

## „WOLA PAŃSKA SPEŁNI SIĘ PRZEZ NIEGO” (Iz 53, 10)

### Sługa Jahwe a cierpienie Jezusa

Filozoficzny aksjomat o niezdolności Boga do cierpienia (*apatheia*)<sup>1</sup> zespolił się w chrześcijaństwie – wraz z pojawieniem się w pierwotnym Kościele chrystologicznych (i trynitarnych) wyjaśnień – z cierpieniem i śmiercią Jezusa, albowiem tradycja biblijna była już bardzo wczesnie świadoma kwestii ludzkiego mówienia o Bogu<sup>2</sup>, którą to świadomość potwierdza bardzo przemyślane stosowanie antropomorficznych lub metaforycznych wyrażań. Równocześnie tragiczny kres życia Jezusa stanowił dla pierwszych chrześcijan wielki problem, albowiem nie szedł bynajmniej w parze z ich oczekiwaniami i nadziejami, które dominowały w ich wierze, iż ten oto Jezus jest Mesjaszem Izraela<sup>3</sup>

### Droga po Piśmie świętym

Perykopa mówiąca o uczniach idących do Emaus (Łk 24, 13-35) kończy się rozwinięciem wyznania stanowiącego samo centrum chrześcijańskiej teologii, że Jezus z Nazaretu jest Mesjaszem. Problemem nie jest tu jednak utożsamienie lub proklamacja<sup>4</sup>, lecz zespolenie tej misji-godności z Jego bolesną śmiercią. Uczniowie wyjaśniają po drodze nie rozpoznanemu jeszcze Obcemu to, co ich dręczy, i tu właśnie widać wyraźnie jedno z podstawowych pytań wczesnego chrześcijaństwa: „...co się stało z Jezusem Nazarejczykiem, który był prorokiem potężnym w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu; jak arcykapłani i nasi przywódcy wydali Go na śmierć i ukrzyżowali. A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela” (Łk 24, 19-21).

<sup>1</sup> Por. F. Meessen, *Leiden Gottes*, LThK (wyd. 3), VI, s. 787.

<sup>2</sup> Por. C. Dohmen, *Vom Gottesbild zum Menschenbild*, *Lebendiges Zeugnis* 50 (1995), 245-252.

<sup>3</sup> Podstawy tej wiary, zob. F. Mussner, *Der Messias Jesus*, w: tenże, *Die Kraft der Wurzel*, Freiburg 1987, s. 75-88.

<sup>4</sup> Por. zwł. opracowania O. Hofiusa i P. Stuhlmachera w *JHTh* VIII, 1993, oraz (H.-J. Fabry) – K. Scholtissek, *Der Messias*, Würzburg 2002.

W samym centrum odpowiedzi polegającej na dokładnym i niemal wyczerpującym wykładzie Pisma pojawia się znów problem cierpienia, ujęty jednak tym razem w formie pytania: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?” Pytanie to, które w późniejszej perspektywie chrześcijańskiej staje się w pełni zrozumiałe i brzmi już czysto retorycznie, zostaje w omawianym fragmencie (por. Łk 24, 25-27) niejako obramowane odniesieniem do całego Pisma, albowiem pojawiające się w 25 w. wyrażenie „prorocy” oznacza – podobnie jak w innych miejscach Nowego Testamentu – całą Biblię Izraela<sup>5</sup> i odpowiada w pełni podanemu w 27 w. uściśleniu, że chodzi tu o „Mojżesza” i „wszystkich proroków” oraz o „wszystkie Pisma”. Samą istotą pytania nie jest przy tym możliwość lub niemożliwość zespolenia Mesjasza z cierpieniem, tak że można spokojnie zaoszczędzić sobie w tym miejscu wszelkich dyskusji na temat tradycji związanych z cierpiącym Mesjaszem, lecz sama konieczność cierpienia, która dochodzi do głosu w słowie „nie miał” („nie musiał”) zespolonym z całym następnym zdaniem kończącym tę wypowiedź<sup>6</sup>. Słuchacze lub czytelnicy tego opowiadania nie doświadczą wprost tego, do jakich miejsc w Piśmie świętym odnosi się Zmartwychwstały, tak że uczniowie Jezusa muszą siłą faktu rozumieć Jego cierpienia jako coś chcianego przez Boga. Boże pragnienie dotyczące realizacji tego wydarzenia zgodnie z zapisaną w Pismach wolą Boga<sup>7</sup> podkreśla ponownie sam Zmartwychwstały nieco później wobec uczniów, kiedy im wyjaśnia: „To właśnie znaczyły słowa, które mówiłem do was, gdy byłem jeszcze z wami: Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach” (Łk 24, 44). Zaraz potem Łukasz dodaje: „Wtedy oświecił ich umysły, aby rozumieli Pisma, i rzekł do nich: «Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstał»” (Łk 24, 45-46). Słuchacze i czytelnicy otrzymali jednak w ten sposób tylko owoc, wynik – dla nich, w rzeczy samej, jasny i decydujący – nie zawierający jednak bezpośredniego odniesienia do Pisma, a tym bardziej ukazania drogi wiodącej przez Pisma do

<sup>5</sup> Por. C. Dohmen – G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996, s. 152.

<sup>6</sup> W. Stegemann (*Jesus als Messias in der Theologie des Lukas*, w: tenże (red.), *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*, Stuttgart 1993, s. 21n) mówi o „mesjanizacji śmierci Jezusa”.

<sup>7</sup> Por. w tej kwestii 1 Kor 15, 3-5 i C. Dohmen – F. Mussner, *Nur die halbe Wahrheit?*, Freiburg 1993, s. 87n; R. Liebers, „*Wie geschrieben steht*” *Studien zu einer besonderen Art frühchristlichen Schriftzeugnis*, Berlin – New York 1993.

takiego wniosku, że mianowicie cierpienie Mesjasza zawiera w sobie jakiś zamierzony przez Boga sens. Dopiero później czytelnicy Nowego Testamentu otrzymają odpowiednią wskazówkę. Mianowicie w opowiadaniu o spotkaniu Filipa z Etiopczykiem (por. Dz 8, 26-40) zostaje podjęty na nowo problem z relacji o Emaus. Widać tu wciąż wyraźne podobieństwo i konkretne nawet odniesienia pomiędzy Łk 24, 13n a Dz 8, 26n. Oceniając jednak pouczająco podawane tu wypowiedzi, autor tych dwóch, tak bardzo zbliżonych do siebie, opowiadań uwypuklił równocześnie i omówił zachodzące między nimi różnice<sup>8</sup>. Słusznie przestrzegł przed traktowaniem obu tych wydarzeń, ze względu na zachodzące między nimi podobieństwa, jako przynależnych bezpośrednio do siebie relacji. Dopiero bowiem różnice ukazują, że oba te opowiadania nie są całkowicie odizolowane, lecz w dostępnej dla nas postaci Nowego Testamentu jawią się wyraźnie jako powiązane – teksto-wo – nawzajem ze sobą<sup>9</sup>. O ile bowiem Łk 24 nie wzmiankuje żadnego konkretnego miejsca Pisma, mówiąc przy tym wyraźnie o jego wykładni, to Dz 8 cytują dokładnie jedno takie miejsce, ale powstrzymują się całkowicie przed jego komentowaniem. Mamy więc tu coś w rodzaju powiązania Pisma (branego jako całość lub jako tę konkretny cytat) z losem Jezusa. Kiedy Etiopczyk na pytanie Filipa: „Czy rozumiesz, co czytasz?” (Dz 8, 30) wskazał, iż nie ma człowieka, który by go „wprowadził na drogę” lub „poprowadził po drodze”, takie jest bowiem dosłowne znaczenie użytego tu słowa greckiego *hodegeo*, ukazuje się wówczas bardzo wyraźnie kwestia zespolenia Pisma z losem Jezusa. *Hodegeta* Filip, wychodząc z tego właśnie miejsca Pisma, które czytał w tej oto chwili Etiopczyk, głosi mu Ewangelię o Jezusie, to znaczy odpowiada mu na pytanie: o kim ten tekst mówi (por. Dz 8, 34), ale pośrednio, mówiąc mu wprost „o Jezusie” (por. Łk 8, 35) i wskazując tym samym koniec końców na cierpienia Jezusa jako na cierpienia Sługi Jahwe z Iz 52–53. Czytelnicy, którzy z opowiadania o Emaus dochodzą do tego miejsca, dostrzegają siłą rzeczy wskazanie konkretnego miejsca Pisma, pozwalającego lepiej im zrozumieć pytanie Jezusa: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?” (Łk 24, 26). Tym samym *hodegeza* nie tylko wskazuje na powiązanie wydarzenia z konkretnym miejscem Pisma, ale podaje ponadto drogę „poprzez Pismo”

<sup>8</sup> Por. A. von Dobbeler, *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums*, Tübingen 2000, s. 109n.

<sup>9</sup> Por. P. Müller, „*Verstehst du auch, was du liest?*” *Lesen und Verstehen im Neuen Testament*, Darmstadt 1994, s. 139n.

## Sługa Jahwe w Księdze Izajasza

Nie wystarczy jednak zająć się samym tylko znanym tekstem z Iz 53, aby odpowiedzieć na interesujące nas pytanie, albowiem tak, jak każdy tekst biblijny, winien być on ujmowany także we właściwym dla niego kontekście. Ten zaś kontekst tworzą w tym przypadku w pierwszej linii cztery poetyckie odcinki, które od czasów B. Duhma określa się jako *Pieśni Sługi Pańskiego* lub – bardziej po hebrajsku – *Pieśni Sługi Jahwe*.

Chodzi konkretnie o Iz 42, 1-4 (*Pieśń I*), Iz 49, 1-6 (*Pieśń II*), Iz 50, 4-9 (*Pieśń III*) i Iz 52, 13 – 53, 12 (*Pieśń IV*). Motywy ludów, ubolewania i zaufania, a także formuła: „oto”, przewijają się na różne sposoby w tych *Pieśniach* i łączą się ściśle ze sobą, co B. Janowski rozpracował jako konstytutywny element w interpretacji czwartej *Pieśni Sługi Pańskiego*: „Pierwsze trzy *Pieśni Sługi Pańskiego* opisują więc drogę Sługi Bożego w świecie ludów i Izraela: prowadzi ona od prezentacji Sługi na niebieskiej Radzie Tronowej i przekazania Mu powszechnego zadania wobec narodów (*Pieśń I*), poprzez proklamowanie wprowadzenia Go w urząd wobec narodów w powiązaniu z trudnym zadaniem Izraela (*Pieśń II*) aż po przepelnione cierpieniem spotkanie z Izraelem (*Pieśń III*) – tym Izraelem, który przeciwstawia się tak bardzo Słudze, że zostaje On odizolowany od ludzi i skazany całkowicie na pomoc JHWH (por. 50, 4-9). O ile na początku *Pieśni I* Sługa był całkowicie przy JHWH – «Oto mój Sługa, którego podtrzymuję...» (42, 1a) – to pozostaje przy Nim także na końcu *Pieśni III* – «Oto Pan Bóg Mnie wspomaga...» (50, 9a). Znamienna jest jednak przy tym zmiana perspektywy: od prezentacji Wybranego po ucieczkę od Cierpiącego, od bliskości przy Bogu do zniechęcenia przez ludzi – które tylko pewność Bożej bliskości czyni «znośne».

Trzecia *Pieśń Sługi* kończy się więc faktycznie stawianym otwarciem pytaniem: Czy Sługa, którego przyszłość leży całkowicie w ręce JHWH, wraz ze swoim zadaniem ponownego naprawienia Izraela i uczynienia go «światłem narodów» (49, 5n; por. 42, 1-4), zostanie pobity i pokonany, czy też nadal będzie zachowany w istnieniu i w swej funkcji? Jak jednak może wyglądać to dalsze Jego zachowanie? Powinno być ono w każdym razie czymś większym od samego tylko potwierdzenia Jego indywidualnej świadomości ratunku i ocalenia; powinno zatem obejmować nie tylko Jego osobę, ale także i Jego zadanie, albowiem obie te rzeczywistości należą nawzajem do siebie. To właśnie pytanie staje

się przy końcu trzeciej *Pieśni* jednym z impulsów, dzięki którym powstała *Pieśń* czwarta<sup>10</sup>

Pojawiające się pytania są jednak bardziej złożone, tak że problemu Sługi Pańskiego nie da się wyjaśnić na podstawie samej tylko więzi wzmiankowanych czterech *Pieśni*, a przytoczone wyżej pytanie Etiopczyka, czy Prorok mówi sam o sobie, czy też o kimś innym (por. Dz 8), jak też stawiane często w historii pytanie: czy postać Sługi Jahwe należy pojmować kolektywnie, czy też raczej indywidualnie? – same przez się jeszcze nie wystarczają; albowiem poza wspomnianymi czterema *Pieśniami* spotyka się „tytuł”, względnie postać „Sługi Jahwe” w jeszcze bliższym kontekście. Wówczas zaś odnosi się go albo do Jakuba/Izraela (np. Iz 41, 8n; 44, 1n; i in.), albo także do jakiejś przeciwstawianej Izraelowi „wielkości” (np. Iz 43, 10; 44, 26). Istotne dla postaci Sługi Bożego jest więc Jego odniesienie. Jeżeli stoi on, jak określa to sama Jego nazwa, w prostej linii w bezpośrednim zespoleniu z Bogiem (JHWH), to znajduje się On także w wyraźnej opozycji do Izraela – ludów, przewijającej się przez całą Biblię. Może więc równie dobrze reprezentować wobec Izraela i ludów sprawę JHWH, jak też samego Izraela, albowiem reprezentuje to właśnie, czym Izrael powinien być na mocy swego wybrania, tak że jawi się On jako ten prawdziwy (idealny) Izrael przed Izraelem rzeczywistym. Za wspomnianymi czterema *Pieśniami* nie kryje się przeto jakaś wymagająca konkretyzacji lub wyraźnej identyfikacji postać Sługi Jahwe, lecz chodzi tu jedynie o dramatyczne wydarzenie wskazanych tutaj zastępstw, które z trzech pierwszych *Pieśni* rzutuje wprost na czwartą<sup>11</sup>

Pytanie, czy Sługa JHWH, który w swym losie związany jest ściśle z JHWH, zostaje odtracony przez Izraela i ludy (por. 50, 4-9), stanowi punkt wyjścia dla czwartej *Pieśni o Słudze Pańskim*, która podejmuje ten problem z innej perspektywy.

Następujące, zasugerowane przez B. Janowskiego<sup>12</sup>, ujęcie tego tekstu uwypukli te właśnie perspektywy.

<sup>10</sup> B. Janowski, *Stellvertretung*, Stuttgart 1977, s. 74-75.

<sup>11</sup> Gdy chodzi o włączenie czwartej *Pieśni* w określony kontekst i wynikający stąd jej wielki potencjał znaczeniowy, zob. U. Berger, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*, Freiburg 1998, s. 403n; O. H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, Tübingen 1992.

<sup>12</sup> Dz. cyt., s. 70-73, gdzie podaje on także odnośne uwagi krytyczne i wyjaśnienia dotyczące własnego przekładu. – Chociaż Autor cytuje przekład Janowskiego, okazało się, że odpowiada on w pełni wersji podanej w Biblii Tysiąclecia; dlatego nią się posłużyliśmy, wprowadzając bardzo nieliczne „poprawki”, zgodne z „przekładem” cytowanym przez Autora, – Dopisek tłum. – L.B.

## Los Sługi Bożego (Iz 52, 13 – 53, 12)

- 13 Oto się powiedzie mojemu Słudze,  
wybije się, wywyższy i bardzo wyrośnie.
- 14 Jak wielu osłupiało na Jego widok –  
– tak nieludzko został oszpecony Jego widok  
i postać Jego była niepodobna do ludzi –
- 15 tak mnogie narody się zdumieją,  
królowie zamkną przed Nim usta,  
bo ujrzą coś, czego im nigdy nie opowiadano,  
i pojmą coś niesłychanego.
- 1 Któż uwierzy temu, cośmy (teraz) usłyszeli?  
na kimże się ramię JHWH objawiło?
- 2 On wyrósł przed nami jak młode drzewo  
i jakby korzeń z wyschniętej ziemi.  
Nie miał on wdzięku ani też blasku,  
aby [chciano] na Niego popatrzeć,  
ani wyglądu, by się nam podobał.
- 3 Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi,  
Mąż boleści, oswojony z cierpieniem,  
jak ktoś, przed kim się twarz zakrywa,  
wzgardzony tak, i mieliśmy go za nic.
- 4 Lecz on się obarczył naszym cierpieniem,  
on dźwigał nasze boleści,  
a my uznaliśmy go za skazańca,  
chłostanego przez Boga i zdeptanego.
- 5 Lecz on był przebity za nasze grzechy,  
zdruzgotany za nasze winy.  
Spadła nań chłosta zbawienna dla nas,  
a w jego ranach jest nasze uzdrowienie.
- 6 Wszyscy pobłdziliśmy jak owce,  
każdy z nas się zwrócił ku własnej drodze,  
a JHWH obarczył go  
winami nas wszystkich.
- 7 Dręczono Go, lecz sam pozwolił się gnębić,  
nawet nie otworzył ust swoich.  
Jak baranek na rzeź prowadzony,  
jak owca niema wobec strzygących ją,  
tak On nie otworzył ust swoich.

- 8 Po udręce i sędzie został usunięty;  
a kto z jego współczesnych przejmuje się jego losem?  
Tak! Zgładzono go z krainy żyjących;  
za grzechy mego ludu został zbity na śmierć.
- 9 Grób mu wyznaczono między bezbożnymi,  
i pośród przestępców miejsce Jego grobu,  
choć nikomu nie wyrządził krzywdy  
i w jego ustach kłamstwo nie powstało.
- 10 Spodobało się JHWH zmiążyć go cierpieniem.  
Jeśli on jednak wyda swe życie na ofiarę za grzechy,  
ujrzy potomstwo, dni swe przedłuży,  
a wola JHWH spełni się przez niego.
- 11 Po udrękach swego życia ujrzy światło  
i się nasyci jego poznaniem.  
Sprawiedliwy mój Sługa usprawiedliwi wielu,  
ich nieprawości on sam dźwigać będzie.
- 12 Dlatego w nagrodę przydzielę mu tłumy,  
i posiadzie możnych jako zdobycz,  
za to, że Siebie na śmierć ofiarował  
i policzony został pomiędzy przestępców.  
A On poniósł przecież grzechy wielu.

Cały ten fragment tekstu został obramowany perspektywą Bożą (Iz 52, 13 – 53, 11a i 53, 11b -12). Dla Boga i wobec Boga Sługa nie jest zdruzgotany. Już na początku tej *Pieśni* Bóg odpowiada na pytania trzeciej *Pieśni* obietnicą przyszłych osiągnięć Sługi. Ta zaś proklamacja przyszłości specyfikuje ją jako wielkie i potężne wydarzenie, albowiem wielkości wcześniejszego przerażenia przeciwstawia się wprost obecne zdumienie. W tym zaś przeciwstawieniu tego, co przeszłe, temu, co obecne, ukazuje się wyraźnie, że sam Bóg dokona czegoś nieprzewidywalnego i niewyobrażalnego. Adresatów, albo raczej odbiorców tego wydarzenia opisuje się bardzo ogólnikowo, określając ich mianem „wielu”, które to pojęcie pojawi się ponownie w końcowej mowie Boga (Iz 53, 12)<sup>13</sup>. Znaczenie tego wydarzenia dla wielu wynika z centralnej części tejże czwartej *Pieśni Sługi Bożego*, albowiem w Iz 53, 2-11a

---

<sup>13</sup> Wspomniani paralelnie w w. 15 królowie nie pomagają bynajmniej w zidentyfikowaniu tych „wielu” lecz służą jedynie zaakcentowaniu specyfiki tego wydarzenia, co uwypukla jeszcze bardziej Iz 45, 14n (opis stanowiący „lustrzane odbicie”). Por. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, Gütersloh 1999, s. 503n.

zmienia się perspektywa poprzez zastosowanie mowy w naszym imieniu, tak że tą nie określoną bliżej grupę uwzględnia także sygnalizowane wydarzenie.

### Poznanie i wyznanie

Cały ten *passus* cechuje wielka dynamika, która się jeszcze rozwija od początku aż do końca, i to do tego stopnia, że mówiący opowiadają najpierw (w. 2n) pradzieje Sługi, a na końcu (w. 10a-11a) Jego post-dzieje, dzięki czemu zostaje nakreślona droga od śmierci do życia, która sytuuje się najpierw w warunkach całkowitego zagrożenia życia, kończy się natomiast nową obietnicą życia, daną przez JHWH. U podstaw tak zarysowanego przejścia od śmierci do życia leży proces określony mianem poznania i wyznania. Przemawiająca grupa przeciwstawia, w odpowiedzi na perspektywę Bożej mowy w 52, 13 – 53, 1, „wcześniej” i „teraz” Występująca tutaj różnica pomiędzy własnym myśleniem i własnym zdaniem a rzeczywistością wydarzenia sięga do uprzedniej zapowiedzi Bożej (Iz 53, 1), przy czym ważne jest to, iż mówiący przyswoili sobie to poznanie poprzez wyznanie (por. w. 4-6). Sformułowane w tym wyznaniu poznanie dotyka samego nerwu tzw. związku przyczynowo-skutkowego, przy czym zostaje najpierw zakwestionowana, a w końcu także zerwana, jego wewnętrzna logika.

### Związek czynu ze skutkiem

Myślenie, iż pomiędzy danym czynem człowieka a jego skutkiem istnieje pewien związek, nie stanowi jakiegś typowo biblijnej właściwości, lecz było rozpowszechnione nie tylko na całym starożytnym Wschodzie, ale także daleko – czasowo i przestrzennie – poza nim. Jeżeli jednak się spojrzy na swoisty automatyzm, jaki powstaje pomiędzy każdym czynem a odpowiadającym mu skutkiem, można będzie z powodzeniem mówić wraz z K. Kochem także o „działającej losowo sferze czynu”, albowiem „każde moralnie kwalifikujące się działanie oddziałuje również na sprawcę, dotyka jego osoby, powoduje, że wokół niej, a zwłaszcza jej głowy, tworzy się jakaś niewidzialna otoczka, która wędruje wraz z nią i pewnego dnia uderza ją jakimś odpowiednio miarodajnym skutkiem, czyli stanowi działającą losowo sferę czynu”<sup>14</sup>

<sup>14</sup> K. Koch, *Tat-Ergehen-Zusammenhang*, w: *Reclams Bibellexikon*, Stuttgart 1992 (wyd. 5), 493-494.



Trzeba podkreślić w tym miejscu, że tego związku czynu z jego skutkiem nie należy stawiać na równi z myślą o Bożej karze<sup>15</sup> Myśl o ścisłym związku przyczynowo-skutkowym zawiera się pierwotnie w przekonaniach i wskazaniach, które zawierają ubocznie pewien imperatyw. Klasycznymi miejscami wyjaśniającymi ten problem są tu m. in. Prz 21, 21: „Kto szuka prawości i miłości, znajdzie życie, prawość i chwałę”, lub Prz 26, 27: „Kto kopie dół, weń wpada, a kamień wróci do tego, kto go toczy” Na bazie takiego sformułowania, które jest ukierunkowane na pożądane działanie, nie pojawiają się właściwie żadne problemy, ma natomiast miejsce natychmiastowe jego odwrócenie, kiedy to z owocu działania człowieka wnioskuje się o samym jego działaniu, przy czym myślenie takie powoduje fatalne skutki. Jeżeli bowiem z cierpienia człowieka wnioskuje się, iż musiał on nagrzeszyć, wówczas takie powiązanie przyczynowo-skutkowe nasuwa natychmiast pytanie o podstawę cierpienia (dlaczego?), tak że obok pytania: „Dlaczego dobry człowiek musi walczyć ze złem?”, nasuwa się sugestia o ścisłym związku czynu i jego skutku. Nie wymaga żadnego dowodu fakt, iż takie właśnie myślenie musi siłą rzeczy doprowadzić do poważnego kryzysu; szczęście bezbożnika stanowi równie silne uzbrojenie przeciwko takiemu myśleniu, jak cierpienie sprawiedliwego.

### Zastępcze cierpienie?

U Iz 53 takie wiązanie czynu z jego skutkiem zostaje jednak przerwane dzięki temu, że przemawiający uznają i wyznają<sup>16</sup>, iż skutek – cierpienia i bóle Sługi – nie wiąże się bynajmniej z Jego działaniem, lecz właśnie z nimi samymi: „Lecz on się obarczył naszym cierpieniem, on dźwigał nasze boleści (...) on był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy” (w. 4-5).

Głębsze spojrzenie na swoje własne złe postępowanie, do którego należeć musiał także los, jakiego doznał Sługa, przyjmując bez słowa skargi oczekujące Go cierpienia, stanowi potężne wtargnięcie i przełamanie, które nie jest samo przez się bynajmniej zrozumiałe, ani też samo w sobie skuteczne, lecz zostaje dokonane (w. 6) i wyjaśnione

<sup>15</sup> Chociaż obu tych zakresów nie da się zawsze jasno oddzielić, tak że pozostają nadal otwarte pytania, które np. B. Janowski skierował pod adresem zasygnalizowanej tu koncepcji Kocha. Por. B. Janowski, *Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergeben-Zusammenhangs“*, ZThK 91 (1994), 247-271.

<sup>16</sup> A. Schenker [*Knecht und Lamm Gottes (Jes 53)*, Stuttgart 2002, s. 76] słusznie mówi o „początku wyznania winy”

(52, 14 – 53, 1) przez samego Boga. Tekst wielokrotnie podkreśla, iż w tej „zamianie ról” Bóg jest jak najbardziej aktywny (w. 6: „JHWH obarczył go winami nas wszystkich”; w. 10: „Spodobało się JHWH zmiążyć go cierpieniem..., a wola JHWH spełni się przez niego”). Tą wolą lub planem JHWH nie jest sam fakt cierpienia Jego Sługi, ale cel tego cierpienia: uratowanie Izraela. Aby Izrael mógł osiągnąć nową przyszłość, przejmuje – zgodnie z planem Boga – ktoś Inny ciężar jego win na siebie<sup>17</sup>, by wyzwolić w ten sposób Izraela. Sługa Boży nie jest więc jakimś zwierzęciem ofiarnym (np. kozłem ofiarnym); ale „dźwiga” On raczej (w. 11) następstwa obcego czynu i tylko w ten sposób oddanie przez Niego własnego życia może oznaczać wzięcie win za innych. To poznanie uświadamia nam, że wobec Boga nie istnieje już powiązanie skutku z działaniem. W losie Sługi Bożego trzeba raczej dostrzec to, że cierpienie danej jednostki może się okazać zbawieniem dla wielu, jeśli Bóg tego pragnie<sup>18</sup>.

W zupełnie nowym świetle Bóg się jawi w tym swoim „planie” ukazany w *Pieśniach Sługi JHWH*: nie jest to Bóg, który pragnie cierpień (człowieka), bądź też je wywyższa i wielbi, nie jest to także Bóg, który stoi beczynnym wobec ludzkich cierpień, albowiem są Mu one obce, lecz ukazuje się faktycznie jako Bóg, do którego człowiek może i powinien się zwrócić w swoim cierpieniu z (bolesnym) pytaniem o jego sens, „dlaczego?”<sup>19</sup>

### Bliskość Boga

Kiedy Łukasz wkłada w usta uczniów zdążających do Emaus słowa: „A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela” (Łk 24, 21) i poprzez wykład Pisma, dokonany przez Zmartwychwstałego – podobnie jak w pogłębiony jeszcze bardziej sposób w pery-

<sup>17</sup> Chociaż nie da się tego szerzej omówić w tym miejscu, to trzeba przecież stwierdzić dobitnie, że omawiany tekst nie dotyka ani terminologicznie, ani tematycznie, biblijnego wyobrażenia ofiary. Por. B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, Neukirchen – Vluyn 1982; B. Janowski – M. Welker (red.), *Opfer*, Frankfurt 2000.

<sup>18</sup> W odniesieniu do losu Jezusa myśl tę podejmuje także Mateusz, kiedy na początku swojej Ewangelii zespala śmierć dzieci w Betlejem za jednego z sugestią Jr 31, aby następnie, w swej relacji o męce Jezusa, wyraźnie powiedzieć, że Jego krew zostanie wylana za wielu na przebłaganie za grzechy (por. Mt 26, 28). Por. H. Frankemölle, *Matthäus-Kommentar 2*, Düsseldorf 1997, s. 449n.

<sup>19</sup> Podstawę biblijnych lamentacji (modlitw) omówiłem w art. *Wozu, Gott? Biblische Klage gegen die Warum-Frage im Leid*, w: G. Steins (red.), *Schweigen wäre gotteslästerlich*, Würzburg 2000, s. 113-125. Por. B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott*, Neukirchen – Vluyn 2003, zwł. s. 347n.

kopie o Filipie w Dz 8 – daje do zrozumienia, że Bóg zechciał nas odkupić przez cierpienie i śmierć, staje się to wielkim wyznaniem wiary w Boga, o którym świadczy Biblia Izraela, pragnąc zarazem ukazać Izraelowi i ludom nową przyszłość. „Ewangelia o Jezusie”, którą Filip głosi Etiopczykowi, a która była źródłem wielkiej nadziei dla pierwszych chrześcijan, jest Dobrą Nowiną o tym, że Bóg zwrócił się do człowieka i szuka zbliżenia z nim. Pierwsi chrześcijanie – podobnie zresztą, jak my – mogą to poznać i zrozumieć poprzez głębsze wniknięcie w Biblię Izraela, która – jako Stary Testament – stanowi teo-logiczną podstawę Biblii chrześcijańskiej. „Zdania o cierpieniu i śmierci Jezusa Chrystusa są w pewnej mierze ośrodkiem i kamieniem węgielnym chrystologicznego wyznania wiary w *Credo* apostolskim”<sup>20</sup>. Skoro jednak samo centrum wiary chrześcijańskiej, jak to starano się ukazać na omawianym tutaj przykładzie, staje się zrozumiałe dopiero dzięki Biblii Izraela i przez nią, to nie chodzi już tak bardzo o taki czy inny wykład danego konkretnego miejsca w Biblii, lecz o wiarę, że Bóg zwrócił się faktycznie poprzez Izraela i jego Pismo święte do ludzi celem ich zbawienia<sup>21</sup>.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

---

<sup>20</sup> T. Schneider, *Was wir glauben*, Düsseldorf 1988 (wyd. 3), 252.

<sup>21</sup> Gdy chodzi o ubogacające ten wywód teologiczne i chrystologiczne konsekwencje – a zwłaszcza o dialog żydowsko-chrześcijański, zob. J. Wohlmuth, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen*, Paderborn 2002, a także najnowszy Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Pismo w Biblii chrześcijańskiej*, 2001, omawiany w: C. Dohmen (red.), *In Gottes Volk eingebunden*, Stuttgart 2003.