

KS. LECH STACHOWIAK

DRUGA PIEŚŃ O SŁUDZE JAHWE (IZ 49, 1-15)

Pieśni o Słudze Jahwe stanowią w Księdze Izajasza nader dyskutowany problem literacki, egzegetyczny i teologiczny. Na ogół między współczesnymi krytykami panuje zgoda, iż można ich wyróżnić cztery: Iz 42, 1-4 (5-9), 49, 1-6 (7-13), 50, 4-9 oraz 52, 13-53, 12. Poza tym faktem, sporadycznie zresztą także dyskutowanym¹, występuje rozbieżność zdań odnośnie do gatunku literackiego „pieśni”, ich objętości, stosunku do bliższego i dalszego kontekstu księgi, a także dotycząca genezy i przebiegu procesu redakcyjnego. Najbardziej sporna jest sama postać Sługi oraz jego rola, jaką pełnił w Izraelu czy wśród innych narodów. Żadne z zaproponowanych do dziś licznych rozwiązań tych zagadnień nie daje odpowiedzi na pytanie, kim lub — jak niektórzy wolą — czym był Sługa Jahwe. Dla chrześcijanina odpowiedź na to pytanie jest jasna. Dał ją sam Jezus Chrystus, który w swoim życiu, męce i zbawczej śmierci „za wielu” wypełnił w sposób doskonały, przewyższający zapowiedź zadania Sługi Jahwe. Pozostało jednak do ustalenia, kogo rozumiał pod tą postacią piszący prorok, kogo ewentualnie redaktorzy księgi, kogo zaś lud Boży dawnego przymierza. Niniejszy artykuł będzie się starał dać odpowiedź na pierwsze z tych zagadnień.

Niniejsze rozważania egzegetyczne nie mają być jedną z licznych prób identyfikacji postaci Sługi², choć z natury rzeczy nie mogą całkowicie abstrahować od tego zagadnienia. Zdecydowaną większość przed-

¹ W ostatnich latach pojawiają się głosy stawiające całą problematykę pieśni o Słudze Jahwe, opracowaną przez B. Duhma (*Das Buch Jesaia*. 5. Aufl. Göttingen 1982, 1968), pod znakiem zapytania. T. N. D. Mettinger (*Die Ebed-Jahwe-Lieder*. ASTI 11:1977 s. 78) np. nie chce przyjmować wyodrębnionych pod względem literackim „pieśni”, ale jedynie fragmenty mówiące o Słudze Jahwe. Inni uważają np. Iz 49, 1-6 (np. R. P. Merendino, *Jes 49, 1-6; ein Gottesknechtlied?* ZAW 92:1980 s. 236-248) za wypowiedź dotyczącą pierwotnie Cyrusa, następnie dopiero uzupełnioną i dołączoną do pozostałych wypowiedzi o Słudze Jahwe.

² O starszych próbach zob. rozprawę dokt.: E. Ruprecht, *Die Auslegungsgeschichte zu den sogennanten Gottesknechtlieder*. [...] bis zu Bernhard Duhm, Heidelberg 1972; o dalszych H. Haag, *Ebed Jahwe Forschung 1948-1958*, BZ 3:1959

stawianych hipotez można zaszeregować do dwóch grup: pierwsza wyjaśnia postać Sługi jako personifikację Izraela cierpiącego w niewoli babilońskiej, opierając się na wielkich postaciach narodu, np. Jeremiasza. Druga natomiast rozumie postać Sługi jako „resztę Izraela”, idealnego ludu Bożego, jako stan prorocki lub kapłański. Za „kolektywną” interpretacją Sługi³ przemawia sens wyrażenia 'bd jhwh (Sługa Jahwe) u Deutero-Izajasza⁴. Jednak jego zadanie: wyprowadzenie Izraela z niewoli, dalej — niezasłużone cierpienie (53, 3-6. 9-12), wydają się wykluczać taką identyfikację⁵. Toteż ostatnio zaczyna przeważać interpretacja indywidualna, zwłaszcza autobiograficzna⁶, nastroczająca jednak także dość istotne trudności⁷. Mimo to jest ona najbardziej zadowalająca, przynajmniej jako punkt wyjścia. W wyniku dalszej pracy redaktorskiej postać Sługi stała się coraz bardziej idealna, przekraczająca konkretną rzeczywistość historyczną ku sferze eschatologicznej. Najprawdopodobniej

s. 174-204 i C. F. Kruse, *The Servant Songs. Interpretative Trends since C. R. North*, StBTh 8:1978 s. 3-27. Zwięzłą charakterystykę nowszych prób podaje dobre studium wprowadzające H. D. Preuss, *Deuterojesaja*, Neukirchen 1976. Wkład biblistyki polskiej do refleksji na ten temat jest raczej nieznaczący. Poza dawną monografią J. Archutowskiego (*Sługa Jahwy w księdze Izajasza proroka*, Kraków 1923) i J. Szerudy (*Prorok — Cierpiętnik*, RTK 1:1936 s. 1-16) można wymienić jedynie: W. Tyloch, *Pieśni Sługi Jahwe w drugiej części księgi Izajasza*, RBL 11:1958 s. 273-291; C. Jakubiec, *Wyzwolenie z niewoli babilońskiej — „sługa Jahwy”* W: *Stare i Nowe Przymierze*, Warszawa 1961 s. 143-158; H. Strąkowski, *Problemy Pieśni Sługi Jahwe*. W: *Pastori et Magistro dla P. Kałwy*, Lublin 1966 s. 103-122; T. Szczurek, *Niezłomny Sługa Jahwe (Iz 42, 1-14)*. W: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, Lublin 1974 s. 95-117; J. Homerski, *Cierpiący Wybawca i Orędownik*, RTK 24:1977 s. 75-90.

³ Kolektywną interpretację przyjmują dawniejsi i nowsi komentatorzy żydowscy, a także wielu egzegetów chrześcijańskich np. C. R. North, H. H. Rowley, O. Kaiser, J. Lindblom, E. Eissdelt, J. Becker i J. Coppens. Stanowisko J. Coppensa nie jest jednoznaczne i wykazuje pewne wahania. W ostatniej swej pracy (*Le Serviteur de Yahvé, personification de Sion-Jérusalem en tant que centre culturel des repatriés*, Louvain 1976) podtrzymuje on zasadniczo kolektywny punkt widzenia.

⁴ Por. W. Zimmerli, *Pais theou*, TWNT 5, 653-676; C. Westermann, *Ebed*, THAT 2, 193-195, a zwłaszcza I. Riesener, *Der Stamm 'bd im Alten Testament. Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuer sprachwissenschaftlicher Methoden*, Berlin 1979.

⁵ Wielu zwolenników kolektywnego zrozumienia „Sługi” doceniając te trudności powołuje się na „corporate personality” lub symbolikę Jerozolimy czy Syjonu. Niektórzy krytycy mówią o postępującej indywidualności „pieśni”, inni wskazują na proces odwrotny, od pierwotnego indywidualnego znaczenia ku coraz bardziej zbiorowemu wykładowi.

⁶ Jako pierwszy wysunął tę interpretację S. Mowinckel (*Der Knecht Jahwäs*, Giessen 1921), ale już w artykule *Die Komposition des deuterojesajanischen Buches*, ZAW 49:1931 s. 87-112, 142-260 nie podtrzymuje jej.

⁷ Najwięcej nasuwa ich czwarta pieśń, Iz 52, 13-53, 12.

w Słudze z czterech pieśni łączą się cechy charakterystyczne dla wielu postaci starotestamentowych (Mojżesza, Jeremiasza, Ezechiela, ewentualnie Dawida, Joakina), koncentrują się w nim różne funkcje (instytucje, np. prorocka, królewska i kapłańska), z tym że element autobiograficzny wydaje się nadrzędny. Przez swoją walkę z małodusznością, cierpienia i śmierć daje nieznanemu prorokowi nader realny wkład do przyszłej, eschatologicznej⁸ postaci doskonałego Sługi Jahwe, pośrednika zbawienia, ogłoszonego przez Jahwe za zwycięzcę (por. 52, 13-15). Tak rozumiana postać jest owocem długiej refleksji teologicznej nad urzędem pośrednika, jaki wykonywali prorocy, oraz — ogólniej — nad rolą i posłannictwem Izraela⁹. Ta „mieszana” interpretacja Sługi ma tę zaletę, że może się wcielać i być odnajdywana w tym, co najlepsze w dawnym ludzie Bożym, w jego najlepszej części, w jego najpiękniejszych porywach, w jego najwybitniejszych postaciach. Wyrasta ona jednak ponad Stary Testament, przekracza jego ramy prowadząc ku Ewangelii¹⁰.

Druga pieśń o Słudze Jahwe wysuwa na pierwszy plan jego powołanie, inwestyturę i ocenę własnej służby w imię Jahwe. Bardzo ważna jest jego relacja do narodów, które nie tylko oczekują jego pouczenia (por. Iz 42, 4), ale dla których ma się stać światłem (Iz 49, 6). Jest ona adresowana do „wysp” (*'jym*, por. Iz 42, 2) i „narodów”, a raczej „ludów” (*'mjm*) i obejmuje dość wyraźnie kilka części. „Rdzenna”¹¹ pieśń, Iz 49, 1-6, opowiada najpierw o powołaniu, inwestyturze, posłannictwie i bezskuteczności zabiegów Sługi (Iz 49, 1-4), której przeciwstawia swoją ufność w Jahwe (w. 4 b). Druga natomiast część (w. 5-6) opisuje nowe posłannictwo, podjęte w imię Jahwe w celu zgromadzenia Izraela i zostania przewodnikiem narodów. Dalsze wiersze (7-13) współczesna krytyka uważa jednoznacznie za uzupełnienie, które występuje zresztą tak-

⁸ Termin „eschatyczny” współczesna krytyka używa bardzo różnie; na ogół przypisuje się deuterio-Izajaszowi koncepcję tzw. eschatologii zrealizowanej lub „teraźniejszej”, choć argumentacja taka jest zbyt schematyczna.

⁹ Por. szerzej w tym sensie N. Füglistera, *Der prophetische Heilmittler*, MySal 3, 1, 169.

¹⁰ Charakterystyczne jest to, że postać Sługi wywarła stosunkowo mały wpływ na późniejsze wypowiedzi ST oraz na piśmiennictwo międzytestamentowe. Przytaczane echa Sługi (nie wyłączając Za 9, 9-10 i 12, 10) w okresie judaizmu są hipotetyczne — por. na ten temat: J. Jeremias, *Pais theou im Spätjudentum*, ThWNT 5, 676-700; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, 2. Aufl. Göttingen 1964 s. 66-72, a zwłaszcza Füglistera, jw. s. 170-173.

¹¹ Krytycy nie są zgodni co do struktury samej części rdzennej Iz 49, 1-6, uważanej niekiedy także za złożoną. Zob. na ten temat: E. Vogt, *Die Ebed-Jahwe-Lieder und ihre Ergänzungen*, EE 34:1960 s. 781-785; H. Kosmala, *Form und Structure in Ancient Hebrew Poetry*, VT 16:1966 s. 160-165; Merendino, jw. s. 236-248. Wewnętrznej jedności drugiej pieśni broni P. E. Dion, *Les chants du Serviteur de Yahveh et quelques passages apparentés d'Is 40-55*, „Biblica” 51:1970 s. 26-28.

że w pieśni pierwszej i trzeciej (Iz 42, 5-9 i Iz 50, 9 b-11). Pochodzenie, charakter i cel tego „uzupełnienia” są nader sporne: niektórzy egzegeci są skłonni uważać je za teksty samego Deutero-Izajasza¹², inni za komentarz jego „uczniów” (Trito-Izajasza?) lub dzieło redaktorskie¹³. Ostatnio krytyka postuluje — niezależnie od genezy tych wierszy — ścisłą jedność w. 7-12 z wypowiedziami Deutero-Izajasza: w. 13 należy ocenić podobnie jak pokaże egzegeza.

Choć ogólna struktura księgi daleka jest od współczesnej logiki kompozycji, umieszczenie tego rodzaju wypowiedzi przez nieznanego proroka, Deutero-Izajasza, w kontekście Iz 49, 1-13 nasuwa trudności. Autor drugiej części księgi Izajasza nie mówi bowiem zasadniczo nigdy bezpośrednio o sobie, a co najwyżej czyni to w sposób pośredni. Gdyby zaś przyjąć, że prorok mówi o powołaniu innej osoby lub zbiorowości, trudności stają się jeszcze większe w kontekście interesującego nas fragmentu. Iz 49, 1-6 stosuje bowiem do Sługi zwroty używane zwykle w odniesieniu nie tylko do postaci prorockiej czy Izraela, lecz do Cyrusa, a nawet samego Jahwe. Toteż wypowiedź jako całość nie może stosować się ani do proroka, ani do Cyrusa, ani do Izraela. Merendino¹⁴ poszukuje rozwiązania historycznoredakcyjnego połączonego ze staranną analizą literacką. Jego zdaniem tekst Iz 49, 1-6 stanowiłby pierwotnie — zgodnie z ogólnym kontekstem — wypowiedź o Cyrusie, podkreślającą jego uniwersalne posłannictwo. W wyniku dalszego opracowania zrozumiano tę wypowiedź jako słowo samego deutero-Izajasza i przedstawiono proroka podobnie jak Jeremiasza, a więc cierpiącego. Interpretacja ta nie wychodzi oczywiście poza ramy pozostałych hipotez. Stąd opracowanie literackie materiału prorockiego — o którym nie wiemy praktycznie nic — musi pozostać z konieczności otwarte. Nic więc dziwnego, że Dion¹⁵ dowodzi w sposób nader sugestywny jedności literackiej i kompozycyjnej drugiej pieśni o Słudze¹⁶. Poniższa analiza tekstu „pieśni” pozwoli na ocenę prawdopodobieństwa tych wyjaśnień.

Wezwanie zawarte w Iz 49, 1a skierowane pod adresem dalekich krain nad brzegami morza (*'jym*, por. 40, 15; 41, 1. 5; 42, 4, 10. 12; 51, 5; nie chodzi tu koniecznie o „wyspy”) przypomina wezwanie z w. 41, 1,

¹² Zostałyby one jednak wypowiedziane przez proroka w innym kontekście i połączone z „rdzenną” częścią w ramach pracy redakcyjnej. Por. Dion, jw. s. 26-28.

¹³ O tych zagadnieniach poza bibliografią wymienioną w przyp. 11 zob. także: S. M. Behler, *Le deuxième chant du serviteur, Is 49, 1-9a*, „La Vie Spirituelle” 121:1969 s. 113-144; F. D. Lindsey, *The Commission of the Servant in Isaiah 49, 1-3*, BSc 139:1982 s. 129-145.

¹⁴ Jw. s. 243-247.

¹⁵ Jw.

¹⁶ Tamże s. 26-28.

wypowiedziane jednak w innym kontekście literackim. Zwrot „Słuchajcie Mnie” występuje nadto w Iz 46, 3; 48, 12; 51, 1, 7 adresowany zwykle do Jakuba (*jd'j šdq* w Iz 51, 1. 7). Adresaci są więc tu wręcz nieokreśleni (por. „z daleka”).

Dalsza część (w. Iz 49, 1) mówi o powołaniu proroka (1 os. l. poj.). Pierwsze osobiste zetknięcie się z objawiającym słowem Boga i towarzyszącym mu poleceniem Mocodawcy było dla każdego proroka najważniejszym przeżyciem, do którego powraca niejednokrotnie. Wybrany przez Boga zostaje Jego przedstawicielem u ludzi, Jego rzecznikiem i powiernikiem Jego tajemnic. Sługa przedstawia swe powołanie na wzór wielkiego swego poprzednika, Jeremiasza (Jr 1, 4-10). Podobnie jak on czuje się powołany od pierwszych chwil swego istnienia (Jr 1, 4), jak on musi cierpieć (Iz 49, 4 por. Jr 15, 17-18; 20, 18) i jak on doświadcza nieodwołalności swej misji (Iz 49, 4-5 por. Jr 15, 19-20; 20, 9) poprzez utwierdzenie go w powołaniu. Także udzielenie mocy powołanemu prorokowi opisane jest analogicznie do Jr 1, 9-10, choć przy użyciu nieco innych obrazów. Działanie słów prorockich wypowiedzianych w imię Jahwe przez jego usta porównane jest do ostrego miecza. Tak jak to narzędzie wojenne i tak jak Jeremiasz będzie on „wyrwał i obalał [...] niszczył i burzył [...] budował i sadił”. Bardziej znany jest zwrot „ukrył w cieniu swej ręki” (por. Iz 42, 6, także Iz 30, 2-3; Jr 48, 45; Ez 17, 23; 6. 17), oznaczający szczególną opiekę Bożą nad powołanym. Wreszcie prorok ma się stać niejako strzałą Bożą, przechowywaną u Niego w kołczanie. Sama idea Boga posyłającego strzały nie jest całkowicie obca Staremu Testamentowi (np. Ps 7, 14; 18, 15; 38, 3, także Pwt 32, 23. 42) i obrazuje najczęściej wykonanie kary na ludziach. Inne teksty stosują ten sam obraz do języków ludzi przewrotnych (np. Jr 9, 7; Ps 57, 5 itd.). W tym kontekście chodzi zapewne z jednej strony o szybką i nieuchronną realizację powierzonego powołanemu prorokowi słowa, z drugiej — o raczej karcący cel misji. O ile obie cechy odpowiadają dobrze posłannictwu Cyrusa (któremu jednak trudno byłoby przypisać pozostałą część w. 1-2), o tyle działalność Deutero-Izajasza była zdecydowanie pocieszająca. Może jednak nie chodzi konkretnie — w obecnej postaci tekstu — ani o działalność Cyrusa, ani nieznanego proroka, autora wypowiedzi, lecz ogólnie o działalność prorocką przedstawioną w świetle powołania Jeremiasza (do którego takie określenia stosują się dokładnie). Wreszcie mowa jest tu nie tylko i nie tyle o samym proroku (prorokach?), ile o działaniu słowa Bożego. To zaś może być narzędziem sądu i kary (Jr 24, 5-6), może wycinać (Oz 6, 5), może stać się ogniem w ustach prorockich (Jr 5, 14 b por. 23, 29 a) lub młotem kruszącym skałę (Jr 23, 29).

Zwrot „jesteś moim sługą” występujący w Iz 41, 8-9 odnosi się do Izraela, podobnie jak w Iz 44, 21. Być może pod wpływem tych para-

lelnych tekstów dodano także tutaj słowo o „Izraelu”, bowiem cały kontekst czyni wrażenie, że adresatem wypowiedzi jest jedna osoba¹⁷.

Okazanie chwały jest treścią paralelnego tekstu (Iz 44, 23). W obu wypadkach chodzi o zbawcze działanie jako przejaw chwały lub „wspañiałości” (*p'r hitpael*) Jahwe. Należy podkreślić, że określenie „sługa” nie może się pierwotnie odnosić do Izraela, jeśli przyjąć pierwotną jedność Iz 49, 1-6, bowiem w w. 5 Izrael ma być zgromadzony do Sługi Jahwe, jest więc przedmiotem jego działania¹⁸.

W Iz 49, 1 występuje zaimek osobowy (*'nj*) używany w księdze wyłącznie przez samego Jahwe; pozostałe terminy są jednak dobrze znane Deutero-Izajaszowi. Dla wielu proroków pozorna bezskuteczność ich misji była źródłem rozczarowania, a nawet depresji, mówią o tym niektóre fragmenty z księgi Jeremiasza (np. Jr 15, 18; 20, 7, 7-9 itd.). Świadomość, że zbawczą działalność hamował opór i zła wola narodu Jezus Chrystus wykazuje pod koniec publicznego przepowiadania (por. Mt 23, 37; Łk 13, 34). Jednak dla dawnych mężów Bożych świadomość posłannictwa i jego charakteru jest decydująca. Jeremiasz przewycięża swoje wątpliwości dzięki pełnej ufności jaką darzy Boga (Jr 11, 20; 17, 14; 20, 11), przez którego zostaje zresztą powtórnie umocniony w wierze (Jr 15, 19-21). Nieznany prorok jest pewny, że niepowodzenie — pozorne — jego misji nie jest wyrazem dezaprobaty ze strony Boga ani nie stawia godności „Sługi Jahwe” pod znakiem zapytania (por. Iz 50, 7-8). Dlatego zapłata (mogłoby nią być np. powszechne uznanie lub stwierdzenie owoców swego działania) wynikająca ze służby Bożej nie podlega dla niego dyskusji, gdyż jest ona u Boga. Prorok nie mówi, na czym będzie ona polegała, ale Merendino¹⁹ bliski jest zapewne prawdy uważając, iż chodzi o możliwość dalszego pełnienia zaszczytnej służby u Jahwe, pozostania Jego Sługą.

W Iz 49, 1-5 (w. 5) formuła posłańca występuje w postaci niepełnej: miejsce słowa *kh* („tak” mówi Jahwe) zajmuje *w'th* („a teraz”), zapowiadające w każdym razie nową myśl. Rozwinięcie formuły za pomocą imiesłowu jest charakterystyczne dla języka Deutero-Izajasza. Także zwrot „ukształtował mnie od łona” (*jšrj mbtn*) odnosi się do Izraela w Iz 44, 2. 24, zaś czasownik *jšr* występuje częściej w sensie „kształtowania Izraela” (Iz 43, 1; 44, 21; 45, 11). Poza tymi wierszami o „ukształtowaniu” Sługi nie mówi się w księdze, ale znaczenie tego wyrażenia jest oczywiste: chodzi o specjalną działalność Bożą (bliską stworzeniu), której wynikiem jest jednostka odpowiadająca w pełni zamiarom Jahwe i realizacji Jego planów. Nie chodzi tu o nadanie nowego kierunku wybrane-

¹⁷ Merendino, jw. s. 241.

¹⁸ Por. N. Lohfink, „Israel” in *Jes* 49, 3, *ForBib* 2:1972 s. 217-29.

¹⁹ Jw. s. 242.

mu z narodu człowiekowi, ale o „utworzenie” go jeszcze w zaraniu istnienia, przed urodzeniem.

Dalsze wiersze Iz 49, 5-6 stanowią odpowiedź Jahwe na wątpliwości wyrażone przez proroka w w. 4 a i próbę przewyciężenia ich przez samego proroka. Bóg potwierdza misję udzieloną mu przy powołaniu, a nawet rozszerza ją na wszystkie narody (w. 6 b). Posłannictwo Sługi opisane w w. 5 b nie odpowiada jego opisowi w w. 6. „Sprowadzenie” Jakuba do Jahwe (i następny, paralelny wiersz) odpowiadają bardziej zadaniom proroków sprzed niewoli babilońskiej, ewentualnie po powrocie z Babilonu, podczas gdy w. 6 opisuje dokładnie zadania samego Deutero-Izajasza. Może jednak Westermann²⁰ ma rację, podkreślając, iż w. 5 mówi o pozornej bezsilności i bezproduktywności misji proroków Izraela, starających się nawrócić naród do Boga, w kontekście o wiele większej misji omawianej w w. 6. Oczywiście, wyjaśnienie tych wierszy zależy w znacznej mierze od koncepcji tożsamości Sługi Jahwe, a zwłaszcza od tego, jak rozumie się relację Sługi do samego proroka.

Zwrot „doznać chwały w oczach Jahwe” nie ma dokładnej analogii ani w samej księdze, ani poza nią (zob. jednak Ps 62, 8). Chodzi zapewne o udzielenie specjalnej mocy i potwierdzenie zaszczytnej roli Sługi Jahwe. Jednocześnie jest to odpowiedź na pesymistyczne refleksje zawarte w w. 4 a. Misja tej tajemniczej postaci staje się znacznie szersza, choć najpierw zbiega się z zadaniami, jakie postawił sobie Deutero-Izajasz. „Podźwignięcie” (*qûm, hifil*) Izraela należy rozumieć jako łącznik między usiłowaniami poprzedników a własnymi zadaniami, które wyraźniej opisuje w. 6 c, bez względu na znaczenie (*w*)*nšjry jšr’el* („gałąź”? reszta?). Zamiast zastanawiać się nad znaczeniem słowa „podźwignięcie” — wyłącznie moralnym czy też politycznym, jak to czyni Penna²¹ — należy stwierdzić, iż chodzi o działalność typowo prorocką²².

Sługa ma być „światłem dla narodów” i narzędziem rozprzestrzeniania się zbawienia po całej ziemi. W symbolice biblijnej „światło” (*wr*) ma oznaczać zbawienie o tyle, o ile ciemność i mrok wyrażają oddalenie się od Boga i związane z tym niebezpieczeństwo błędzenia. Jest to czynnik Boży; toteż światło towarzyszy zwykle teofaniom²³, czyli objawieniom się Boga w postaci widzialnej. Wyobraża ono wejście Boga do sfery, która bez Jego zbawczego działania musi pozostać ciemnością, podobnie jak

²⁰ C. Westermann, *Das Buch Jesaja Kap. 40-66 übersetzt und erklärt*, 2. Aufl. Göttingen 1970 s. 171.

²¹ A. Penna, *Isaia*, Torino 1958 s. 498.

²² Szerzej na ten temat pisze G. Widengren, *The Gathering of the Dispersed*, SEA 41/42:1976/77 s. 224-234.

²³ Na temat teofanii zob. J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchen 1965.

wszechświat przed Jego stwórczą interwencją. Narody pogańskie, nawet te pragnące instynktownie obecności Bożej, obracają się w ciemności, dopóki Bóg nie rozświetli zbawienną łaską tych mroków. Sługa Jahwe ma być w imieniu Boga pierwszym promykiem światła zapowiadającym eschatyczne zbawienie. Samo światło jest ukazującym się ludziom Bożym zbawieniem (por. Iz 51, 4), przynoszącym ratunek i uwolnienie (Iz 42, 6-7). Godny uwagi jest tutaj fakt określenia osoby jako „światła”, co oczywiście obejmuje także jej zadania i naukę (por. w Nowym Testamencie Mt 5, 14. 16). Jest to jednak analogiczny sposób mówienia o pośredniku zbawczego porządku; jedynym źródłem światła jest Bóg (Am 5, 8; Ps 44, 4; 104, 2)²⁴.

Wiersze Iz 49, 7-13 pod względem formalnym różnią się zdecydowanie od poprzedniej wypowiedzi. Nie chodzi tu o słowo Jahwe wypowiedziane pod adresem jednostki (lub kolektywnej zbiorowości?), lecz o jej wypowiedź o tym, czego doznała od Jahwe. Okolicznościowo wiersze te przytaczają słowa Boże (por. formułę posłańca), zasadniczo jednak chodzi o styl opisowy, gdzie prorok mówi o Jahwe w trzeciej osobie. Podobnie jak poprzednio współczesna krytyka nasuwa szereg wątpliwości co do poszczególnych zwrotów lub wierszy najczęściej z tytułu analizy literackiej, często posuniętej zbyt daleko. Nie znając w przybliżeniu prehistorii literackiej księgi, a zwłaszcza pieśni o Słudze Jahwe, trudno o pewne wnioski odnośnie do „pierwotnej” postaci wypowiedzi i ewentualnie etapów pracy redaktorskiej.

Zwroty „Odkupiciel Izraela” (*g'l jśr'l*)²⁵ i „Święty Izraela”²⁶ odnoszą

²⁴ Teologiczne znaczenie starotestamentowego pojęcia „światła” (*wr*) przedstawiają: H. Conzelmann, *phos B*, TWNT 9, 308-315; S. Aalen, *wr*, TWAT 1, 177-178; A. M. Orlinsky, „A Light to the Nations”. *A Problem in Biblical Theology*, JQR 75:1967 s. 409-428.

²⁵ „Odkupiciel” lub „Wybawca” (*g'l*) stanowi niemal techniczne określenie izraelskiego prawa rodzinnego i klanowego, mocą którego na najbliższym krewnym spoczywa obowiązek zapobiegania czy zaradzenia utracie stanu posiadania klanu lub jego członka. Dotyczy to obowiązku nabycia ziemi od zubożałego krewnego, wykupu bliskiego popadłego za długi w niewolę (Kpł 25, 23-24, 47-55), pomśzczenia niewinnie rozlanej krwi współbrata (Pwt 19, 6), wzbudzenie potomstwa bezdzietnie zmarłemu bratu itd. Wszystkie te funkcje spełnia Jahwe, *go' el* Izraela związany ściśle ze swym narodem. Deutero-Izajasz specjalnie to akcentuje (por. 43, 14; 48, 17; 49, 7 itd.). Chodzi mu o podkreślenie roli Jahwe, wiernego swym zobowiązaniom wynikającym z przymierza w równym stopniu, jak dyktują to więzy krwi. Szerzej na ten temat piszą: N. H. Snaitz, *The Hebrew Root G'L (I)*, „The Annual of Leeds University Orient. Society” 3:1961/62 s. 59-67; H. Ringgren, *g'l* TWAT 1, 884-890; F. Holmgren, *The Concept of Yahweh as Go' el in Second Isaiah*, Ann Arbor 1963, a zwłaszcza C. Stuhlmüller, *Creative-Redemption in Deutero-Isaiah*, Roma 1970 s. 99-131 oraz tablice 265-282.

²⁶ Tytuł „Święty Izraela” występuje już w pierwszej części księgi — Iz 5, 19; 5, 24: 10, 20; 17, 1 itd.

się do swego narodu, który znajduje się w niewoli. Lud jest nie tylko poniżony i uciśniony, ale wręcz odrażający w swym poniżeniu, sprowadzonym do roli sługi tyranów. Za tymi określeniami, pozostającymi w jaskrawej sprzeczności z wymienionymi przymiotami Bożymi, z Jego chwałą, można łatwo wyczytać skargi deportowanych. Drugą część wiersza wielu współczesnych krytyków przenosi na koniec perykopy (po w. 12), uważając ją za określenie celu całej wypowiedzi. Takie spojrzenie odpowiada raczej współczesnej logice kompozycyjnej, bardzo różnej od sposobu myślenia proroka z końcowych lat niewoli. Antycypuje on niejako reakcję otoczenia pogańskiego na wielki akt wierności Jahwe wobec swego narodu. Władcy (*mlkjn*, *śrjm*) nie są bliżej określani, ale chodzi zapewne o najbliższe otoczenie, śledzące z podziwem bieg wypadków. „Powstanie” jest specjalnym wyrazem czci dla Boga, który dokonał tak wielkiej rzeczy wobec swego narodu. Dopełnieniem jest tu oczywiście najwyższy wyraz hołdu, prostracja (*wjštḥww*), zwykle równoznaczna z pełnym uznaniem Jahwe za najwyższego Boga. Tak więc zgromadzenie narodu rozproszonego po całej ziemi babilońskiej, zapewnienie mu pełnej chwały egzystencji w rodzinnym kraju, do którego ich sprowadzi, jest faktem przewyższającym wszelkie dotychczasowe wyobrażenia o biegu historii.

Nowa formuła posłańca zawarta w w. 8 świadczy o nowym etapie wypowiedzi prorockiej: Jahwe przedstawia treść swojej zbawczej interwencji. Stanowi ona odpowiedź na wołanie o pomoc, wyczuwalne już w poprzednim wierszu. Zawierały one z pewnością akcenty niecierpliwości, a nawet zwątpienia, zwłaszcza w obliczu upokarzającej rzeczywistości niewoli. Bóg działa jednak według swego nieprzeniknionego zbawczego planu, toteż interwencja nastąpiła w czasie i okolicznościach wybranych przez Niego. Taki sens mają dwa terminy „czas upodobania” (*b'š ršwn*) oraz „dzień zbawienia” (*bjwm jš'wt*). Zbiegają się one z wypełnieniem czas „służby” i „winy” (por. Iz 40, 2) i rozpoczęciem okresu zbawienia. Tę wypowiedź podejmie św. Paweł (2 Kor 6, 2) w kontekście realizacji życia chrześcijańskiego. Bardziej indywidualnie i konkretnie mówi o *'t ršwn* Ps 69, 14, apelując do miłosierdzia Jahwe: „Lecz ja, o Jahwe, ślę moją modlitwę do Ciebie, w czasie łaskawości, o Boże; wysłuchaj mnie w Twojej wielkiej dobroci, w zbawczej Twej wierności!”²⁷

Myśl wyrażona w w. 8 b znana jest dobrze z pierwszej pieśni o Słudze (Iz 42, 6)²⁸. Mowa jest tam o „ukształtowaniu”, „uczynieniu”, a także

²⁷ H. J. Kraus (*Psalmen 60-150*, 5. Aufl. Neukirchen 1978 s. 644) przypuszcza w Psalmie bardziej konkretny sens „czasu łaskawości”, mianowicie poranek, uprzywilejowany czas wysłuchania modlitwy przez Boga.

²⁸ Wyczerpujący komentarz do tego wiersza podaje: K. Elliger, *Deuterojesaja*, 40, 1-45, 7, Neukirchen 1978 s. 232-235.

o „przymierzu” ludu ²⁹, choć przypuszczenie Volza ³⁰, Steinmanna ³¹ i Pen-ny ³², iż chodzi tu o głosę należy uznać za przesadzone. Najpierw trzeba postawić zasadnicze pytanie: do kogo odnosi się zapewnienie zawarte w w. 8? Pierwsza jego część sugerowała sens zbiorowy, mówiąc o zbawczej odpowiedzi dla lamentującego ludu. Nie ma tu decydującego znaczenia to, czy wiersz ten kontynuuje drugą pieśń (Iz 49, 1-6). Mimo drugorzędnego charakteru „Izraela” w w. 3 ³³ postać Sługi podatna jest tak na interpretację zbiorową jak indywidualną. Gdyby jednak rozumieć „przymierze ludu” kolektywnie, i to wraz z następnymi słowami, sens zwrotu byłby trudny do wyjaśnienia. W w. 6 Sługa jest określony jako „światło dla narodów” (*wr gwjm*, por. Iz 42, 7), co mogłoby odpowiadać tak interpretacji indywidualnej, jak zbiorowej. Biorąc pod uwagę konkretne znaczenie słowa *brjt* jako wykładnika nowej, zbawczej rzeczywistości na ziemi, należy uważać oba wyrażenia za równoważne i paralelne. Chodzi więc w każdym razie o zbawczą funkcję podmiotu, rozumianego jako naród bądź jako jednostka.

Ostatnie słowa w. 8 określają kierunek zbawczego działania „przymierza ludu”. Będzie ono zmierzać do podniesienia kraju pod każdym względem: gospodarczym, politycznym i religijnym, dalej — do nowego niejako rozdziału dziedzictwa Bożego, praktycznie do pełnego przejęcia go w posiadanie po powrocie (idiomatyczny zwrot *lhnħjl nħlwt*). Jak poucza późniejsza historia judaizmu, nie było to rzeczą zbyt łatwą.

²⁹ Pojęcie *brjt 'm* („Przymierze ludu”) jest przedmiotem różnego rozumienia, zależnego zresztą od samego pojęcia „przymierza”. Informacje na ten temat podają: Elliger, jw. s. 234-235; J. J. Stamm, *Berit 'am bei Deuterjesaja*. W: *Festschr. G. von Rad*. München 1971 s. 510-524; E. Haag, *Bund für das Volk und Licht für die Heiden (Jes 42, 6)*, „Didaskalia” 7:1977 s. 3-14; A. Lauha, „Der Bund des Volkes”. *Ein Aspekt der deuterjesjanischen Missionstheologie*. W: *Festschr. W. Zimmerli*, Göttingen 1977 s. 257-261; D. R. Hillers, *Berit 'am „Emancipation of the People”*, JBL 97:1978 s. 175-182; M. S. Smith, *Berit 'am/berit 'ôlam: A New Proposal for the Crux of Isa 42, 6*, JBL 100:1981 s. 241-243.

³⁰ *Jesaja II*, Leipzig 1932, kom. do Iz. 49, 8.

³¹ *Le Livre de la consolation d'Israel et les prophètes du retour de l'exile*, Paris 1960.

³² Jw. kom. do Iz 49, 8.

³³ Tego zdania jest większość współczesnych komentatorów, por. H. M. Orlinsky, *The So-Called „Suffering-Servant” in Is 53*. W: *Interpreting the Prophetic Tradition*, Cincinnati 1969 s. 225-273, a zwłaszcza *The So-Called „Servant of the Lord” and Suffering Servant in Second Isaiah*, *Vetus Test. Suppl. XIV. 2. Aufl.* Leiden 1977 s. 79-88. Inni bronią oryginalności tego określenia (np. Dion, jw. s. 35 oraz Vogt, jw. s. 777), które nie wyklucza — ich zdaniem — interpretacji indywidualnej Sługi. Np. Vogt tłumaczy w. 3: „Powiedział więc do mnie: jesteś moim Sługą, jesteś Izraelem, przez którego doznam chwały”, rozumiejąc wypowiedź w sensie deklaracyjnym, podobnie jak w Ps 2, 7.

Toteż tekst mówi o tej funkcji w sposób przypominający dzieło Mojżesza i Jozuego przed i po wkroczeniu do ziemi Kanaan.

Ale obecna sytuacja deportowanych jest nieco inna. Tekst Iz 42, 22 przedstawił wygnańców jako „powiązanych w lochach i zamkniętych w więzieniach”. Uwolnienie ich będzie niejako czynnością wstępną, rozpoczynającą okres zbawienia. Także obraz Izraela jako trzody Jahwe (w. 9), który go prowadzi na najlepsze pastwiska, jest już znany z pięknego opisu Iz 40, 11. Tutaj wprawdzie sam pasterz nie jest wymieniony, mówi się tylko o jego trosce, która sprawia, że miejsca w zwykłym porządku natury nieprzydatne na pastwiska (góry, nagie pagórki) zmieniają się w najwydatniejsze miejsca wypasu. Autorowi chodzi (w. 10) o zaznaczenie, że zapewniono pełny dostatek w czasie wędrówki przez tereny pustynne, budzące przerażenie wśród powracających wygnańców (Iz 41, 18; 43, 19-20; 48, 21), a także o wykluczenie typowych dla takiej wędrówki niebezpieczeństw, jak pustynny wiatr (przypuszczalny przekład hebr. *šrb*) czy żar promieni słonecznych (por. Ps 121, 6).

Początek księgi Deutero-Izajasza zapowiadał usunięcie wszystkich niebezpieczeństw i niedogodności dzielących wygnańców od ojczystej ziemi (Iz 40, 3-4). Górzyście tereny, częściowo pustynne, były w starożytności bezdrożami. Zbawcza troska Jahwe zamieni je w dobrze wytyczoną drogę, żadne naturalne przeszkody nie będą tu miały znaczenia. Na podstawie w. 12 można stwierdzić, iż autor przewiduje, że będą to ludzie powracający nie tylko z niewoli babilońskiej, ale także wszyscy inni wygnańcy gromadzący się w ojczystym kraju. Myśl o zjednoczeniu i zgromadzeniu całego Izraela we własnym, potężnym kraju nurtowała w całym późniejszym judaizmie (por. także Jr 29, 14 — tekst późniejszy; 31, 8; 32, 37; Ez 11, 17, zob. też 2 Mch 2, 7 i J 11, 52). Oprócz ogólnego określenia „z daleka” wymienione są orientacyjnie dwie strony świata, skąd zostaną zgromadzeni rozproszeni. Oprócz północy wzmiankowane są wyspy na Morzu Śródziemnym pod zbiorowym określeniem *jām* (morze), oznaczające w języku hebrajskim często „zachód”. Czwarta wskazówka jest dość trudna do zrozumienia w TM. Miejscowość o nazwie Sinim nie jest w ST bliżej znana. Chodzi jednak raczej o *ewēnīm*, Sjene, wymienione u Ez 29, 10 i 30, 6, położone w pld. Egipcie (Assuan). W tamtych okolicach znajdowały się judzkie kolonie wojskowe, opisane już w papyrusach z Elefantyny, położonej naprzeciw Syjene, datowanych na V w. przed Chr. ³⁴

Przegląd egzegetyczny bardziej charakterystycznych wypowiedzi zawartych w Iz 49, 7-12 wykazał, że choć pod względem formalnym

³⁴ Por. C. H. Gordon, *The Origin of the Jews in Elephantine*, JNES 14:1955 s. 56-58.

trudno te wiersze uznać za integralną część pieśni o Słudze Jahwe, odtworząc one charakterystyczne dla deutero-Izajasza tematy teologiczne. Wydaje się więc, że dzisiejsza kompozycja Iz 49, 1-12 jest dziełem redaktora, który posłużył się materiałami proroka pochodzącymi z bliżej nie znanego kontekstu. Redakcja ta związana była w każdym razie z osobą i środowiskiem proroka i może pochodzić z pierwszych dziesiątek lat po powrocie deportowanych.

Inną charakterystyczną cechą księgi deutero-Izajasza stanowi urywek hymniczny w. 13. W księdze dłuższe wypowiedzi zamykane są właśnie w ten sposób. Być może wiersz ten pochodzi spod pióra redaktora. Treść wielu pieśni o charakterze hymnicznym zawartych w Psalterzu wzywa całą naturę do włączenia się do powszechnej radości z doznanej przez naród zbawczej interwencji Boga. Ale druga część w. 13 nawiązuje jednoznacznie do początkowych wierszy rozdziału 40. „Ludowi” odpowiadają teraz „ubodzy”, którzy odtąd będą coraz to częściej występować jako uprzywilejowana klasa wybranej przez Jahwe części narodu i jako szczególnie adresaci zbawczych obietnic.

Jakkolwiek przeprowadzona analiza drugiej pieśni o Słudze nie wskazała nowej drogi rozwiązania identyfikacji Sługi Jahwe, podkreśliła jednak jego funkcję pośredniczącą, prorocką. Misja zbawcza Sługi i jej uniwersalizm prowadzi ku zbawczej przyszłości Bożej.

DAS ZWEITE EBED-JAHWE LIED (Jes 49, 1-13)

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

Die zeitgenössische Forschung an Ebed-Jahwe-Liedern versucht einige bis heute ungelöste Probleme zu beantworten: wie ist ihr Verhältnis zum Deuterocesajabuch zu beurteilen, welche ideale bzw. beschichtliche Gesalt gelang darin zur Darstellung, ob oder in welchem Sinne kann man in den Liedern von einer literarischen Vorgeschichte evt. Entwicklung reden? Der Artikel sucht anhand der literarkritischen und theologischen Exegese nach einer neuen Erörterung dieser Fragen in bezug auf das zweite Ebed-Jahwe-Lied (Jes 49, 1-6). Zweifellos geht es um zwei zusammenhängende Abschnitte. Der erste (49, 1-6) bezog sich ursprünglich auf Kyros und wurde dann nach Vorbild der übrigen Lieder (möglicherweise auch des Jeremia) auf die Berufung des Ebed-Jahwe bezogen und entsprechend erweitert. Der zweite Teil (49, 7-13) bildet (vgl. 42, 5-9.10-12) keine nachträgliche Fortsetzung des vorangehenden Liedes, sondern eine Erzählung eines Einzelnen (einer Gemeinschaft?) über die Erfahrungen seiner Kontakte mit Jahwe. Die zweite Perikope endet mit einem hymnischen Vers, was der üblichen Kompositionstechnik des Deuterocesaja sehr wohl entspricht. Das Ganze gestattet uns eine gute Uebersicht über die Struktur und Darstellungsweise der eigentümlichen Ebed-Jahwe-Lieder im Deuterocesajabuch.