynczej (wyjątek 54,17) i w sensie pozytywnym (wyjątek 49,7). W 14 wypadkach odnosi się do Izraela lub Jakuba (symbol 12 pokoleń). Ten generalny sens wydaje się pozwalać na identyczną aplikację naszego określenia do pozostałych pięciu przypadków (42,1; 44,26; 50,10; 52,13; 53,11). Przy głębszej analizie tych tekstów nie jest to jednak już takie oczywiste. Niektóre działania Sługi mają znamiona nazbyt indywidualne, aby można nadać im sens kolektywny. Ponadto w niektórych tekstach Sługa i Izrael stoją w wyraźnej opozycji (49,5-6; 53,8). W końcu postać pokornego, wiernego i niewinnego Sługi nie pasuje do historycznego obrazu Izraela, a liczne aplikacje izajaszowych tekstów o Słudze do osoby Jezusa w NT umacniają indywidualistyczną interpretację terminu *'ebed*.

Próby identyfikacji samego Sługi pozwalają streścić się w czterech dominujących teoriach¹:

Interpretacja kolektywna: zakłada, że idea dominująca u DtrIz to przekonanie, iż Izrael jest Sługą Boga (41,8; 44,1.2.21; 45,4; 49,3). Mając jednak świadomość opozycyjności pomiędzy Sługą a Izraelem w niektórych tekstach (49,5-6; 53,8), zwolennicy tej teorii sugerują, że chodzi nie tyle o całego Izraela, ile o jakąś wybraną, wierną Jahwe grupę: „wiarna Reszta” lub grupa związana z kręgami kapłańskimi albo prorockimi.

Interpretacja indywidualna: liczne indywidualne cechy Sługi pozwalają wielu autorom na identyfikowanie tej postaci z jednym z historycznych przywódców lub proroków: Cyrus, Dariusz, Sesbassar, Zorobabel, Nehemiasz, Eleazar, Mojżesz, Jeremiasz lub sam Deutero-Izajasz. Niektórzy myślą też

¹ Por. L. Alonso Schökel; J.L. Sicre Diaz, *I Profeti*, Roma 1989, s. 303-304; D. Michel, *Gottesknecht*, NBL I, s. 932-934. nota 16.18.

o anonimowej postaci z czasów DtrIz. Jak ocenia cytowany przez nas Schökel (s. 305) jedynie postać samego DtrIz wydaje się stanowić tu poważną propozycję. Trudno jednak odmówić powagi również postaci Zorobabela, potomka dynastii Dawidowej powracającego na czele pierwszej grupy repatriantów i określanego przez Ag 2,23 i Za 3,8 tytułem „Sługa”. Również mesjańskie teksty z Iz 9,1-6; 11,1-9 choć idealistyczne, wiązały swoje nadzieje z osobą historycznego władcy Izraela².

Interpretacja mieszana: zwolennicy tej teorii łączą obie poprzednie skupiając się na osobie jednego z historycznych przywódców epoki powygnaniowej, który występuje jako postać indywidualna i jednocześnie jako ucieleśnienie całego Izraela. Ta teoria wydaje się jednak nazbyt sztuczna i w ostatniej dekadzie raczej trudno znaleźć jej zwolenników.

Interpretacja mesjańska: wymienione powyżej teorie nie wykluczają jednocześnie interpretacji mesjańskiej interesujących nas poematów.

Kimkolwiek nie byłby sługa, to teksty mówiące o nim, a zwłaszcza ostatnia, najdłuższa i najbardziej zagadkowa zarazem Pieśń (52,13-53,13) swoją pełną i historyczną realizację znajduje tylko w osobie Jezusa Chrystusa. Tezę tę wspomagają liczne aplikacje poszczególnych Pieśni w tekstach NT. Tak więc Mt 12,18-21 = I Pieśń; Mt 8,17; Łk 22,37; Dz 8,32nn; 1 P 2,22.24 poszczególne zdania z IV Pieśni. Sam jednak Chrystus aplikuje niektóre idee z II i III Pieśni do swoich uczniów (por. Mt 5,14.16.39 = Iz 49,3.6; 50,6). Dzieje Apostolskie cytując trzy razy tekst Pieśni, tylko raz stosują go do Jezusa (Dz 8,34-35) w pozostałych wypadkach odnoszą go do osoby św. Pawła (14,37; 26,17-18). Wydaje się więc, że dla pierwotnego Kościoła chrystologiczna typologia tych tekstów nie była jeszcze taka oczywista.

² Taką interpretację przyjmuje np., J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66* (WBC 25), Waco 1987, s. 227; zob. też dyskusję nad tą identyfikacją P. Grelot, *I Canti del Servo del Signore* (Studi Biblici 9), Bologna 1983, s. 64-70.

2. KONTEKST TEOLOGICZNY I STRUKTURA CZWARTEJ PIEŚNI O „SŁUDZE BOGA”

Zgodnie ze świadectwem większości manuskryptów interesujący nas tekst IV Pieśni stanowi kompletną i jednorodną tematycznie jednostkę tekstualną³. Od strony językowej łatwo jednak dostrzec łączność naszej perykopy z poprzedzającym ją tekstem Iz 52,10-12 (Nowe Wyjście). Otwierające w. 13 *hinneh* (oto/patrz) zakłada sytuację wyjaśnioną już w poprzednim kontekście. Możemy więc zgodzić się z opinią K. Baltera⁴, że nasza Pieśń próbuje odpowiedzieć na pytanie czy jest możliwe to Drugie Wyjście bez Mojżesza? Uroczysta procesja z w. 10-12 prowadzi teraz ku prezentacji nowego Sługi Jahwe ukazanego najpierw w scenarii niebiańskiej chwały.

Tekst ten od początku do końca stanowi zapowiedź przyszłych wydarzeń. Od strony struktury literackiej poemat jest równie prosty, co enigmatyczny. Mowa Boga w prologu (52,13-15) i epilogu (53,11-12) z dającym się wyróżnić wprowadzeniem programowym w w. 13 i podsumowaniem całego proroctwa w w. 12b, obramowuje centralny dyskurs (53,1-10) i potwierdza jego sens pełen paradoksów. Przemawia tu anonimowa grupa ukryta za chóralnym „my/nasze”, z której od czasu do czasu daje się wyodrębnić głos samego proroka (w. 1.8.10). „Ramię Jahwe” (w. 1), które animuje całe opowiadanie, już nie raz objawiało się w historii, choć nie zawsze jego dynamiczna obecność była w niej rozpoznawana, zwłaszcza, że nie wszyscy chcieli to czynić. W naszym poemacie obecne jest to samo doświadczenie, choć nie zawsze w wyrazisty i czytelny sposób, albowiem opowiadanie o toczących się wydarzeniach przeplata się w nim z przesłaniem. To, co można jednak odczytać ze zwykłej nawet lektury IV Pieśni, to fakt, iż nie chodzi tu o zwykłe profetyczne zreferowanie przysłych wydarzeń

³ Por. A. Gelston, *Isaiah 52,13-53,12: An Eclectic Text and Supplementary Note on the Hebrew Manuscript Kennicott 96*, JSS 35/1990, s. 187-211.

⁴ *Deutero-Jesaja* (KAT X,2), Gütersloh 1999, s. 493.

lecz o ich prawidłowe odczytanie poprzez wiarę i odkrycie w ten sposób ich głębokiego zbawczego sensu. To, co opowiada słowo prorockie, nie jest do końca zrozumiane i zaakceptowane przez słuchaczy, ale ani na moment nie zatracą się nadziei, że ktoś z obecnych lub późniejszych odbiorców uwierzy i pojmie jego głęboką treść, ukrytą za swoistą biografią głównego bohatera: Sługi Jahwe. Ten Sługa „dzisiaj” jest upokarzany i maltretowany, a w końcu zabity i złożony w grobie, ale z perspektywą „wielkiej chwały” w przyszłości.

Struktura literacka naszego poematu ma charakter koncentryczny⁵:

52,13-15 mowa Boga („mój Sługa”)

w. 1 robi wrażenie początku mowy prorockiej

w. 2-3 poniżenie Sługi

w. 4-5 pierwsze wyznanie winy

w. 6-7 drugie wyznanie winy

w. 8-9 śmierć i pogrzeb

w. 10 prorockie podsumowanie z zapowiedzią zmiany losów

53,11-12 mowa Boga („mój Sługa”).

3. ANALIZA EGZEGETYCZNA

W. 13. Rozpoczyna się mowa Boga. Wprowadzające *hinneh* – „patrz/oto” wyznacza początek nowej sekcji, ale i zakłada coś poprzedzającego (52,10-12). O ile w 42,1 to samo wrowadzenie wyznaczało początek misji Sługi i jego prezentację, o tyle teraz Jahwe zapowiada już na początku bliskiego opisu Jego kłęski ostateczny i pełen paradoksów tryumf swego wybrańca. Ten pozytywny wymiar Boskiej deklaracji podkreśla użyte słownictwo: termin *škl* (hifil), który można tłumaczyć zarówno w sensie „być mądrym” jak i „wieść się”. Żadne jednak z tych tłumaczeń nie odda-

⁵ Z małymi modyfikacjami przyjmujemy tu proroczą wypowiedź J.K. Koole, *Isaiah III.2: Isaiah 49-55* (HCOT), Leuven 1998, s. 262-263 tam też szczegółowa dyskusja.

je w pełni treści naszego wyrażenia. Kontekst naszego wiersza pozwala sądzić, że chodzi w nim o działanie z takim rozsądkiem, który przyniesie zamierzony sukces (por. Joz 1,8; Jr 10,21). Tekst jednak nie mówi, że Sługa jest bardziej mądry lub potężny niż inni ludzie lecz, że będzie działał mądrze, wypełniając cel swojej misji (Iz 42,1; 49,2-3; 50,7-9). Świadczenie wydarzeń, które zostaną opisane w centralnej części poematu, muszą już na początku wiedzieć, że jego życie nie jest bezowocne pomimo wrażenia, iż ponosi klęskę⁶. Użycie tego pojęcia w literaturze mądrościowej sugeruje, że Sługa będzie rozumiany i widoczny na ile pozostanie w kręgu Bożego planu zbawienia (por. Dn 12,3)⁷. Bóg deklarował już wcześniej, że dzieło Sługi nie będzie daremne (49,4), a jego wierność nie będzie zmarnowana (50,7-8). Cel jego misji to restauracja sprawiedliwości w świecie (42,4). W tym sensie zostaje on włączony do kręgu wielkich przywódców Izraela: Jozuego (1,7-8), Dawida (1 Sm 18,5.14), Salomona (1 Krl 2,3), Ezechiasza (2 Krl 18,7). Również Jr 23,5-6 w swoim mesjańskim obrazie używa naszego terminu (też w koniugacji hifil) z dopowiedzeniem „będzie wykonywać prawo i sprawiedliwość na ziemi”. Dzieło zbawcze Sługi łączy się więc z jego roztropnością i sprawiedliwością wobec Boga (por. Pwt 29,8). Taka postawa wobec Jahwe nie pozostanie bez nagrody.

W. 13b ma trzy czasowniki ruchu opisujące wywyższenie Sługi. Odpowiada to potrójnemu poniżeniu z 53,4b (por. 2,11: trzy obrazy przyszłej chwały Syjonu po obecnym poniżeniu). W interpretacji chrystologicznej często dostrzega się tu również trzy etapy wywyższenia Chrystusa. Pierwszy z czasowników: *rum* u DtrIz często oznacza „być wyniesionym ponad” (40,9; 49,11.22). Imiesłów *ram* stosowany jest na określenie wysokiej góry (Pwt 12,2; Iz 2,14) lub pagórka (Ez 6,13; 20,28; 34,6). Rdzeń *rwm* ma więc generalnie sens przestrzenny, zarówno w formie cza-

⁶ Por. J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66* (NICOT), Grand Rapids-Cambridge 1998, s. 378.

⁷ THAT II, s. 824-828 zwł. 825.

sownikowej jak i rzeczownikowej⁸. Drugi z kolei: *ns'* ma podobne znaczenie „zostać wyniesionym ponad”. W koniugacji nifal, jak tu, może przyjąć sens zwrotny lub pasywny. Ponieważ Sługa w naszym tekście jest jeszcze nieaktywny stąd chodzi raczej o drugie znaczenie. Nie jest jednak jasne kto lub co go wywyższy⁹. Tradycja Wyjścia często określa Jahwe jako Ojca niosącego swego syna (Pwt 1,31) lub orła noszącego swe pisklęta na własnych skrzydłach (Pwt 32,11; por. Wj 19,4). Tu nie ma jednak wyraźnych wskazówek, że chodzi o działanie Jahwe, więc może lepiej myśleć o kimś z otoczenia Boga (aniołowie? Por. Ez 8,3; 11,1; 37,1; 40,1). Do przebycia jest teraz przestrzeń pomiędzy niebem i ziemią (por. Henoch Rdz 5,24; Elias 2 Krl 2,9-12). Można tak sądzić, bowiem oba terminy razem pojawiają się jeszcze trzy razy w Księdze Izajasza (6,1; 33,10; 57,15) i zawsze opisują Boga. Trzeci etap wywyższenia sługi określa czasownik *gabah* – „być wysokim”. W Iz 55,9 oznacza on fakt, iż niebios są wyższe niż ziemia, a w Ps 113, 5 opisuje jak Jahwe króluje na wysokościach. DtrIz wydaje się postrzegać niebo jako królowanie Boga, Który ma swój tron w niebiosach (por. 40,22; 41,4). Razem więc wszystkie trzy czasowniki opisują trzy etapy wywyższenia Sługi i przeniesienia go z ziemi do nieba. Jest to więc swoista starotestamentalna wizja wniebowstąpienia. Kogo jednak ukazuje ta wizja chwały? Iz 2,6-22 wypowiada się przeciwko samowywyższaniu się człowieka. Mesjańska interpretacja naszej perykopy pozwala dostrzec tu bliskość ideową z Flp 2,5-11 (w. 9: Jezus), który to tekst wydaje się stanowić refleksję nad naszym wierszem.

W. 14-15. Czasownik *šamem* wyraża zaskoczenie pełne grozy, oniemiałość wobec ogromu zniszczenia (49,8.19). Jego szerokie pole semantyczne obejmuje sens od „niezwykły” po „demoniczny”. Podstawowy jednak sens wyraża spustoszenie lub zamarcie (także dosłownie)¹⁰, ale i nie-

⁸ THAT II, 253-276 zwł. 257.

⁹ Por. Koole, s. 265; Balter, s. 499.

¹⁰ THAT II, s. 971.

moc ludzi będących świadkami tych wydarzeń. W naszym wierszu chodzi o zaskoczenie widokiem Sługi ze strony „wielu” (*rabbim*). Kim są ci świadkowie? Większość komentatorów opowiada się za Izraelem, choć są i tacy, którzy widzą tu narody pogańskie (por. w. 15). W naszej interpretacji przyjmujemy tę pierwszą opcję. Tekst masorecki (=TM) ma tu trudną formę *‘alejka* („przez ciebie”). Choć zmiana osób w poezji hebrajskiej nie jest zjawiskiem wyjątkowym, to jednak w naszym kontekście owo „ty” przerywa serię „on” w odniesieniu do Sługi, stąd wielu egzegetów sugeruje tu błąd wynikający z pisowni starohebrajskiej, w której litery *k* i *w* były często mylone. Lekcja więc mogła oryginalnie brzmieć *‘alajw* – „przez niego”.

Zwykle w. 14a łączy się z w. 14b. Osłupienie, o którym mowa, wynika zatem z tego, co zostanie za chwilę opisane, nie zaś z powodu wywyższenia Sługi (w. 13). *Mar’eh* – „widok” od *r’h* – „widzieć” i *to’r* – „forma, kształt, postać”. Szacunek wobec osoby wiąże się w Biblii często z jej wyglądem zewnętrznym (Rdz 12,11; 24,16). Tu sens ten nie wydaje się najlepszy. Wpływa na to fakt określany terminem *mišhat*. Większość egzegetów interpretuje go jako rzeczownik. Etymologicznie pochodzenie wyrażenia waha się pomiędzy *mšh* – „namaszczać” i *šht* – „niszczyć”. Wygląd, jak wskazuje w. 14a budzi jednak negatywny stosunek do Sługi, stąd druga propozycja wydaje się bardziej prawdopodobna. *Šht* (hifil; por. 51,13; 34,16) w piel (Wj 21,26) odnosi się do uszkodzenia oka; w nifal (Jr 18,7) chodzi o zbutwiały pas lub kawałek naczynia (Jr 18,4). Forma pasywna w hofal (Prz 23,26) określa zamuloną studnię lub zwierzęta ofiarnicze nienadające się na ofiarę ze względu na skażone mięso (Ml 1,14; por. Kpł 22,25). W tradycyjnej koncepcji oczekiwano pięknego i doskonałego fizycznie króla (Iz 33,16), a Sługa ma wygląd dokładnie przeciwny. Wygląd Sługi jest bardziej zdeformowany niż innych ludzi. Całość komplikuje użyty w w. 15 czasownik *jazzeh* – „polewać, posypywać” lub „zaskakiwać” od *nzh* (Kpł 6,20; Wj 29,21). Wielu egzegetów dostrzega tu podwójne zaskoczenie skalą oszpeccenia Sługi: pierwsze (w. 14) *‘alejka* – „z twojego powodu”; drugie (w. 15) *‘âlajw* – „z jego po-

wodu”. Wszystko to na tle wywyższenia z w. 13. W ten sposób istniałoby kontrast pomiędzy w. 15 i 53,1-3. Porównanie zachodziłoby zatem nie tyle pomiędzy wcześniejszym i późniejszym oszpecceniem, ile pomiędzy małą grupą oglądających (w. 14; wielu: *rabbîm*) i większą (w. 15; *gôjim rabbîm* i ich królowie). Wygląd Sługi elektryzuje patrzących na niego. To, co wprowadza w osłupienie małą grupę (Izrael?), budzi zdziwienie u obcych narodów i ich przywódców w sensie pozytywnego odbioru, co powoduje, że patrzą nań oniemiałi: *qâpas peh* – „zamknąć usta”. Generalnie zwrot ten oznacza „przestać mówić”¹¹. Podmiotem są tu królowie (por. 41,2; 45,1). Sam Sługa nie mówi nic do nich, lecz natura wydarzeń i ich skutki odzwierciedlone w jego wyglądzie wydają się być wymowne same w sobie.

53,1. Interrogatywne *mî* (kto?) często wprowadza nową myśl (por. 40,12.13.18.25; 41,2). Trudno rozstrzygnąć czy odnosi się ono do mnogich narodów oraz ich królów (w. 15). Wielu egzegetów jednak uznaje, że to Izrael (mała grupa z w. 14) wyznaje teraz swoje niezrozumienie „klęski” Sługi opisane w następnych wierszach. Czasownik „słyszeć” odnosi się do treści przesłania, które zostało zakomunikowane (por. 28,9). Razem z zaimkiem daje sens: „to, co było przez nas usłyszane”. W tym wypadku mówiącymi mogą być Izraelici (ci sami „my” z w. 2-3) uznający swój błąd w w. 4. Prorok w tym wypadku może identyfikować się ze swoim ludem, wyznając razem z nim wspólną winę (por. 42,24). Przedmiotem objawienia (tego cośmy słyszeli) jest Sługa, jak można wnioskować z szerszego kontekstu (42,1nn; 49,1nn; 50,4nn). Informacja o cierpiącym Mesjaszu jednak nie pasuje do tradycyjnej, chwalebnej i pełnej patosu koncepcji tej postaci. Z tego powodu to przesłanie nie znajduje dobrego odbioru. Tym niemniej proklamacja tej „nowej rzeczy” (42,9; 48,6nn) ma charakter zbawczy i lud powinien w nią uwierzyć (por. Iz 7,9; 28,6; 43,10). Zwrot „dać wiarę komuś lub czemuś” (Rdz 45,26; 1 Krl 10,7), zwykle występuje z negacją¹². Również i w naszym wypadku ma wymiar

¹¹ THAT II, s. 410.

¹² ThWAT, s. 320-321.

negatywny (por. 48,18; 50,1). Błędne jest jednak tłumaczenie „kto może uwierzyć”, albowiem konstrukcja ta nie ma nigdy takiego sensu w Biblii hebrajskiej, a ponadto usprawiedliwiałaby ten brak wiary. Tymczasem prorok utożsamia się ze swoim ludem wyznając grzech niewiary¹³.

Wyrażenie „ramię Jahwe” związane jest przede wszystkim z koncepcją Jahwe-Wojownika i odnosi się do Jego mocy oraz interwencji zbawczych w tradycji Wyjścia (Wj 6,6; 15,16; Pwt 4,34; 5,15; 7,19; 9,29; 11,2; 26,8; 33,27; por. też Iz 53,1; 63,12)¹⁴. Wyraża więc dokonania Boga w ujarzmieniu przeciwników. Tu łączy się z czasownikiem *galah* – „odkryć, objawić, stać się widzialnym”, który u DtrIz oznacza działanie Boga w historii¹⁵. Objawienie zatem nastąpiło, ale lud nie uświadomił sobie tego (por. 42,18nn wyrzut proroka wobec narodu; 16,6; 24,16; 42,24; 64,4-5 brak zrozumienia w narodzie; por. też J 12,38; Rz 10,16) Prorok, który identyfikuje się z narodem (por. Jr 14,7-9), wyznaje więc w jego imieniu winę za ten brak wiary i zrozumienia.

W. 2-3. *‘âlâh* (qal) – „wyrastać” wprowadza nas w okres młodości Sługi. Czasownik ten jednak raczej nie jest używany do ludzi, czasem tylko do zwierząt (Rdz 49,9?; Ez 19,3?) a zwykle do roślin (Rdz 40,10; 41,22). W naszym tekście też występuje w metaforycznym obrazie „młodego drzewa” (por. 49,23). W porównaniu jednak z kolejnym wyrażeniem: *šoreš* – „korzeń” (por. Iz 11,1; 40,24) musi oznaczać młodą roślinę. Problem egzegetyczny stanowi wersja masorecka *l’pânâjw* – „przed nim”. Proponowane są tu liczne korekty. Jedna z nich zakłada, że mamy tu do czynienia z dyptografią i stąd można czytać *l’pânaj* – „przede mną”. BHS proponuje zaś *lipnénu* – „przed nami”. Można jednak zachować też TM i rozumieć ją jako odniesienie do Boga (por. ramię Jahwe w w. 1). Problem wydaje się leżeć w złym zrozumieniu cierpienia, którego doświadcza Sługa. To nie jest efekt zasłużonej kary za jego własne winy.

¹³ Koole, s. 277.

¹⁴ ThWAT II, s. 650-660.

¹⁵ THAT II, s. 425; ThWAT II, s. 1018-1026.

Bóg nie stoi obojętnie przyglądając się cierpieniom swego Sługi. Wersety 6 i 10 sugerują wręcz, że je na niego nakłada. „Przed Nim” może mieć więc sens poddania się Jego woli (por. 41,2; 45,1). Zadziwiające jest jednak dopowiedzenie „jak korzeń z wyschniętej ziemi”. Na suchej ziemi mogą przetrwać ludzie (Oz 2,5) i zwierzęta (Jl 2,20), ale rośliny i korzeń usychają (Oz 9,16; Hi 18,16). Egzegeci wczesnochrześcijańscy widzieli tu typologię Niepokalane-go Poczęcia (Ezeubiusz, Hieronim), jednak słuszniej jest pozostać w kontekście samego tekstu biblijnego (por. me-sjańskie określenia z Iz 11,1.10; Jr 23,5; Za 3,8; 6,12). Może on sugerować kolejną metaforę Sługi, która nie pasuje do tradycyjnej koncepcji Mesjasza. Druga część w. 2 opuszcza metaforę rośliny i wydaje się podejmować wątek z 52,14 dotyczący wyglądu Sługi, zaskakującego dla patrzących na niego. Powracają tu chiastycznie wyrażenia: *mar'eh* – „widok” i *to'ar* – „postać”. Tym razem jednak podkreślony jest bardziej aspekt wrażeniowy, co podkreśla termin *hâdâr* – „blask”. Używany jest on często dla wyrażenia majestatu Bożego (Iz 2,10.19; Ps 96,6; 104,1; 111,3; Hi 40,10; 1 Krl 16,27) lub królewskiego (Ps 21,6; 45,4). Wygląd Sługi nie przypomina jednak żadnego z nich i nie budzi zainteresowania (por. dwa razy *lo'* – „nie”). Sługa jawi się dokładnie jako przeciwieństwo wobec oczekiwanego Mesjasza-Króla. To powoduje wobec niego awersję „wielu” (por. 52,14), którzy tu występują jako „my”. To wzgardzenie wyglądem Sługi oddają teraz terminy wyrażające brak zainteresowania i brak woli (*r'h* – „patrzeć”; *hmd* – „pragnąć”).

Kontynuacja opisu mało atrakcyjnego wyglądu Sługi w w. 3 prowadzi ostatecznie do samooskarżenia się, które stanowi preludeum do centralnej części poematu zawierającej wyznanie winy i prawidłowe odczytanie tego, co go spotkało. Sługa jest teraz pogardzany i odepchnięty przez ludzi. Tradycyjnie odczytuje się tu ideę odepchnięcia przez ludzi. Jednak możliwe jest zastosowanie także dwóch innych sensów. Paradoksalnie Sługa, który zwrócił wcześniej na siebie uwagę „wielu” teraz przestaje ich interesować, albowiem nie tylko nie zaspokoił ich oczekiwań, ale wręcz skupił na sobie wszystkie ich problemy i słabości. W tym

sensie nie jest już dla nich atrakcyjny¹⁶. Dlatego odwracają się od Sługi, który staje się dla nich źródłem cierpienia. Forma rzeczownikowa *mak'ob* „cierpienie, boleść” występuje tu w l. mn. i może wyrażać stałość tego doświadczenia, zwłaszcza, że termin ten powróci w w. 4. Istotą tego cierpienia jest ból fizyczny. Paralelny do niego jest wyraz *hólí*, który także oznacza fizyczne doświadczenie bólu. W formie czasownikowej (*hlh* – „stać się bezsilnym, być wyczerpanym”) wraca ten rdzeń jeszcze w w. 10 i 57,10. Te dwa rodzaje cierpienia są bliskie doświadczeniu Sługi. Może to tworzyć kontrast z poprzednią myślą. „My” nie chcemy go znać, ale on jest zaznajomiony ze swoim cierpieniem¹⁷.

Kolejną myśl wprowadza porównanie *ke* „jak” + rzeczownik, które odzwierciedla aspekt oceny. „Znienawidzony” od *str* (hifil) – „nienawidzić” (49,2; por. też nifal 40,27). Wyrażenie *pânîm* – „twarz” (por. 50,6; 54,8) trudne do zinterpretowania w układzie syntaktycznym naszego zdania ma trzy możliwe odniesienia w starożytnej tradycji tekstualnej: twarz Jahwe (Targum), Sługi (Wulgata, LXX) i mówiących (Pešitta). To ostatnie zwykle przyjmują współczesne tłumaczenia sugerując przerażający wygląd cierpiącego Sługi, który wstrząsa patrzącymi. Ta postawa to jednocześnie pogarda wobec niego. Kończący zdanie termin *hšb* zwykle wyraża ocenę negatywną i towarzyszy mu podmiot osobowy¹⁸. Występuje więc w odniesieniu do przedmiotów. Nagle więc Sługa zaczyna być postrzegany już nie jako człowiek, ale rzecz i to o małej wartości. O ile Jahwe miał upodobanie w poniżonym Słudze (42,1) i wyniósł go do chwały (52,13), o tyle ludzie zredukowali go do bezwartościowego przedmiotu.

W. 4-5. Świadkowie wydarzeń (my), którzy odseparowali się wcześniej od Sługi, teraz stopniowo otwarcie wyznają

¹⁶ Oswalt, s. 383.

¹⁷ J.A. Emerton, *A Futher Consideration of D.W. Thomas's Theories about yâda'*, VT 41/1991, s. 145-163.

¹⁸ ThWAT III, s. 249.

swój błąd i pozytywnie odczytują jego losy. Otwierające dwuwiersz „zaprawdę” choć kontekst pozwala zinterpretować je jako „lecz” (por. 49,26)¹⁹ ma tu wyraźnie pozytywny wydźwięk. Połączenie z poprzednimi wierszami uwydatnia „nasze cierpienie” i „nasze boleści”. W ten sposób następuje ścisłe połączenie tego, co spotkało Sługę z doświadczeniem świadków tych wydarzeń. Tekst jednak nie pozwala rozstrzygnąć czy są oni współwinni bezpośrednio tego, co spotkało Sługę²⁰. To połączenie „naszych” cierpień i boleści z tymi, które spotykają Sługę wynika z czasowników „nosić” i „dźwigać” (por. 46,4.7). Sługa więc partycypuje w nieszczęściach mówiących i obarcza się ich ciężarem. To swoista solidarność ze świadkami tych wydarzeń. Oba terminy pozwalają sądzić ponadto, że Sługa nie ugiął się pod ciężarem. W w. 11 dopowie się, że Sługa przyjął na siebie nie tylko skutki, ale i sam grzech. Nasz wiersz zatem antycypuje tę późniejszą deklarację. Instruktywne są tu teksty z Lb 14,33; Lm 7,7; Ez 20,5. W naszym wypadku nie chodzi jednak o przeniesienie winy w czasie, ale „odpokutowanie” razem z pokoleniem odpowiedzialnym za nią.

Sługa jednak ponosi karę za grzechy ludu, a nie swoje. Warto zwrócić uwagę na termin Elohim w dopełniaczu (*genetivus instrumentalis*): „przez Boga” odniesiony do „chłostać”. Izajasz używa raczej generalnie imienia Jahwe. Rozwiązanie znajduje się może w 2 Sm 7,14, gdzie mowa jest o karze Bożej dla potomka dawidowego, wykonywanej jednak różgą ludzką.

W. 5 rozpoczyna się od zwrotu „on”. Pierwszy dwuwiersz zawiera dwa wyrażenia bliskie uznaniu własnej winy ze strony tych, którzy kryją się za chóralnym „my”: *peša* – „grzech” (por. 43,25; 44,25; 50,1) i *’awon* – „wina” (40,2; 43,24; 50,1). Konsekwencje „naszych” grzechów ponosi teraz Sługa – „on”. Jego cierpienia opisują czasowniki „bezczęścić” (43,28) lub

¹⁹ KBL, s. 46: „stark gegensätzlich”.

²⁰ B. Janowski, *Er trug unsere Sünden: Jesaja 53 und die Dramatik der Seelvertrattung*, ZThK 90/1993, s. 1-24.

„przebić” (51,9) i imiesłów od – „zmiażdżyć, zdruzgotać”. Pierwszy wielokrotnie oznacza śmiertelne zranienie (Jr 51,52; Ez 26,15). Chodzi zatem o fizyczny ból. Drugi w zależności od kontekstu ma sens: zabić (Hi 6,5), uciskać (Iz 3,15; Lm 3,34), poniżyć (Iz 57,15). Termin ten więc zakłada zarówno ból fizyczny jak i psychiczny. Razem (por. Ps 89,11) wyrażają one fakt, że śmierć jeszcze nie zaszła ale jego cierpienie prowadzi do niej. Fundamentalne znaczenie ma teraz interpretacja przyimka *min* (LXX *dia*+ *akk.*; Wulgata *propter*), który podkreśla, że cierpienie i destrukcja Sługi to wynik naszych win i grzechów. W połączeniu więc z dwoma wymienionymi imiesłowami ma sens raczej „przez/z powodu” a nie „za nasze”: „z powodu naszych win i grzechów Jahwe go uderzył, biczował i poniżył” (por. w. 4b.6b)²¹. Skutki tego wyraża dopiero następny dwuwiersz.

Występujący w nim termin *musar* nie oznacza nigdy mściwej kary, to raczej rodzaj dyscypliny stosowanej przez rodziców wobec dziecka. W tekstach prawnych chodzi o rodzaj upomnienia lub reprimendy (Pwt 22,18). Czasem oznacza rodzaj kary cielesnej połączonej jednak z delikatnością (1 Krl 12,11.14). W literaturze mądrościowej to upomnienie stosowane zamiast zarzutu (Prz 7,22). W wypadku Sługi nie idzie jednak o sens pedagogiczny, albowiem w. 9b wyraźnie podkreśli jego niewinność. Nasz termin oznacza raczej cierpienie ukazane jako fizyczne zranienie. Sługa jest biczowany (w. 4b), Bóg używa na nim swej różgi i wyciąga nad nim swe ramię (w. 1; por. Pwt 11,2 ukaranie Egiptu). Sens pedagogiczny ma ono dla grupy określającej się jako „my”; zaczyna ona rozumieć pozytywne skutki, które niesie w sobie cierpienie Sługi. Te skutki to pokój, który często jest synonimem zbawienia lub błogosławieństwa Bożego. Parallele do tej wypowiedzi jest określenie „być barwnym, kolorowym”. W naszym kontekście może być synonimem „sińca”. Zbawienie realizuje się w/poprzez cierpienie i sińce Sługi. Jak w 57,18 i Jr 6,14; 8,11.15, tak i tu zbawienie jest paralelne do uzdrowienia, oznaczającego inter-

²¹ Por. dyskusję Koole, s. 293-294.

wencję Boga w katastrofalną sytuację. Sługa jest więc „sferą” tej uzdrawiającej interwencji Boga (por. Wj 15,26: Izrael uznaje Jahwe za swego Uzdrowiciela). Wielu egzegetów dostrzega w tym uzdrowieniu sens nawrócenia²², co wydaje się być w korelacji z ogólnym tonem wypowiedzi. Uzdrowienie (*rp*) często stoi w opozycji do śmierci (Koh 3,3) i w parze z czasownikiem *js* – „zbawić, wybawić” (por. Jr 17,14). Ten ekspiacyjny sens cierpienia uwydatniają syntaktycznie zwroty „na nim” oraz „dla nas”, które podkreślają efekty cierpienia Sługi i ich skutki dla świadków ukrywających się za zaimkiem „my”. Sługa cierpi zatem nie tyle ze swoim ludem, ile **za swój lud**.

W. 6-7. Wprowadzające „my wszyscy” pozwala postrzegać Sługę jako jednostkę. Odnośnie Izraela termin ten pojawił się ostatni raz w 51,18, gdy Syjon tracił swe dzieci uprowadzane do Babilonii, a wcześniej (50,9), gdy dokonywał się sąd nad przeciwnikami Bożego planu zbawienia. Tym razem łączy się on z czasownikiem „błądzić” (por. 19,14 w stosunku do pijaka). W 30,28 i 47,15 określa on brak pomocy i zbłąkanie nieprzyjaciół. W metaforycznym obrazie owcy to zagubienie drogi wyznaczonej przez Boga (Jr 50,6; Ps 119,176). Ez 14,11; 44,10 używa go razem z określeniem „grzech” i „wina”, jak w naszym wypadku. Izrael w tym obrazie porównany jest do stada prowadzonego przez Jahwe-Pasterza i króla (Jr 23,1-2; Ps 79,13). Ludzcy przywódcy mogą sprowadzić je na błędne drogi lecz Bóg nie przestaje być dobrym pasterzem (40,11), a misja Sługi jest skutkiem tej troski (49,8).

„Každy wrócił na swą własną drogę”. *Derek* – „droga” ma tu sens religijno-etyczny: styl życia oczekiwany przez Boga (42,24; 48,17) lub przeciwny do niego preferowany przez grzeszników (55,7; Ps 1). Kontekst nie precyzuje w jakim sensie „každy” odwrócił się od tych wymagań idąc swą własną drogą. Czasownik *pnh* – znaczy jednak coś więcej niż pójść własną drogą, to intencjonalne zerwanie z Jahwe (Pwt 29,17). Termin ten aplikowany tu do podmiotu

²² THAT II, s. 809.

„wszyscy” uzyskuje ponadto efekt indywidualny wyrażony przez „każdy”. Jednostka ma więc swoją indywidualną odpowiedzialność w tym gremialnym odwróceniu się od Boga (por. Ez 18,30). „Winy” już były złożone na barkach Sługi (w. 5a). Chodzi więc o dopowiedzenie, dodatkową ilustrację pozwalającą uzmysłwić sobie destrukcyjny wpływ grzechu na całą społeczność.

Autor nawiązuje w w. 7 do obrazu stada owiec. Tym razem jednak anonimowa jednostka z w. 6 mająca swój wkład we wspólne odstępstwo zostaje zastąpiona przez terminy *śeh* (baranek) i *râhel* (owca) pojawiające się na zasadzie kontrastu, jako ilustracja pokornego poddania się woli Boga. Otwierający wiersz czasownik „dręczyć” używany jest zwykle na określenie poganiania zwierząt (Hi 39,7). Częściej jednak oznacza dręczenie kogoś (Wj 3,7; 5,6; zob. też Iz 3,5; 9,3). W kontekście jurydycznym wyznacza też stosunek wierzących do dłużników (Pwt 15.2-3)²³. Sługa („on”) poddaje się takiemu traktowaniu: „pozwoił się gnębić” (*na^aneh*). Przykład: „podał się udreće” lepiej podkreśla aspekt pokory w postawie Sługi. Tę postawę ilustruje teraz dodatkowo milczenie „i nie otworzył swoich ust”. Tworzy to jednak kontrast z tym, co już wcześniej zostało powiedziane o ustach Sługi (por. 49,2; 50,4-5). Milczenie w Ps 38,14; 39,10 wyraża akceptację poety cierpiącego słuszną karę za swoje grzechy. Nie ma on więc pretensji do innych, a jedynie zawierza się z ufnością Bogu (Ps 38,11; 39,8-9). Sługa przyjmuje teraz podobną postawę choć kara, którą ponosi nie jest sprawiedliwa, bo grzechy popełniła grupa oglądająca te wydarzenia (w. 6: my wszyscy).

Obraz baranka prowadzonego na rzeź (por. Jr 11,19; Prz 7,22; Ps 44,23; Jr 12,3; 31,40; Za 11,4-7) pozwala myśleć o baranku ofiarnym (Iz 43,23). Użyty tu termin *tebah* – „rzeźnik” jednak pochodzi od bardzo ogólnego korzenia *tbh* – „zarzynać”. Przy składaniu ofiar używa się raczej innych czasowników (*zbt* i *šht*). Akcent więc pada nie tyle na samego zabijającego, ile na postawę Sługi. Ten aspekt podkreśla też drugie porównanie z owcą, która nie jest zabijana

²³ ThWAT V, s. 231.

lecz strzyżona (por. Rdz 31,19). Ta czynność łączy się zwykle z radosnym świętem, w którym bierze licznie udział cała społeczność. Tu jednak kontrast pomiędzy cierpiącym Sługą i pozostało grupą ("wielu") jest bardzo wyraźny. Całe zdanie zamyka ponownie wyrażenie „i nie otworzył swych ust”, które uwydatnia raz jeszcze, że intencją w. 7 było podkreślenie pokornej akceptacji przez Sługę cierpienia ekspicyjnego za „wielu”. To wolitywne przyzwolenie z jego strony pasuje do wcześniejszego obrazu Sługi (42,2-3; 50,5-7). Nawet wobec przewidywanej „klęski” swojej misji (49,4) nie przestaje ufać Bogu (49,5-7; por. postawę Jezusa Mt 26,63; 27,12-14; Mk 15,5; Łk 23,9; J 19,9).

W. 8-9. Dokonuje się tu ostatni akt ziemskiej misji Sługi. „Udręka” od rdzenia *‘sr* (*angustia, tribulatio*) odniesione w w. 8b do doświadczenia śmierci. Termin oznacza odebranie wolności połączone z użyciem przemocy (por. Ps 107,39; 2 Krl 17,4; Jr 33,1; 39,15). W szerszym znaczeniu ma on sens bliski arestowaniu, uwięzieniu. Paralelnym do niego jest określenie „sąd”. U DtrIz termin „sąd” ma często pozytywny wydźwięk (40,11.27; 41,1; 51,4; 54,17) oznacza bowiem Boską sprawiedliwość, którą Sługa objawia i realizuje (42,1nn; 49,4; 50,8). To pozytywne znaczenie może podkreślać wyrażenie „wziąć”, „usunąć” (od rdzenia *lqh* – Rdz 5,24; 2 Krl 2,3; Ps 49,16; 73,24; Iz 49,24nn), które może znaczyć tu tyle, co „wyzwolić, wybawić”. Jednak u DtrIz ma ono zasadniczo sens pejoratywny (52,5) lub neutralny (44,14-15; 47,2; 51,22). Kontekst pozwala nam przede wszystkim preferować tu interpretację w sensie pozbawienia wolności i egzekucję. Całe zdanie może więc wyrażać ideę zarówno pozbawienia Sługi jego praw, jak i protekcję ze strony Boga²⁴. Nam słuszniejsza wydaje się pierwsza interpretacja doprowadzająca obraz cierpiącego Sługi do końca.

Kolejny problem to, jak zrozumieć pojęcie *dôr* – „pokolenie, generacja”. Generalnie wyraża ono czas pomiędzy rodzinami ojca i syna. Chodzi tu jednak o pokolenie z czasów Sługi czy o jego potomstwo w przyszłości? O potomstwie mowa jest jednak dopiero w w. 10, a termin ten ponadto

²⁴ Tak Oswalt, s. 393; Koole, s. 304-305.

najczęściej oznacza osoby współczesne opowiadanych wydarzeniom²⁵. Dotąd też podkreślane było raczej opuszczenie Sługi. Większość komentatorów przyjmuje więc, że chodzi o współczesne Słudze pokolenie, które jest podmiotem dla czasownika *šjħ* (w koniugacji poleł jeszcze w Ps 143,5) – „przyciągać uwagę, uznać coś, mówić o czymś”. Kwestia ma charakter retoryczny: „kto się tym przejął (zwrócił na to uwagę) z jego pokolenia?”. Przy takiej interpretacji emfaticzne *kī* wprowadzające drugą część wiersza miałyby sens konsekwencji: dlatego²⁶.

W. 8b informuje nas dalej, że Sługa został zgładzony z „kraju żyjących” (*'eres hajjim*). W Hi 28,13 zwrot odnosi się do świata ludzi, a w w. 14 jako kontrast wobec niego pojawia się tam świat niezamieszkały przez ludzi. Zwrot może oznaczać także „społeczność” (Ez 32,23nn), ale Ez 26,20 używa go też na określenie świata zmarłych i grobu. W Ps 27,13; 116,9 „kraj żyjących” to konkretny opis życia²⁷. Całe zdanie wyraża ideę śmierci Sługi. A generalny sens użytego w nim czasownika *gzl* – „odrąbać, wyciąć” (2 Krl 6,4; Ez 37,11; Lm 3,54) nadaje jej aspekt gwałtowności. Ostatnia część zdania w w. 8b nawiązuje do w. 4b.5a (por. *ng'* – „uderzyć, zabić” użyty tu jako rzeczownik). Zamiast „za nasze grzechy” (w. 5a) mamy tu jednak „za grzechy mego ludu”. Sens tego wyrażenia najprawdopodobniej jest taki, że grzechy ludu są dla Sługi śmiertelnym uderzeniem/ciosem.

W. 9 opisuje kolejny etap w ziemskich losach Sługi. Mamy tu czasownik *natan* – „dać” odniesiony do rzeczownika *qeber* (grób). Nie chodzi tu jednak o jakikolwiek grób lecz ten właściwy dla grzeszników/ złych ludzi (*reša'* w l. mn.). Chodzi o tych, którzy nie służą Jahwe, są więc w opozycji do postawy tych, których Biblia nazywa sługami Jahwe²⁸. U DtrIz miano

²⁵ THAT I, s. 444.

²⁶ Syntaksa zdania pozwala jednak na interpretację *'et* w sensie, który Oswalt, s. 395 nazywa *direct object indicator*, co daje inną możliwość zrozumienia naszego zdania: „a jego pokolenie, kto je zauważył/ zwróci na nie uwagę?”. W tej interpretacji świadkowie wyrażają swoją opinię, że Sługa żył bezowocnie, nie pozostawiając po sobie potomstwa.

²⁷ ThWAT I, s. 430.

²⁸ THAT II, s. 814.817.

to noszą niewierni Izraelici, ci którzy nie słuchają wezwań do powrotu z niewoli (48,22; 55,7), więc możliwe, że autor nie myśli tu o przestępcach w ścisłym słowa znaczeniu. W niektórych wypadkach zwrot „dać grób” oznacza wyznaczenie miejsca pochówku (Ez 39,11; Na 1,14), jest jednak mało prawdopodobne, aby wrogowie Sługi Jahwe martwili się o to w tym momencie (por. w. 8a). Konstrukcja ma raczej charakter nieosobowy, w ten sposób nie odciąga się uwagi od samego Sługi, który jest postacią centralną w tym wierszu²⁹. Trudniejszy jest natomiast ostatni człon w zdaniu: „i w momencie jego śmierci” był (na równi) z bogaczem. O kim myśli autor używając określenia „z bogaczem”? O ile w pierwszym członie wiersza chodziło o grób pomiędzy niewiernymi, o tyle tu chodzi o grono prominentów. Możliwe, że za użyciem tego wyrażenia stoi tradycja teologiczna łącząca często bogacenie się z nieuczciwymi sposobami zdobywania pieniędzy (Am 5,7-13). Tradycja chrześcijańska odniosła tę wypowiedź do złożenia Jezusa w grobie Józefa z Arymatei (Mt 27,38.57.60). Bogactwo może być jednak także dobrym darem (Prz 3,16; 22,4), a sam DtrIz mówi o obcych narodach przynoszącym swe bogactwa na Syjon (45,14). Sens w tym wypadku mógłby być więc i taki, że planowano dać mu grób z niewiernymi, a paradoksalnie w śmierci swej podobny był do bogaczy (bogactwo jest też znakiem błogosławieństwa Bożego). Nie wydaje się jednak, aby wiersz *a* i *b* stanowiły konstrukcję antytetyczną na zasadzie poniżenia i wywyższenia zachodzących jednocześnie. Zatem wyrażenie „pomiędzy bogaczami” ma tu raczej sens pejoratywny³⁰.

W. 9b wyklucza z życiorysu Sługi w sposób jednoznaczny popełnienie przemocy (*hâmâs*) i oszustwa (*mirmâh*) (por. zestawienie obu terminów So 1,9; Ps 55,10.12). Według tradycyjnej koncepcji teologicznej przemoc powracała do człowieka, który ją czynił (Sdz 9,24; Ps 7,17), co tłumaczyłoby biczowanie i cierpienie dotyczące Sługę (por. Jr 6,7). Taka

²⁹ Koole, s. 313.

³⁰ Oswalt, s. 397-398; Koole, s. 314-315.

odpowiedzialność za zło popełnione czynem lub słowem zostaje jednak wykreślona z charakterystyki Sługi. Jego misja to proklamowanie sprawiedliwości. Oszustwo należy do sfery działania złoczyńców (Prz 12,5), zwłaszcza bogaczy (Jr 5,17; Oz 12,8-9; Mi 6,11-12). Ostatnia część wiersza to zdanie podmiotowe, w którym metrum nie wymaga czasownika, stąd uderzające jest użycie negacji „nie”. Milczenie Sługi wspomniane już w w. 7 nie jest zwykłym powtórzeniem. Wprowadzające w. 9b wyrażenie *‘al* zwykle występuje w funkcji przyczynowej: z powodu. Jednak, choć rzadki, to możliwy jest też sens „choć” (Hi 10,7; 16,17; 34,6). W ten sposób zaznaczona zostaje ironia losu spotykającego Sługę. Nawet nie był pochowany z biednymi i uciśnionymi, odpowiednimi towarzyszami niedoli, lecz z tymi, których grzechy poniósł, którzy go uciskali i zabili³¹.

W. 10. Kim jest podmiot liryczny wypowiadający te słowa? Imię Boże występuje tu w 3 osobie, właściwa mowa Jahwe zaczyna się dopiero w w. 11. Może chodzić tu o słowa proroka (jak w w. 8), które w w. 11 otrzymają potwierdzenie z ust Bożych. Podmiot liryczny w w. 10a przyznaje, że wyznanie spowiadającej się wcześniej grupy (w. 4-6) było słuszne (por. w. 4-5). Cierpienie i śmierć, które dotknęły Sługę nie są skutkiem jego osobistych grzechów, lecz częścią Bożego planu zbawienia. Użycie Imienia Jahwe, które pojawia się na początku zdania, rozstrzyga ostatecznie (por. w. 8-9), że Sługa został skazany niesłusznie, choć mieści się to w Bożych planach. Powraca tu idea ofiary za grzechy (w. 5a) i jej owoców (pokój i uzdrowienie w. 5b). Widać więc wyraźnie, że w. 10 próbuje zreasumować najważniejsze dotychczasowe wydarzenia. Rdzeń słowotwórczy *hps* (qal) użyty jako czasownik na początku i jako rzeczownik na końcu wersetu ma wydzwięk emocjonalny („spodobać się/ upodobanie”) w ocenie tej zbawczej woli Boga. Czasownik ten pojawia się często w tekstach kulto-

³¹ Oswalt, s. 398.

³² S. Meier, „šim”, W.A. VanGemeren (red.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* IV, London 1997, s. 1237-1241.

wo-ofiarniczych (Iz 1,11; Oz 6,6). Przedmiotem tej woli jest generalnie „zmażdżyć/zmażdżenie” oraz „przebić, zranić śmiertelnie” (por. w. 5).

Druga część zdania określa to „zmażdżenie” Sługi cierpieniem jako *'âšâm*. W formie czasownikowej rdzeń *'šm* znaczy „być winnym czegoś” (Kpł 4,13) lub „cierpieć za” (Iz 24,6). Ten podwójny sens wyraża więc ideę winy i rekompensaty zarazem. Forma rzeczownikowa, jak tu, zwykle odnosi się do przepisanej prawem ofiary rekompensacyjnej (Kpł 5,6). Jednak ofiary te składano generalnie za grzechy popełnione przez nieuwagę lub błąd (Kpł 4,2; 5,15). Sługa sam staje się tu ofiarą zastępczą i ekspiacyjną, rekompensując grzechy innych. W jakim sensie jednak jest on ofiarą za grzechy? Nieco światła na rozumienie tej ofiary rzuca prawo związane z trędowatymi (Kpł 14,1-20). Naród wybrany, poprzez popełnione grzechy jest teraz jak „trędowaty” wobec Boga i ofiara ekspiacyjna ma na celu przywrócenie właściwej relacji. Zaskakujący jest jednak czasownik określający złożenie ofiary: *tašim* – „połóżysz” – od rdzenia *šim* (por. Wj 29,24; Kpł 2,15; 24,6; Pwt 26,2). Zakłada on wymiar przestrzenny i zwykle występuje z przyimkiem, który specyfikuje miejsce alokacji³². W naszym tekście brak tej specyfikacji. Może więc wskazuje, że nie tyle chodzi tu o ofiarę uczynioną przez Sługę w sensie materialnym (własne życie naznaczone cierpieniem), ile jej duchowy wymiar tj., akceptacja i poddanie się woli Bożej. Problem zatem nie dotyczy materiału ofiarniczego, lecz tego, kto i jak się Bogu ofiarowuje. Wydaje się to potwierdzać użycie rzeczownika *nps̄* z zaimkiem w 3 osobie, który określa osobę Sługi, jego życie i osobiste przyzwolenie, akceptację woli Boga (por. w. 7; 10,17-18). Forma *tašim* może stanowić zarówno 2 jak i 3 osobę. Jeżeli przyjąć pierwszy wariant (tak LXX) interpretacja tekstu staje się ciekawsza. To „ty” nie odnosi się już do wrogów Sługi, albowiem znajdują się oni poza horyzontem tekstu. Trudno też przyjąć, że odnosi się to do Boga, który nigdy nie występuje w poemacie w 2 osobie. Oswalt³³ sugeruje tu ciekawe rozwiązanie.

³³ Dz. cyt., s. 401-402.

To „ty” może wskazywać, że odbiorcy przesłania nie powinni już dłużej stać poza wydarzeniami. Autor wciąga ich więc w to, co się dzieje. Czynił to już wcześniej poprzez dyskretne użycie „my/nasze”. Ta sama idea stoi za składaniem ofiar ekspiacyjnych w Kpł 5,1-19. Chodzi tam o danie czegoś od siebie poprzez pośrednika. Sens zdania mógłby więc być taki: „jeżeli ty złożysz ofiarę przebłagalną, jego dusza...”. Chodziłoby więc o zaakceptowanie odkupieńczej roli męki i śmierci Sługi Jahwe i włączenie się tym samym w nurt jego zbawczej misji.

Akceptacja ofiary Sługi ma dwie konsekwencje: dla niego samego i dla Bożego planu. O ile ww. 8-9 opisywały po ludzku bezowocne i tragiczne zakończenie życia bohatera, o tyle teraz tekst używa terminologii określającej zwykle kogoś faworyzowanego przez Boga: zobaczy swe potomstwo (Ps 127,3-5; 128,6; Prz 17,6), długie życie (Ps 21,5; 34,13; Prz 3,2), spełnienie woli Bożej w swoim życiu (Joz 1,7; 2 Krn 20,20; Ps 1,3; por, Iz 52,13; 55,11). To konkretny wymiar sukcesu przewidzianego ostatecznie dla Sługi Jahwe we wcześniejszych poematach (42,4; 49,5-6; 50,7-9). Potomstwo (*zera* ⁷) można rozumieć dosłownie (Rdz 50,23; Hi 42,16; Ps 128,6) i w przenośni (Iz 1,4; 6,13; Jr 2,21). Ten ostatni sens jest raczej bardziej prawdopodobny. Dtr/Iz mówił już w ten sposób o potomstwie Abrahama i Jakuba (41,8). Potomstwo Sługi wydaje się jednak wychodzić poza ramy samego tylko narodu wybranego i obejmować wszystkie dzieci nowego Syjonu (54,1-3). „Przedłuży swe dni” odnosi się generalnie do człowieka mądrego (Prz 3,2.16) i sprawiedliwego (Pwt 4,40; Ps 37,18.28). Trudno jest rozstrzygnąć czy wypowiedź ta zakłada zmartwychwstanie. Z jednej strony ktoś, kto umarł nie może już oglądać swego potomstwa, z drugiej zaś wypowiedź może mieć charakter czysto metaforyczny. Wielu egzegetów widzi tu także rodzaj modlitwy, więc wypowiedź miałaby sens życzeniowy. Argumentacja jednak, że idea zmartwychwstania jest późna nie ma dziś siły przekonywającej, zwłaszcza, że wystarczy spojrzeć na naszą wypowiedź z perspektywy cyklu narratywnego o Eliaszu i Elizeuszu czy oczekiwań wyrażonych w Ps 16; 17; 49; 73. Myśl o zmartwychwstaniu

w tekście DtIz nie musi więc stanowić rewolucyjnej i nowatorskiej idei.

„Upodobanie (wola) Jahwe w jego rękę odniesie sukces” – ta Ta deklaracja stanowi zarazem wprowadzenie do w. 11. O ile na początku (w. 10a) „upodobanie” było tożsame z cierpieniem Sługi, o tyle teraz oznacza pozytywne owoce jego ofiary. Zwrot „w jego rękę” wydaje się podkreślać mediatorską rolę Sługi.

W. 11-12. Poprzedni wiersz stanowił rekapitulację i prawidłowe odczytanie opisanych w w. 2-9 wydarzeń. Teraz określenie „mój Sługa” zaznacza mowę Boga (por. 52,13-15) i zarazem potwierdzenie zawartej w w. 10 deklaracji. Rzeczownik *ʾamal* (od *ʾml*) – „ból, mózól”, oznacza trud z jakimś coś się osiąga (Prz 1,3) lub coś, co osiągnięto w taki sposób (Ps 105,44)³⁴. W naszym tekście odnosi się on do cierpień z poprzednich wersetów. Efekt końcowy jednak jest inny niż ten z w. 8-9. Nie jest łatwo powiedzieć, o czym myśli poeta w tym momencie. Czasownik „ujrzy”, nie ma dopełnienia. Zaraz za tym pojawia się kolejny czasownik: „być nasyconym”. Przedmiot widzenia może być *ʾôr* – „światło”. Termin ten występuje w LXX i wszystkich manuskryptach qumrańskich. Zgodnie jednak z zasadami krytyki tekstu łatwiej wyjaśnić dopisanie tego wyrazu niż jego zagubienie, zwłaszcza, że zwrot „ujrzeć światło” jest standardowy i ma charakter idiomatyczny (Ps 49,20; Hi 3,16). Dodanie tego słowa mogło również dokonać się pod wpływem Iz 50,10 lub 9,1. Co jest jednak powodem nasycenia czy satysfakcji Sługi? Zapewne świadomość, że wypełnił się Boży plan zbawienia, że otrzyma potomstwo i nawrócą się ci, za których oddał swe życie.

W. 11b zawiera wymieniony dwa razy rdzeń *sdq* – „być sprawiedliwym”. Użyty po raz pierwszy w trybie hifil przyjmuje odcień znaczeniowy „usprawiedliwiać, oczyszczać” (por. 50,8). Odnosi się do tych, którym cierpienie Sługi przynosi zbawienne owoce w wymiarze etycznym lub/i legalistycznym. To rodzaj mediacji tego, który sam jest określony

³⁴ THAT II, s. 332.

jako „sprawiedliwy” (drugie rzeczownikowe użycie tego rdzenia; BT: zacny). To wyrażenie czasem odnosi się do Zbawcy z czasów ostatecznych (por. 2 Sm 23,3; Jr 23,5; Iz 11,5)³⁵.

Usprawiedliwienie dotyczy *rabbîm* (wielu). Chodzi o Izraela (52,14a) czy narody (52,15a)? Możliwe, że o obie grupy razem. Iz 42,1nn; 49,6 wskazują na uniwersalistyczny charakter misji Sługi, a w Iz 45,20nn mówi się o powszechnym ogłoszeniu sprawiedliwości.

Druga część zdania: „ich winy on sam dźwigać będzie” powraca do wyznania z w. 4nn. Sługa jednak nie jest bezwolną ofiarą cudzych grzechów, lecz działa dobrowolnie, aby uwolnić winowajców od skutkówich grzechów. Sens jednak nie jest taki jak w Wj 34,7. To, co się dzieje w życiu Sługi ma na celu wyzwolenie i dobro winowajców. Sługa występuje więc w roli substytutu. W. 11 widzi zatem powiązanie przyczynowo-wynikowe pomiędzy ofiarą i zbawieniem. Wprowadza jednocześnie swoiste *novum* w stosunku do podręcznika ofiarniczego z Kpł 1-11. Nie chodzi tu bowiem o symboliczne oczyszczenie (krew zwierząt), lecz realne wyzwolenie z grzechów, w którym człowieka zastępuje człowiek.

W. 12 łączy odkupieńczą ofiarę Sługi z jego nową chwałą (por. *lâken* – „dłatego”). Ta relacja przyczynowo-wynikowa zostaje podkreślona również na początku drugiego stychu („ponieważ”) i wzmocniona pojawiającym się tu (w. 12a) dwa razy czasownikiem „przydzielić, posiąść” – „*hlq*”. Najpierw podmiotem dla niego jest sam Jahwe (1 osoba l. poj.), potem Sługa (3 osoba l. poj.). dopełnieniem w zdaniu są dwa paralelne terminy³⁶. Pierwszy zakłada, że Bóg daje Słudze wielu, których odkupił (w. 11) i możnych, którzy mu się przeciwstawiali, jako owoce jego zwycięstwa. Drugi można czytać „pomiędzy licznymi” posiadzie także i „możnych”.

³⁵ L. Ruppert, „*Mein Knecht, der Gerechte, macht die Vielen gerecht, und ihre Verschuldigungen er trägt sie*” (Jes 53,11). *Universales Heil durch des Stellvertretende Strafleiden des Gottesknechts*, BZ 40(1996), s. 1-17.

³⁶ Por. dyskusję J.W. Olley, *The Many. How is Is 53,12a to be Understood*, Bib 68/1987, s. 330-356.

„Za to, że” (*taħat* ^a*šer*) jako łącznik wprowadza czasem zdanie wynikowe (Pwt 28,47); tu jednak funkcjonuje jako motywacja (zaznaczenie przyczyny) dalszego biegu wydarzeń i łączy wywyższenie z poniżeniem. W ten sposób autor wskazuje, że poniżenie Sługi nie jest jedyną przyczyną Jego wywyższenia³⁷. Czasownik „ofiarował” (*rh* – *hifil*) określa fakt wystawienia się na niebezpieczeństwo śmierci (por. „na śmierć swej duszy” = osoby). Drugi człon wypowiedzi brzmi: „został policzony (*mnh*) pomiędzy/z przestępcami. Termin *mnh* znaczy dosłownie „wielu razem, licznie” (Rdz 13,16). Jednak Jo 2,1 ma wariant „przydzielić” a Iz 65,12 „dać”³⁸. W formie nifal, jak tu, może mieć sens pasywny, jednak kontekst podkreśla samoofiarowanie się Sługi więc bardziej pasuje sens toleratywny: „pozwoił policzyć się pomiędzy”.

W. 12b zaczyna się od wprowadzenia – „podczas, gdy on”. Stylistycznie w. 11-12a tworzą strukturę koncentryczną, z której wyłamuje się w. 12b (por. 52,13). Wprowadzenie sugeruje zatem klimat kontrastu pomiędzy Sługą i „wielu”, a łącznik zdaje się wyrażać sens adwersatywny. O ile prolog zaczynał się programowym wprowadzeniem w tematykę wywyższenia naszego bohatera (52,13), o tyle w. 12b sumuje ten temat mając w tle opisane dotąd cierpienia Sługi. W. 4 zastosował w opisie męki dwa bliskoznaczne terminy: *nś* – „nieść” i *sbl* – „dźwigać”. Drugi, mocniejszy powtórzył się w w. 11, a pierwszy, słabszy w w. 12b. Użyte w w. 12b określenie „grzechy” (*ħata* ‘) może mieć charakter podsumowujący (*Oberbegriff für Sünde*)³⁹ lub określać szeroko rozumiany czyn prowadzący do śmierci (Kpł 22,9; Lb 18,18,22.32) w odróżnieniu od *ħatâ* ‘, który określa indywidualne grzechy (Ps 51,4-7)⁴⁰. Chodziłoby więc o grzech każdego i każdy (por. wielu).

Sługa solidaryzuje się z grzesznikami nie tylko w podjęciu za nich ciężaru kary, ale i poprzez swoje wstawienie

³⁷ Koole, s. 339.

³⁸ ThWAT IV, s. 977.

³⁹ THAT I, s. 543.

⁴⁰ ThWAT II, s. 863-864.

nictwo. 1QIs^{ab}; 4QIs^d mają *ps'jhm* – „ich grzechy” (por. LXX). Wielu egzegetów tę właśnie wersję uznaje za oryginalną, zwłaszcza, że o grzesznikach była już mowa. Sługa oręduje, wstawia się z powodu ich grzechów. Termin *pg'* (hifil) znaczy „orędownać, wstawiać się za” (Rdz 23,8). Z kontekstu trudno jednak wywnioskować czy to orędownictwo dokonuje się w czasie poniżenia czy w czasie wywyższenia Sługi. Dotychczasowe opowiadanie mówiło o jego mediacji w życiu i śmierci. Więc tu może chodzić o formę imperfektu określanego jako *futurum exactum*. Ostatnia część w. 12b wyjaśnia więc jednoznacznie, że Sługa nie umarł z przestępcami, ale za przestępców.

Trzykrotne użycie wyrażenia *rabbîm* („wielu”) w w. 11-12 ma też swoje znaczenie. Sługa umarł za wielu i wielu chce osiąść jako zdobycz w swojej odkupieńczej ofierze. Jego śmierć miała wymiar mediacyjny i wstawienniczy. To nie tylko prośba czy modlitwa za nich, ale konkretna interwencja z fizycznym cierpieniem włącznie, jak wyjaśni to w pełni Iz 59,16. Ta zbawcza interwencja to nie tylko wejście pomiędzy grzeszników i podjęcie kary (skutków) za ich przestępstwa, ale odkupienie ich własną krwią (por. Hbr 9,12-14). Sługa doznaje jednak wywyższenia nie tylko za samą ofiarę, ale za to że wypełnił to z własnej woli. Jego wywyższenie jest nagrodą za wypełnienie Bożego planu zbawienia, którego celem było odkupienie.

4. CIERPIENIA „SŁUGI BOGA” TYPEM ZBAWCZEJ PASJI CHRYSUSA

Historyczne *Sitz im Leben* naszej perykopy stanowić może kontekst końca niewoli babilońskiej. Jednak trudność w identyfikacji Sługi pozwala widzieć w poemacie ponadczasowe przesłanie i wezwanie do pokornego zawierzenia się zbawczej woli Boga, nawet jeżeli będzie to czasem przeczy ludzkiej logice. Dla chrześcijan, kimkolwiek nie byłby Sługa, którego miał na myśli autor poematu, treść tego przesłania najpełniej historycznie zrealizowała się w osobie Jezusa Chrystusa. Częstotliwość z jaką tekst tej pieśni

jest cytowany w NT⁴¹ oraz jednoznaczna identyfikacja cierpiącego Sługi z Jezusem w Dz 8,35 (por. Łk 24,46-47) pozwalają nam dostrzec w tej pieśni zapowiedź Jego odkupieńczej męki, śmierci i zmartwychwstania w chwale. Pieśń, jak zaznaczyliśmy na początku, nie jest jednak tylko prorocką wizją odkupienia, ale stanowi swego rodzaju wezwanie do naśladowania nie tylko w sensie dosłownym (por. J 15,13), ale przede wszystkim duchowym, polegającym na ufnym i pełnym miłości do drugiego człowieka realizowaniu Bożego planu odkupienia poprzez akceptację odkupieńczego dzieła Sługi Bożego Jezusa Chrystusa.

SOMMARIO

L'analisi strutturale ed esegetica di Is 52,13 – 53,12 permette di vedere meglio un forte legame fra le sofferenze e l'esaltazione del Servo di Jhwh. Inoltre fa capire il senso espiatrice delle sue sofferenze. L'autore cerca di precisare i frutti salvifici del fatto che il Servo si mette al posto dei peccatori per portare su di se le conseguenze dei loro peccati. La figura profetica del Servo trova il suo compimento nella persona e nella Passione salvifica di Cristo.

Ks. Janusz Lemański
ul. Ks. Kard. Stefana Wyszyńskiego 25
75-950 Koszalin

⁴¹ Por. K. Litwak, *The Use of Quotation from Isaiah 52,13-53,12 in the New Testament*, JETS 26/1983, s. 385-394.