

## Deutero-Izajasz (Iz 40–55)

### 1. Kontekst historyczny Dt-Iz

Imperium neobabilońskie założone przez Nabopolasara swój moment rozkwitu przeżywa za panowania Nabuchodonozora (605-562). Wraz z jego śmiercią imperium zmierza praktycznie ku upadkowi. W ciągu następných siedmiu lat tron przechodzi trzykrotnie w inne ręce. Następcą Nabuchodonozora został jego syn Amel Marduk, który ułaskawił judzkiego króla Jojakina (por. 2 Krl 25,27-30). Ten jednak po dwóch latach został najprawdopodobniej zamordowany i jego miejsce zajął jego brat, Neriglissar (w Jr 39,3.13 występuje jako dowódca babiloński). Był władcą dosyć energicznym. Podjął się m.in. wyprawy przeciw zachodniej Cylicji. Jednak po czterech latach umiera. Po krótkim czasie jego następcą, którym był jego syn Labaszi-Marduka, zostaje obalony przez Nabonida, potomka arystokratycznej rodziny aramejskiej z Charanu (556-539).

Nabonid miał wsparcie tych grup Babilończyków, którzy byli w opozycji wobec kapłanów Marduka. Nabonid – jako gorliwy wyznawca boga księżycy Sin – popierał kult swojego boga, odbudował mu świątynię w Charanie (zburzoną w 610) i starał się wynieść go na czoło panteonu babilońskiego. Próbuje rekonstruować dawne rytę babilońskie (prowadzi właściwie klasyczne wykopaliska archeologiczne, by dotrzeć do dawnych tradycji). To budzi reakcję ze strony kapłanów Marduka, którzy tracą swoją władzę ekonomiczną i duchową w Babilonie. Nabonid walcząc o utrzymanie integralności imperium, przenosi się do oazy Teima na pustyni arabskiej na pd.-wsch. od Edomu. Sprawy w Babilonie są kontrolowane przez jego syna Belszarusara (Baltazar z Dn 5,1). W konsekwencji jednak Nabonid traci coraz bardziej poparcie Babilończyków, tym bardziej że nie zjawia się w Babilonie na najważniejsze święto, uroczystości Nowego Roku, co zostaje odczytywane jako czyn świętokradczy. Po dziesięciu latach powraca wprawdzie do Babilonu, ale kraj zostaje już na trwale wewnętrznie podzielony, niezdolny przeciwstawić się rosnącej potędze Persów.

Najniebezpiecznym rywalem Babilończyków w tym czasie było królestwo Medów. Medowie pod wodzą Kyaksaresa (625-585) byli ich sprzymierzeńcami w pokonaniu Asyrii. Dominując nad terenami położonymi na pn.-wsch. od Tygrysu, Medowi zaczęli stopniowo zagrażać samej Babilonii. Dlatego też, gdy doszło do wewnętrznych walk o władzę w Medii, Babilończycy poparli Persa Cyrusa, zwasalizowanego króla Anszanu w pd. Iranie, pochodzącego z rodu Achmenidów. Cyrus wspólnie z Nabonidem wystąpił w 553 przeciw królowi Medów, Astiagesowi, i w 549 zdobył Ektabanę, stolicę Medii. W ten sposób Cyrus wyrasta na głównego rywala Babilonii. Nabonid próbuje jeszcze przeciwstawić się Cyrusowi, zawierając sojusz z Egiptem (faraon Amasis) i Lidią (król Krezus), lecz te kroki były już spóźnione. W 546 Cyrus pokonuje króla Krezusa i zajmuje górną Mezopotamię. Ataki armii perskiej nasilały się z każdym rokiem.

Latem 539 dochodzi do decydującej bitwy pod Opis nad Tygrysem, w której Babilon ponosi klęskę. 13.10.539 Cyrus zdobywa praktycznie bez walki Babilon, gdzie jest witany wręcz jak wybawca.

Cyrus był zręcznym politykiem. Jako mistrz propagandy przedstawia siebie jako wybrańca Marduka, naczelnego boga Babilonu. Bóstwa, które sprowadził Nabonid, odsyła do Charanu, wspierając jednoznacznie kult Marduka. Jest przy tym tolerancyjny wobec wszystkich religii. Przywraca wolność wszystkim ludom deportowanym przez Babilończyków, również Judejczykom. Zaraz po rozpoczęciu rządów w Babilonie (538) wydaje dekret zezwalający Żydom na powrót do Judei, a zarazem zezwala im na odbudowę świątyni w Jerozolimie (por. Ezd 1,2-4; 6,3-5). Żydów pozostających w Babilonie zachęca do wsparcia finansowego tego przedsięwzięcia. Powracającym do Judei pozwala zabrać również zrabowane przez Nabuchodonozora naczynia ze świątyni. Na czele powracających staje Szeszbassar, syn Jojakina (por. 1 Krn 3,18). Cyrus zatem nadaje podbitym narodom szeroką autonomię religijną i kulturową. Jego władzę (podobnie i jego następców) zapewniała rozbudowana administracja, na czele której stali na ogół Persowie i Medowii, jak również armia, skutecznie kontrolująca szlaki komunikacyjne imperium. Szanując zwyczaje lokalne, popierając rodzimych książąt, Cyrus zyskuje sobie lojalnych poddanych.

Na tym tle trzeba usytuować teologię Deutero-Izajasza. Żydzi wyglądają końca wygnania babilońskiego, mają nadzieję na powrót do ojczyzny. Czas ten się wydłuża, co rodzi wątpliwości. Ich echa znaleźć można w Iz 40,27, gdzie cytowane są słowa wygnańców: „Zakryta jest moja droga przed Panem, prawo moje przez Boga pominięte”. Tymczasem docierają do nich wieści o sukcesach Cyrusa. Komu przypisać jego zwycięstwa? Jakiemu bogowi? Czy tak jak chce Cyrus – Mardukowi, bogowi wielkiego imperium? Czy też za tymi sukcesami stoi Jahwe, Bóg małej grupy wygnańców w Babilonii? Stąd coraz mocniejsze pytanie Żydów o Jahwe. Kim jest Jahwe wobec bóstw pogańskich, wobec Cyrusa i wreszcie wobec narodu wybranego?

W ten sposób Deutero-Izajasz, poszukując odpowiedzi na te pytania, tworzy (może jeszcze nie systematyczną) teologię o Jahwe, Bogu Jedynym i Prawdziwym, Stwórcy świata, Panu historii.

## 2. Autorstwo Iz 40–55

Komentatorzy są niemal jednogłośnie zgodni, że rozdz. 40–55 w Księdze Izajasza nie pochodzą od historycznego Izajasza, o którym mowa w pierwszej części księgi. Argumenty na rzecz tej tezy były już przedstawione przy omawianiu Proto-Izajasza. Wystarczy zwrócić uwagę na kontekst historyczny zakładany w tych rozdziałach. Prorok zwraca się do wygnańców w Babilonii (por. 40,3-5; 41,17-20). Jerozolima pozostaje zniszczona (por. 44,26-28; 49,8.16-19; 51,3). Prorok jest świadkiem zwycięstw króla perskiego Cyrusa (por. 41,2.25; 45,1-8; 48,12-15), którego imię jest wprost przywołane w 44,28 i 45,1.

Od strony literackiej Dt-Iz charakteryzuje się stylem poetyckim, podniosłym, bogatym w obrazy, mądrościowym i dramatycznym. W Dt-Iz zauważa się również preferencję gatunków literackich,

które odbiegają od tych dominujących u proroków przedwyganiowych (w tym również u Iz 1–39). Wspomnieć tu należy cztery formy literackie: (1) hymny wysławiające majestat Boga z powodu Jego niezwłocznej interwencji zbawczej, często zbliżone do psalmów (np. Iz 40,12-31; 42,10-13; 51,9-16); oryginalną formą Dt-Iz są hymny samopochwalne Jahwe – rodzaj hymny boskiego w 1 sg (44,24b-25.27; 45,6b-7; 48,2b-3; 50,2b-3); (2) wyrocznie zbawienia w podwójnej formie: jako odpowiedź na lamentację i zapowiedź zbawienia, stanowią trzon prorocत्व Dt-Iz (por. 41,17-20; 42,17-20; 43,16-21; 45,14-17); (3) spór sądowy (*rib*), będący upomnieniem w formie procesu, skierowany zarówno wobec bożków i ludzi, którzy oddają im część, jak do narodu wybranego; ten gatunek literacki wpisuje wyrocznie Dt-Iz w pewną akcję sądowniczą, która stanowi o progresywnym układzie myśli (por. początek tego procesu w Iz 41,1.21-23); (4) dysputa z narodem wybranym, której celem jest wyjaśnienie wątpliwości i zarzutów przeciw karzącemu działaniu Boga oraz przeciw orędziu proroka (por. 40,12-17.18-26.27-31; 44,24-28).

Nie sposób powiedzieć, kto jest autorem rozdz. 40–55 Księgi Izajasza. Nie ma w nich ani wspomnienia imienia proroka, ani też jakiegos odniesienia do jego osoby. Wprawdzie „ja” proroka pojawia się w 40,6 i 48,16, jednakże trudno z tych tekstów wnioskować cokolwiek o samym proroku: w pierwszym z tekstów Iz 40,1-11 zauważa się pewne elementy wspólne z opowiadaniem o powołaniu Izajasza (Iz 6), co może wskazywać na reinterpretację tej narracji; drugi tekst – „A teraz Pan Jahwe posłał mnie i swego ducha” (48,16) – jest uznawany przez wielu egzegetów za dodatek redakcyjny. Określenie Deutero-Izajasz pozostaje zatem swoistym „szyfrem dla pozostającego w całkowitych ciemnościach autora rozdz. 40–55”<sup>1</sup>.

Pozostaje założyć, iż autorem tych rozdziałów jest jakiś anonimowy prorok z VI wieku żyjący na wygnaniu w Babilonii. Wspomnienie w księdze osoby Cyrusa jako jedynej postaci historycznej zakłada jego zwycięstwo nad Medami i zdobycie Ektabany w 549 r. Być może tekst Iz 41,2-3 („on upokarza królów, [...] on ściga ich, przechodzi nietknięty, jakby stopami nie dotykał ziemi”) stanowi aluzję do niespodziewanego szybkiego zwycięstwa Cyrusa nad Krezusem, królem Lidii, w 546 r. Zarazem wydaje się, że zasadnicza warstwa Iz 40–55 powstała przed zdobyciem Babilonu przez Cyrusa w 539 r. Zapowiedź zniszczenia Babilonu i jego bóstw w Iz 46–47 stoi w pewnej sprzeczności z faktem pokojowego zdobycia Babilonu przez Cyrusa i uznaniem przez niego bóstw babilońskich na czele z Mardukiem.

### 3. Struktura Iz 40–55

Ustalenia struktury Iz 40–55 nie jest to łatwe, gdyż w pierwszym kontakcie Księga Pocieszenia, nazywana tak od otwierającego Deutero-Izajasza wezwania do pocieszania ludu Jahwe, wydaje się być „kolekcją krótkich wyroczeni” – zbiorem pierwotnie samodzielnych jednostek, różniących się

<sup>1</sup> R. Rendtorff, *Introduzione all'Antico Testamento*, Torino 1994, s. 257.

między sobą gatunkiem literackim, realizujących odmienne cele komunikacyjne<sup>2</sup>. Nie brak jednak znaków formalnych i treściowych pozwalających na wyodrębnienie większych sekwencji treściowych, w których poszczególne wyrocznie układają się w strukturę posiadającą wewnętrzną logikę.

Wśród egzegetów badających strukturę Księgi Pocieszenia panuje zasadniczo zgoda co do rozróżnienia w niej dwóch części: rozdz. 40–48 i 49–55. W pierwszym bloku uwaga koncentruje się na „Jakubie-Izraelu”, czemu towarzyszy perspektywa wyjścia z Babilonii, zaś w drugim na „Syjonie-Jerozolimie”, co łączy się z perspektywą wejścia wygnańców na to miejsce. Druga część nie podejmuje szeregu tematów charakterystycznych dla pierwszej części, wśród których należy wyróżnić przede wszystkim odniesienia do Cyrusa (bezpośrednie w 44,24-28; 45,1-8; aluzyjnie w 41,2-3.25; 46,11; 48,12-15) i Babilonii (por. 43,14; 47,1-15; 48,14.20) oraz polemikę z bóstwami pogańskimi i ich czcicielami (por. 41,21-29; 43,8-13; 44,6-8.9-20; 45,20-22; 46,1-7). W odmienny sposób występuje w tych dwóch blokach istotny dla Deutero-Izajasza termin „sługa” (*‘eḇed*): w rozdz. 40–48, za wyjątkiem 42,1-4, odnoszony jest do postaci zbiorowej – nazwanej wprost Izraelem bądź też pozostającej bez bliższej specyfikacji, natomiast w rozdz. 49–55 kryje się za nim postać jednostkowa<sup>3</sup>.

Dla usytuowania Iz 44,1-5 wewnątrz Deutero-Izajasza potrzeba dalszej strukturyzacji. Ta dokonuje się na ogół przez wyodrębnienie elementów hymnicznych w 42,10-13; 44,23; 48,20; 49,13; 52,9-10. Uznając ich funkcję kompozycyjną, struktura Księgi Pocieszenia przedstawiałby się następująco<sup>4</sup>:

40,1-11(-31): prolog

41,1–42,13: Jahwe Panem stworzenia

42,14–44,23: Jahwe zbawia Jakuba-Izrael

44,24–48,22: Cyrus narzędziem działania Jahwe

49,1–52,12: Jahwe zbawia Syjon

52,13–54,17: odrodzenie Syjonu

55,1-13: epilog.

Nie wszyscy jednak egzegeci zajmujący się kompozycją Iz 40–55 przypisują pierwszoplanowe znaczenie fragmentom hymnicznym, preferując uporządkowanie mniejszych jednostek literackich w kluczu tematycznym. Przywołane poniżej dwie propozycje pokażą, że tego rodzaju podejście tematyczne nie do końca jest satysfakcjonujące.

<sup>2</sup> Por. M. GOŁĘBIEWSKI, „Wizja odnowy Izraela (Księga Izajasza 40–55; 56–66)”, w: J. Frankowski – T. Brzegowy (red.), *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, t. 2. *Od końca Niewoli Babilońskiej i prorocत्व Deutero-Izajasza do apokalipsy Daniela* (WMWKB 5), Warszawa 2001, s. 17.

<sup>3</sup> W pierwszej części termin „sługa” występuje w 41,8.9; 42,19; 43,8-10; 44,1-2.21.26; 45,4; 48,20, zaś w drugiej jego postać jest przywoływana w 49,1-6; 50,4-11; 52,13–53,12.

<sup>4</sup> Zaprezentowany schemat koresponduje w znacznym stopniu ze strukturą proponowaną przez M.A. Sweeney, *Isaiah 1–4 and the Post-Exile Understanding of the Isaianic Tradition*, (BZAW 171), Berlin – New York 1988.

R.F. Melugin rekonstruuje strukturę kerygmatyczną, w której oprócz prologu w 40,1-11 widzi trzy sekwencje: 40,12–44,23; 44,24–49,13; 49,14–55,13<sup>5</sup>. Autor nie uzasadnia jednak, na jakiej podstawie dokonuje takiej delimitacji. Zamiast tego, dąży do wyznaczenia mniejszych jednostek składających się na poszczególne sekwencje<sup>6</sup>. Poddaje je szczegółowemu badaniu od strony krytyki formy i analizy retorycznej, jednak nie podejmuje próby uchwycenia dynamiki całości, z nazwaniem kerygmatu, jaki zawierałby się w sekwencjach, a ostatecznie w prorocztwie Deutero-Izajasza.

A. Laato proponuje strukturę koncentryczną Księgi Pocieszenia, którą rekonstruuje przede wszystkim w oparciu o zawartość treściową ustalonych przez siebie jednostek<sup>7</sup>:

40,1-2: prolog

40,3–42,17: powrót do Jerozolimy;

42,14–44,8: zapowiedź upadku Babilonu

44,9–46,2: Cyrus

46,3–48,21: realizacja upadku Babilonii

48,20–52,12: odbudowanie Jerozolimy

52,13–53,12: epilog

54–55: streszczenie cyklu.

Podział zaproponowany przez A. Laato jest dyskusyjny w wielu punktach. Patrząc na sam tylko schemat, nie bardzo rozumie się logikę przypisania do dwóch sekwencji urywka 42,14-17 oraz 48,20-21. Niezrozumiałe retorycznie jest też rozbieżność jednostki 46,1-4, którą spaja czasownik „nosić” (*nāšā*): człowiek zawdzięcza swoje życie nie bożkom pogańskim, których posągi musi „nosić” (w. 2), ale Jahwe, który „nosi” człowieka od jego urodzin aż do śmierci (ww. 3.4). Ze struktury Deutero-Izajasza zostają wyłączone przez A. Laato dwa ostatnie rozdziały jako streszczenie (*summary*). Szczególnie w przypadku rozdz. 54 trudno jest mówić o takiej funkcji. Od strony retorycznej pozostaje w pewnym stopniu uzasadniona wspólna interpretacja rozdz. 54–55. W całości przepowiadania anonimowego proroka wygnania stanowią one jednak punkt kulminacyjny jego orędzia. Jest nim nie akt wyzwolenia, ale nowa sytuacja, jaką on przynosi, a która zawiera się w nowej relacji przymierza.

#### 4. Redakcja Iz 40–55

Trudności związane z ustaleniem kompozycji Iz 40–55 są czytelnym znakiem, iż druga część Księgi Izajasza stanowi jedność redakcyjną. Bez wątplenia stoi za nią anonimowy prorok działający

<sup>5</sup> R.F. MELUGIN, *The Formation of Isaiah 40–55*, (BZAW 141), Berlin – New York 1976, s. 90-175.

<sup>6</sup> Zdanie podsumowujące jego prezentację podstawowej struktury Iz 40–55, iż „całościowy schemat organizacji jest jasny” (s. 87), pozostaje nieuzasadnione, gdyż wcześniej ograniczył się tylko do prezentacji struktury prologu 40,1-11 w jej relacji do reszty Deutero-Izajasza (por. R.F. MELUGIN, *The Formation of Isaiah 40–55*, s. 82-87). Tej jasności odnośnie delimitacji jednostek retorycznych nie brakuje natomiast przy ustalaniu kompozycji poszczególnych sekwencji.

<sup>7</sup> Por. A. LAATO, „The Composition of Isaiah 40–55”, *JBL* 109 (1990), s. 212-213.

w okresie wygnania babilońskiego, ale również szereg innych osób, których udział w powstaniu tego zbioru polegałby nie tylko na uporządkowaniu wcześniejszego materiału (*Vereinigung*) i uzupełnianiu go (*Ergänzung*), ale również na dalszej kontynuacji i interpretacji proroczych pozostawionych przez proroka wygnania (*Fortschreibung*). Nie sposób w tej materii o konsensus między egzegetami. Podobnie też w kwestii określenia relacji, w jakiej pozostawałby redaktor(-rzy) wobec Deutero-Izajasza: jego uczniowie (tzw. szkoła Izjaszowa, do której *de facto* przynależałby sam prorok wygnania); prorok, od którego pochodziłyby rozdz. 56–66 (tzw. Trito-Izajasz); wspólnota, która wróciła z Babilonii i identyfikuje siebie z postacią Sługi Jahwe<sup>8</sup>. W ślad za tym idzie różnorodność rekonstrukcji procesu redakcji Iz 40–55 proponowanych przez biblistów<sup>9</sup>. Różnice dotyczą określenia materiału, który pochodziłby od proroka wygnania (tzw. *Grundschrift*), a w konsekwencji ustalenia nie tylko czasu kolejnych etapów redakcji, ale przede wszystkim tekstów, które przynależałyby do kolejnych warstw redakcyjnych.

Innym problemem jest relacja rozdz. 40–55 (Iz II) do rozdz. 1–39 (Iz I) i rozdz. 56–66 (Iz III). Tu również trudno o rozwiązania akceptowane przez wszystkich komentatorów, jednakże jest możliwe wskazanie kilku punktów, co do których panuje pewien konsensus (H. Simian-Yofre, „Isaia”, w: *Temi teologici della Bibbia*, R. Penna – G. Pergo – G. Ravasi (red.), Cinisello Balsami (Milano) 2010, s. 704-705):

- jest nieprawdopodobne, by Iz II istniał przez Iz I i by ten został skomponowany jako prolog do Iz II;
- jest nieprawdopodobne, by Iz II był tylko rozwinięciem literackim Iz I;
- jest prawdopodobne, że autor Iz II, nie będąc uczniem proroka Izajasza, zainspirował się niektórymi tekstami Iz I, znanymi już jako teksty spisane lub z przekazu ustnego;
- jest bardzo prawdopodobne, że Iz III jest późniejszy w stosunku do dwóch wcześniejszych części i że w pewnym stopniu zależy literacko od nich.

## 5. Teologia Iz 40–55

Deutero-Izajasz przynosi nowe spojrzenie na podstawowe prawdy wiary biblijnego Izraela. Obok reinterpretacji pewnych tematów teologicznych (np. nowy exodus, stworzenie) pojawiają się nowe, będące jednak owocem długiego procesu krystalizowania się wiary Izraela (np. monoteizm). Bez wątplenia teologicznym novum są pieśni o cierpiącym Słudze Jahwe, które zmieniają myślenie o mesjanizmie starotestamentalnym.

<sup>8</sup> Por. zestawienie różnych rekonstrukcji procesu redakcji Iz 40–55 w kontekście powstania Księgi Izajasza dokonane przez J. Vermeylena, „L’unité du Livre d’Isaïe”, w: tenże (red.), *The Book of Isaiah/Le Livre d’Isaïe. Les oracles et leurs relectures unité et complexité de l’ouvrage* (BETHL 81), Leuven 1989, s. 12-27.

<sup>9</sup> Wśród nich za stały już punkt odniesienia w krytyce redakcji Deutero-Izajasza uznaje się modele pochodzące od K. Kiesowa, J. van Oorschota, U. Bergesa, R.G. Kratza (rozwijającego propozycję O.H. Stecka) oraz H.-J. Hermissona. Syntetycznie prezentuje je R. Albertz, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Ch.* (BE 7), Stuttgart 2001, s. 288-292.

## 5.1. Nowy exodus

Księga Pocieszenia jest wielkim poematem o powrocie z wygnania. W perspektywie całej Biblii można mówić o trzech exodusach. Pierwszy to historyczne wyjście Izraela z Egiptu, które jest fundamentalnym doświadczeniem Bożego zbawienia przez naród wybrany. To zbawienie Boże przenika historię i zostaje na nowo ofiarowane w drugim exodusie, którym będzie wyjście z Babilonii. Zanim zostanie ono przeżyte historycznie, jest ono wyśpiewywane przez proroka, który zapowiada go nie jako wydarzenie punktowe, ale jako zdarzenie przekraczające ramy historii i wykraczające poza oczekiwania ludzkie. Trzeci exodus realizowany jest przez Chrystusa i jest udziałem pielgrzymującego Kościoła. W perspektywie ewangelicznej ma on wymiar o wiele bardziej duchowy, moralny, jednostkowy, jest wyzwoleniem z grzechu i wejściem na drogę nawrócenia.

Powracając do Deutero-Izajasza, warto zauważyć znaczące różnice między historycznym Wyjściem a nowym Wyjściem.

- Bóg

W pierwszym exodusie Pan Bóg jest protagonistą działań, ale działa przez pośredników ludzkich, szczególnie Mojżesza. Sama czynność wyzwolenia nie była prosta, napotkała na szereg elementów oporu: faraon i wróżbici, Morze Czerwone, pustynia, Balaam, wreszcie sam lud.

W drugim exodusie wyprowadzenie ludu jest możliwe dlatego, że to Bóg we własnej osobie go prowadzi. Schemat jest następujący: najpierw wychodzi słowo z ust Boga (55,11), później sam Bóg jak wojownik toruje drogę, pokonując nieprzyjaciół (42,13), wreszcie idzie sam lud (55,12). Bóg działa jako *gōʾēl* – „Odkupiciel” – jako bliski krewny Izraela, czyli ktoś, kto jest zobowiązany do wybawienia ze względu na więzi rodzinne. Termin *gōʾēl* na określenie Boga pojawia się w 41,14 (w BT warto zwrócić uwagę na przypis do tego wiersza, który tłumaczy rolę „odkupiciela”); 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8.

- pustynia

W pierwszym Wyjściu chodzi o pokonanie realnej pustyni: „pustynię wielką i straszną, pełną węzów jadowitych i skorpionów, ziemię suchą, bez wody” (Pwt 8,15).

Pustynia drugiego Wyjścia to pustynia przemieniona w ogród, obfitującą w wodę i w drzewa, antycypująca Boże błogosławieństwo, będąca wręcz doświadczeniem warunków rajskich (por. 41,17-19; 43,19-20; 44,3-4). Na tej pustyni kroczy sam Bóg (40,3), prowadzi i kieruje (42,16), otwiera drogę (43,19), niesie od młodości do starości swój lud (46,3-4). Pustynia nie ma już charakteru próby, tym bardziej kary. Droga przez tak przemienioną pustynię jest uroczysta, podobna jest do procesji (por. 55,12-13).

- cel

W przypadku pierwszego exodusu celem jest ziemia Kanaan. W nowym exodusie tym celem materialnym jest Jerozolima, miejsce uprzywilejowane przez Deutero-Izajasza, wielokrotnie

personifikowane jako matka ludu, porzucona przez męża, pozbawiona synów. Dwa poematy poświęcone Jerozolimie – 49,13-26 i rozdz. 54 – pokazują jednak, iż Jahwe pamięta (por. 49,14-16) i miłuje (54,5-10) Jerozolimę.

Wspomniane już osobiste zaangażowanie Boga w nowy exodus przekłada się również na cel Wyjścia. Nowy exodus jest w istocie exodusem Boga, który „przychodzi” (40,10) i „powraca” (52,8) na Syjon. W konsekwencji lud, który przychodzi (dokładniej jest „przywiedziony”, por. 43,5-6), powraca do Jahwe: Bóg bowiem w istocie jest pierwszy, który powrócił na Syjon, a tym samym to osoba Boga jest punktem dojścia w nowym exodusie. Powrót ludu w tym kontekście staje się wydarzeniem duchowego nawrócenia.

## 5.2. Bóg Panem historii i świata

By dokonał się nowy exodus, Bóg musi zatriumfować nad wieloma przeciwnościami. Pierwszym jest Babilonia z swoimi bóstwami. Iz 47 przynosi „pieśń o zagładzie Babilonu” (BT), która używa metafory matki i wdowy na opisanie zagłady Babilonu. Główny grzech Babilonu to pycha (w. 8: „Tylko ja i nikt inny”). W przeciwieństwie do Jerozolimy zostanie pozbawiona dzieci (w. 9: „Bezdzielnosc i wdowieństwo spadną na ciebie”). Pan Bóg pokona Babilonię rękoma Cyrusa (48,14-15; por. 45,1-2.13).

Za autorów sukcesów Babilończyków są uznawane bóstwa przez nich czczone. Jahwe bez przerwy rzuca im wyzwanie, ale nie ma nikogo, kto by je podjął. Deutero-Izajasz buduje konsekwentnie kontrast między liczebnością panteonu babilońskiego a jednością Jahwe, między ich inercją a aktywnością Jahwe. W „satyrze na bałwochwalstwo” (44,9-20; tytuł z BT) ludzie wybierają sobie drewno, rzeźbią sobie bożka, posąg. Tymczasem Jahwe wybiera sobie ludzi, kształtuje sobie lud, stwarza świat. W poemacie z 46,1-7 ironicznie przedstawia się, jak to ludzie „animują” wyrzeźbione bożki: dźwigają je, przewożą na mułach (ww. 1.7), gdy tymczasem Jahwe sam nosi Izraelitów od ich młodości do starości (w. 4). W dyspucie z Izraelem w 40,27-31 Jahwe podkreśla, iż to On daje siłę tym, którzy się męczą.

Ostatecznie największy opór, na jaki napotyka Jahwe, pochodzi od samych wygnańców w Babilonii. Jest to opór wobec nadziei. Podobnie jak lud z pierwszego exodusu, tak i wygnańcy do Babilonii męczą się i protestują (40,27), pozostają głusi i ślepi (42,18-20), nostalgicznie wspominają dawne rzeczy (43,18), są uparcie (48,4), czują się (mają pretensję) porzuceni przez Boga (49,14). Prorok w imieniu Boga musi ten lud nawrócić na nadzieję. Nie wystarczy wierzyć, trzeba mieć nadzieję.

## 5.3 Nadzieja wobec prawdy o Bogu Stwórcy

By przywrócić nadzieję, prorok ma do dyspozycji tylko jeden środek: słowo. Jest to słowo poety, pełne pozytywnych emocji, zarażające optymizmem, ale co najważniejsze – jest to słowo Boga.



Księgę Pocieszenia obramowują dwie metafory słowa Bożego, które podkreślają skuteczność tego słowa. Pierwsza akcentuje trwałość słowa Bożego: „Trawa usycha, więdną kwiat, lecz słowo Boga trwa naszego trwa na wieki” (40,8). Druga wykorzystuje metaforę wody (55,10) i dokonuje hipostazy słowa Bożego: otrzymuje ono misję od Boga (jest „posłane”), którą realizuje skutecznie: „Słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocnie, zanim wprawdzie nie dokona tego, co chciałem i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa” (55,11).

Co stanowi treść tej nadziei komunikowanej przez słowo? Nadzieja otwiera na możliwość, na potencjalność, która jest definiowana potęgą swego autora – Boga, który stworzył niebo i ziemię. To dzieło stworzenia pozwala stwierdzić jedyność Jahwe jako Boga: „Ja jestem Pan i nie ma innego. Poza Mną nie ma boga. [...] Ja czynię światło i stwarzam ciemność, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę. Ja, Pan, czynię to wszystko. [...] Ja, Pan, jestem tego Stwórcą” (45,5.7.8b; por. 43,11-13; 45,18). Deutero-Izajaszowi nie chodzi tylko o odwoływanie się do przeszłego dzieła stwórczego. W istocie dokona się nowe stworzenie, które będzie przejściem od niebytu do bytu, do bycia w sposób nowy i odmienny.

O jedyności Jahwe jako Boga świadczy też Jego obecność przenikająca całą historię z jej przeszłością i przyszłością. Tylko Jahwe może powiedzieć: „od wieczności jestem” (43,13), „ja jestem pierwszy i ostatni” (41,4; 44,6; 48,12), „bóg nie był utworzony przede Mną, ani po Mnie nie będzie” (43,10). Jahwe poprzedza wydarzenia i je zapowiada. Jest im współczesny, gdy je realizuje. Jest ich przyszłością, gdy je zapowiada. To też stanowi koronny argument przeciwko istnieniu innych bogów poza Jahwe, który rzuca im wyzwanie: „Niechaj przystąpią i niech Nam objawią to, co się ma zdarzyć. Jakie były przeszłe rzeczy? Wyjawcie, abyśmy to wzięli do serca. Albo oznajmijcie Nam przyszłe rzeczy, abyśmy mogli poznać ich spełnienie. Objawcie to, co ma nadejść w przyszłości, abyśmy poznali, czy jesteście bogami. Zróbcie więc coś, czy dobrego, czy złego, żebyśmy to z podziwem wszyscy oglądali” (41,22-23). Na to wyzwanie nie ma żadnej odpowiedzi ze strony bóstw babilońskich.

Mimo tak klarownej argumentacji za nadzieją, lud pozostaje jakby zamknięty na nią. Przyczyna jest podwójna. Z jednej strony lud odwołuje się nostalgicznie do przeszłości, bez szukania zrozumienia terażniejszości (43,18-19: „Nie wspominajcie wydarzeń minionych, nie roztrząsajcie w myśli dawnych rzeczy. Oto Ja dokonuję rzeczy nowej; pojawia się właśnie. Czyż jej nie poznajecie?”). Z drugiej strony lud odmawia przyszłości waloru nowości (48,6-7: „Ty słyszałeś i widziałeś to wszystko; czy więc tego nie przyznasz? Od tej chwili ogłaszam ci rzeczy nowe, tajemne i tobie nie znane. Dopiero co zostały stworzone, a nie od dawna; i przed dniem dzisiejszym nie słyszałeś o nich, żebyś nie mówił: Znałem je”). Kiedy zatem prorok mówi „nowy exodus”, to w tym wyrażeniu/wydarzeniu przymiotnik jest ważniejszy od rzeczownika.

#### 5.4. Pieśni o Słudze Jahwe

Od czasów Bernharda Duhma (1892) wyróżnia się w Deutero-Izajaszu tzw. pieśni o Słudze Jahwe (Iz 42,1-7; 49,1-9, 50,4-9; 52,13–53,12. Ta utrzymująca się przez lata opinia została zakwestionowana przez Tryggve N.D. Mettingera (1983), który stara się wykazać, iż pieśni te stanowią integralną część Deutero-Izajasza. W opinii Mettingera Sługę Pańskiego z Iz 42,1nn. należałoby utożsamiać ze sługą Pańskim Izraelem występującym w reszcie Deutero-Izajasza (por. np. 41,8n.; 44,1n.). Obecnie większość komentatorów rozróżnia między niemal całkowicie pasywnie przedstawionym sługą Pańskim Izraelem w Dt-Iz i Sługą z pieśni o Słudze Pańskim, który ma wypełnienia prorocko-królewskie zadania wobec Izraela i narodów pogańskich. Za tym rozróżnieniem przemawia również fakt, iż cierpienie Sługi z pieśni o Słudze Pańskim następuje w zastępstwie za innych (53,4n.), podczas gdy Izrael w pozostałej części Dt-Iz cierpi za własne grzechy (por. np. 43,24).

W dyskusji nad tożsamością Sługi Jahwe należy zauważyć, iż jest to postać jednostkowa, a nie tylko personifikacja, różna od Izraela (49,5), od osób będących z nią w sporze sądowym (50,8-9) i od tych, którzy o nim opowiadają (rozd. 53). Postać Sługi do pewnego stopnia jest schematyczna, jak uważa Marian Gołębiowski, gdyż „w osobie Sługi schodzą się wielkie tradycje duchowe Izraela: prorocko-mądrościowa, kapłańska, tradycja związana z *'anawim* oraz – aczkolwiek w sposób ukryty – tradycja królewska. Sługa pochodzenia Dawidowego ukazuje się jako wyjątkowy prorok, uniwersalny nauczyciel mądrości, typ pobożnych i wiernych Izraelitów, kapłan i ofiara, powszechny władca – będący rekapitulacją narodu wybranego i reprezentantem Jahwe”<sup>10</sup>.

Gdyby odczytywać kerygmat pieśni o Słudze Jahwe w kontekście wygnania babilońskiego, to można powiedzieć, że niezależnie od ustalenia tożsamości Sługi, każdy Izraelita mógł odnaleźć się w historii jego życia. Jego los jest potwierdzeniem, że Jahwe jest w stanie wyprowadzić życie ze śmierci, że Jahwe towarzyszy i wspiera swoich wybranych, że ocena wydarzeń ze strony Boga jest inna niż ocena ludzka. Niezwykłym orędem i pociechą jest nowy klucz do odczytania cierpienia, które wcale nie musi oznaczać kary Bożej i oddalenia od Boga, lecz może przyjąć wymiar zbawczy. W osobie Sługi Izraelici będący na wygnaniu odnajdują motywy nadziei i pewności. Co więcej, nabierają pewnego dystansu wobec wydarzeń, w których uczestniczą. Pieśń otwiera ich na

---

<sup>10</sup> M. GOŁĘBIEWSKI, „Wizja odnowy Izraela (Księga Izajasza 40–55; 56–66)”, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków. II. Od końca Niewoli Babilońskiej i prorocत्व Deutero-Izajasza do apokaliptyki Daniela*, red. F. Frankowski – T. Brzegowy, WMWKB 5, Warszawa 2001, s. 25. Dla potwierdzenia tej tezy wystarczy przywołać tylko część argumentów zebranych przez Gołębiowskiego: (1) tradycja prorocka: Sługa powołany od łona matki (49,1), jest obdarzony Duchem Jahwe (42,1), Bóg każdego dnia udziela mu swego słowa (50,5), wstawia się za grzesznikami (53,12); (2) tradycją mądrościową: jego język jest zręczny i wymowny (49,2), wobec Boga jest niczym uczeń czekający na słowo od swego nauczyciela (50,4); (3) tradycja kapłańska: Sługa czyni z siebie ofiarę reparacyjną za grzechy wielu (53,10); (4) tradycja *'anawim*: Sługa jest cichy, pokorny (53,4.7), prześladowany, poddaje się zniewagom, zdając się na opiekę Boga (50,7-9); (5) tradycja królewska: metafory roślinne w 53,2 łączą postać Sługi z prorocत्वami o Emmanuelu – idealnym potomku Dawidowym (por. 11,1); Sługa jest konfrontowany z „królami” (52,15).

przyszłość. W Słudze jest to „eschatologia zrealizowana”<sup>11</sup>, ale dla nowych pokoleń jest to eschatologia, która wciąż się dokonuje i staje.

W historii egzegezy pieśni o Słudze Jahwe identyfikacja tej postaci szła w różnych kierunkach:

a) interpretacja zbiorowa

- historyczna: Sługa byłby cały naród historyczny i rzeczywisty, szczególnie ten po wygnaniu babilońskim; Sługa byłby personifikacją Reszty Izraela;

- idealistyczna: Sługa to idealny Izrael, to znaczy wszyscy Izraelici sprawiedliwi, bogobojni, wierni Bogu; ten Izrael ma do spełnienia misję wśród narodów;

- alegoryczna: Sługa to postać jednostkowa przedstawiająca cały naród (tzw. *corporate personality*);

b) interpretacja indywidualna

- postać z przeszłości: podobieństwo do postaci Sługi widzi się w osobie Mojżesza, Jeremiasza, króla Jojakina;

- postać współczesna autorowi pieśni: król perski Cyrus, Zorobabel, sam anonimowy prorok nazwany Deutero-Izajaszem;

- osoba, która dopiero ma nadejść.

To ostatnie rozwiązanie w naturalny sposób każe odnieść postać Sługi Jahwe do osoby Jezusa Chrystusa, co też czynił pierwotny Kościół. Odniesień do pieśni o Słudze Jahwe w Nowym Testamencie jest sporo: w formie bezpośredniego cytatu przez eunucha i Filipa w Dz 8,32-34, w formie przywołania literackiego czy teologicznego w 1 P 2,21-25, w wypowiedziach Jezusa o „okupie” (Mk 10,45 i paral.) czy w zapowiedziach pasji Jezusa.

Jako podsumowanie tej krótkiej dyskusji nad tożsamością Sługi Jahwe niech posłużą dwie wypowiedzi współczesnych komentatorów:

„Wśród nowożytnych egzegetów niektórzy identyfikowali Sługę z Izraelem rzeczywistym lub idealnym, z jego częstką cierpiąca lub z tymi, którzy przebywali w niewoli. Pomimo podobieństwa terminów i pojęć, dokładne rysy biograficzne trzeciej i czwartej pieśni trudno odnieść do Izraela rzeczywistego. Natomiast Izrael idealny kontrastuje z „haniebnym” losem Sługi. Interpretacje indywidualne zaś nie respektują danych biograficznych i uniwersalnej misji Sługi. Nie wszystkie też stwierdzenia pieśni weryfikują się dosłownie w Chrystusie (np. misja wśród pogan). Postać Sługi przewyższa zatem wszystkie osobistości i streszcza je w sobie. Chodzi o Izraelitę idealnego, prawdziwego czciciela Jahwe, wybawiciela Izraela i uniwersalnego zbawcę. Ta nadzwyczajna postać, o charakterze idealnym i eschatologicznym, znajduje swoje urzeczywistnienie w osobie Jezusa Chrystusa”<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> L. Stachowiak, *Księga Izajasza 40–66. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST 9.1), Poznań 1996, s. 40.

<sup>12</sup> M. Gołębiowski, „Wizja odnowy Izraela (Księga Izajasza 40–55; 56–66)”, s. 25.

„Nie można zapomnieć, że jest to [pieśni o Słudze Jahwe] tekst prorocki. Zatem w swojej perspektywie ma również pełną realizację planów Bożych, których dobrodziejstwo ma doświadczyć Izrael. Cel jego zatem przekracza granice wyznaczone przez lekturę ‘historyczną’. Pieśni te są wciąż odczytywane przez wiarę i nadzieję Izraela w momentach krytycznych jego historii. W ten sposób lud otwiera się na ‘wydarzenie Boga’, który pragnie zbawienia. To nam pozwala na ciągłą relekturę pieśni, na nowe odczytanie kerygmatu”<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> P. Grelot, *I Canti del Servo del Signore*, StBi 9, Bologna 1983, s. 70.