Misja Sługi Jahwe w świetle Iz 42,1-9

Wiersz wprowadzający postać Sługi (Iz 42,1), mimo że wydaje się być szczegółowy i precyzyjny w charakterystyce jego postaci, nie pozwala na jego bliższą identyfikację. Termin „sługa" (*ʿebed*) sam w sobie nie wskazuje na jakąś szczególną funkcję lub urząd. W Biblii Hebrajskiej odnoszony jest do patriarchów (Rdz 24,14; 26,24), lewitów (Ps 113,1), Mojżesza (Wj 14,31; Pwt 34,5), królów (2 Sm 3,18; Ag 2,23), Dawida (2 Sm 7,8), proroków (1 Krl 14,18; Iz 20,3), jak też do samego Izraela (Jr 30,10; 46,27-28). Podobnie określenie Sługi mianem „wybranego" Jahwe przywołuje szereg postaci pozostających w takiej relacji z Bogiem: Mojżesza (Ps 106,23), Dawida (1 Sm 16,8-10), lewitów (Pwt 18,5; 21,5), czy też narodu wybranego jako całości (Pwt 6,6-7; Iz 41,9; 44,2). Również obdarowanie Sługi Duchem Jahwe ma swoje analogie w podobnym darze wobec sędziów (Sdz 3,10; 6,34 itd.), Saula (1 Sm 10,1), Dawida (1 Sm 16,13), jego potomka (Iz 11,2) oraz proroków (np. 1 Krl 18,12; Ez 2,2). Gatunkowo proroctwo zawarte w Iz 42,1-9 bliskie jest opowiadaniu o powołaniu lub wprowadzeniu kogoś na jakiś urząd. Sam tekst nie precyzuje jednak, ani tym bardziej nie zawęża misji Sługi do funkcji tylko królewskiej czy też prorockiej. Na bliższą identyfikację Sługi nie pozwala również charakterystyka jego osobowości dokonana za pomocą obrazów w ww. 2-4a, ilustrujących sposób, w jaki zrealizuje powierzoną mu misji. Tradycyjnie komentatorzy mówią w tym kontekście o cichości, łagodności, delikatności, cierpliwości i stałości Sługi[1].

Wydaje się zatem, iż celem prezentacji Sługi w Iz 42,1-9 nie jest wcale dostarczenie informacji pozwalających na identyfikację jego osoby. Szereg aluzji obecnych w jego charakterystyce – czy to do wielkich postaci z przeszłości lub teraźniejszości, czy też do funkcji odgrywających zasadniczą rolę we wspólnocie Izraela – służy raczej podkreśleniu, że w postaci Sługi schodzą się wielkie tradycje duchowe Izraela. Zarazem Sługa jest kimś więcej niż tylko syntezą ich cech, dopisującą go do szeregu postaci, którymi Jahwe posługuje się w realizacji swoich zamierzeń. On je wszystkie przerasta, o czym świadczy powierzona mu przez Boga misja. Kluczem do jej interpretacji jest trzykrotna wzmianka o *mišpāṭ* (ww. 1.3.4) oraz o przymierzu (w. 6).

1. Rola Sługi w procesie sądowym zainicjowany przez Jahwe

W polskiej literaturze biblijnej zauważa się pewien konsensus w interpretacji misji Sługi sugerowanej przez termin *mišpāṭ*. Tłumaczony jest on jako „Prawo", które Sługa ma głosić i

[1] Nie można jednak wykluczyć, że motyw nadłamanej trzciny i ledwo tlącego się knotka w w. 3 może mieć pewne konotacje polityczne, przy założeniu, że knot jest symbolem Babilonii (por. Iz 43,16-17), zaś trzcina Egiptu (por. Iz 19,6; 29,6-7; 36,6). Wówczas postać Sługi zbliżałaby się do figury króla, który zaprowadzi pokój bez użycia środków militarnych; por. H.C.P. KIM, „An Intertextual Reading of 'a Crushed Reed' and 'a Dim Wick' in Isaiah 42,3", *JSOT* 83 (1999) 113-124.

rozpowszechniać w świecie[2]. Różnice dotyczą co najwyżej rozumienia treści proklamowanych przez Sługę. Stanowiłoby je „Prawo Boże jako całokształt zasad religii i objawienia, za czym przemawia paralelizm *mišpāṭ* z Torą w w. 4”[3]. Precyzyjniej chodziłoby o „objawioną naukę wiary i moralności”, którą można by utożsamić z „prawdziwą religią”[4]. Przyjęcie jej jako „woli Pana” prowadziłoby ostatecznie do „nowego porządku Bożego”[5]. Adresatem tej nauki Bożej byłby nie tylko Izrael, lecz również wszystkie narody pogańskie, które dzięki działaniu Sługi przemienią swoje umysły i wolę, a następnie nawrócą się do prawdziwego Boga. Interpretacja religijno-etyczna terminu *mišpāṭ* nie odbiega od klasycznych komentarzy obcojęzycznych do Księgi Izajasza[6].

Nowy impuls w poszukiwaniu zrozumienia celu misji Sługi przyszedł ze strony analizy semantycznej, która w odniesieniu do badanego terminu stała się standardowym etapem w egzegezie Iz 42,1-4 w początkach lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku[7]. Zwrócono uwagę nie tylko na polisemantyczność terminu *mišpāṭ* (J. Jeremias), ale również zainteresowano się relacjami semantycznymi, jakie tworzy on z czasownikami w ww. 1.3.4 (W.A.M. Beuken, H. Simian-Yofre). W istocie bowiem badane słowo może być używane na określenie (1) procesu sądowego („sąd”), jak też kończącej go (2) sentencji („wyrok”). Tłumaczone jako „prawo” może wyrażać pewien (3) „porządek prawny”, ale też (4) „prawo obiektywne” jako zestaw norm i przepisów go definiujących. Wreszcie jest odnoszone do (5) „prawa subiektywnego”, to znaczy sprawy, która jest wnoszona przed sąd. Ma ona ścisły związek z prawami czy racjami pokrzywdzonej strony, których naruszenie ma ustalić proces sądowy. Stwierdzenie, które z powyższych znaczeń ma zastosowanie w tekście o Słudze, wymaga uwzględnienia czasowników tworzących z nim strukturę semantyczną:

---

[2] Przywołać można najpopularniejsze w Polsce tłumaczenie *Biblii Tysiąclecia*: w. 1 – „On przyniesie narodom Prawo”; w. 3 – „On rzeczywiście przyniesie Prawo”; w. 4 – „aż utrwali Prawo na ziemi, a Jego pouczenia wyczekują wyspy”.

[3] Tak B. Wodecki, „Księga Izajasza”, w: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, red. M. Peter – M. Wolniewicz, III, Poznań 1992, 107; za nim E. Zawiszewski, *Księgi proroków*, Pelplin 1989, 99-100.

[4] Pierwsze określenie od J. Paściak, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, Attende lectioni 12, Katowice 1987, 104, zaś drugie od T. Brzegowego (*Prorocy Izraela*, I, Pomoce naukowe Instytutu Teologicznego w Tarnowie 14, Tarnów 1994, 180), który w ten sposób konkluduje swój wywód, korespondujący ze sformułowaniami Zawiszewskiego i Paściaka.

[5] Pierwszego zwrotu używa G. Witaszek*, Moc słowa prorockiego. Przewodnik po literaturze prorockiej Starego Testamentu*, Jak rozumieć Pismo święte 7, Lublin 1995, 180. Druga myśl pojawia się natomiast u L. Stachowiaka, *Księga Izajasza II–III (40–66). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST 9.2, Poznań 1995, 100.

[6] Dodać należy, że w egzegezie zachodniej, obok tego odcienia znaczeniowego *mišpāṭ*, pojawia się drugie znaczenie – techniczne w kontekście sądowym: wyrok, sentencja. Sługa miałby zatem przynieść narodom wyrok Boży, który wyrażałby potępienie i ukaranie obcych narodów (ich bóstw), zaś dla Izraela oznaczałby uniewinnienie materializujące się w łaskawości ze strony Jahwe; por. S. MOWINCKEL, *Der Knecht Jahwäs*, Giessen 1921, 28; J. BEGRICH, *Studien zu Deuterojesaja*, BWANT 77, Stuttgart 1938, 161-165; C. WESTERMANN, *Isaiah. A Commentary*, OTL, London 1969, 95.

[7] Kluczowe okazały się dwa artykuły: W.A.M. BEUKEN, „*mišpāṭ*. The First Servant Song and Its Context”, *VT* 22 (1970) 1-30; J. JEREMIAS, „מִשְׁפָּט im ersten Gottesknechtslied (Jes. XLII 1-4)”, *VT* 22 (1970) 31-43. Najbardziej szczegółowej analizy semantycznej terminu *mišpāṭ* w kontekście Iz 42,1-4 dokonuje: H. Simian-Yofre, *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio nell'Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente Antico*, Studia Biblica (Roma) 2, Roma 2005, 133-135.

w ww. 1.3 jest nim czasownik *yāṣāʾ* w koniugacji *Hifil*, zaś w w. 4 czasownik *śîm* w koniugacji *Qal*.

Beuken analizuje zdania, w których *mišpāṭ* jest powiązane jako podmiot z czasownikiem *yāṣāʾ* w *Qal* (dosł. „wyjść, ukazać się"; w Ps 17,2; 37,6; Oz 6,5; Ha 1,4-7) bądź też z innymi czasownikami ruchu (w Lb 27,5; Hi 27,2; 34,5; Ps 94,15; Iz 51,4; Jr 48,21; 51,9-10; So 3,15). We wszystkich tych miejscach *mišpāṭ* oznacza pewną „sytuację, stan" (czyli porządek prawny), który ma zostać urzeczywistniony. Jego zdaniem Sługa miałby „ustanowić sprawiedliwość, zaprowadzić praworządność"[8]. Druga syntagma z czasownikiem *śîm*, w świetle analogicznych sformułowań w Wj 20,1; 15,25; Joz 24,25; 1 Sm 30,25 (należałoby jeszcze dodać Iz 28,17), wymaga rozumienia czas. *mišpāṭ* jako prawo – w sensie „stanu prawnego nowej sytuacji sprawiedliwości", które będzie proklamował Sługa. O jaki porządek prawny i jakie prawo go określające chodziłoby w misji powierzonej Słudze? Beuken odwołuje się do kontekstu poprzedzającego Iz 42, a szczególnie pierwszego wystąpienia terminu *mišpāṭ* w Księdze Pocieszenia w 40,14 (*BT*: „kto Go (Jahwe) pouczył o ścieżkach prawa – *mišpāṭ*, nauczył Go wiedzy, wskazał Mu drogę roztropności – *təḇûnôṯ*). Profesor z Leuven uważa, idąc za Duhmem, że odnosi się on do „biegu historii jako wyrazu rozstrzygającej woli Bożej". Sługa miałby zatem zaprowadzić w Izraelu, jak i wśród narodów pogańskich, porządek ustalony przez Jahwe. Dla Izraelitów oznaczałby Bożą wolę zbawienia narodu wybranego, który znalazł się w sytuacji nieszczęścia (wygnanie), co było przedmiotem ich skargi wobec Jahwe w Iz 40,27.

Propozycja Beukena wymaga jednak pewnej korekty. W zestawionych przez siebie zdaniach z konstrukcją *yāṣāʾ* + *mišpāṭ*, nie rozróżnia on między zastosowaniem czasownika w koniugacji *Qal* i *Hifil*. W tym drugim przypadku wyeksponowana zostaje akcja sądownicza, której rezultatem jest rozpoznanie, uznanie i obronienie czyjeś sprawy (*mišpāṭ* jako prawo subiektywne). W Biblii Hebrajskiej można znaleźć dwa przykłady użycia takiej syntagamy. W Jr 51,10 Bóg „ukazuje prawo" Izraelitów, które zostało naruszone przez Babilończyków, zaś w Ps 37,6 triumf odniesie sprawa psalmisty, który prześladowany przez występnych, zawierzył swój los Bogu. W tym kontekście Simian-Yofre uważa, że w Iz 42,1.3 naruszonym prawem – sprawą wymagającą interwencji Jahwe jako sędziego – jest życie Sługi (personifikującego Izrael), naznaczone cierpieniem spowodowanym wygnaniem babilońskim[9]. Ta interpretacja nie uwzględnia faktu, że podmiotem działającym w analizowanych wierszach jest Sługa, który przyczyni się do triumfu czyjejś sprawy. Identyfikacja podmiotu, którego prawo zostało naruszone, pozornie tylko utrudnia brak zaimka dzierżawczego przy *mišpāṭ*. Zdaniem Simian-Yofre, w świetle lamentacji Sługi w 49,4

[8] Por. W.A.M. BEUKEN, „*mišpāṭ*", 6-9.21-23.
[9] H. SIMIAN-YOFRE, *Sofferenza dell'uomo*, 134-135.153.

– „moje prawo (*mišpāṭî*) u Boga” – należałoby domyślnie dodać zaimek 3 osoby liczby pojedynczej, by ujednoznacznić, że chodzi o sprawę Sługi. Tymczasem przywołane przez niego zdanie z Iz 42,4 przemawia swoją konstrukcją paralelną przeciw takiej korekcie: Sługa ma „ustanowić prawo (*mišpāṭ* bez sufiksu), a jego pouczenia (*tôrā*^{h}z suf. 3 sg. m.) wyczekują wyspy”. Słuszność czyjej sprawy, urzeczywistnienie czyjego prawa, ma być zatem przedmiotem misji Sługi?

Wyjaśnienie tej kwestii wymaga odniesienia się do kontekstu badanego fragmentu, którym jest sekwencja Iz 41,1–42,13. Wprawdzie w 40,27 Izrael się skarży, że „jego sprawa została pominięta przez Boga”, ale w cytowanej wypowiedzi ludu *mišpāṭ* pojawia się z zaimkiem dzierżawczym 1 osoby liczby pojedynczej. Tło sądowe analizowanej syntagmy każe zwrócić uwagę na proces, jaki Jahwe rozpoczął w rozdz. 41 wobec obcych narodów, ich bóstw, ale też przy udziale narodu wybranego. *mišpāṭ*, które ma zatriumfować, dotyczy praw samego Jahwe, dochodzącego swych racji wobec wymienionych podmiotów. Aktywną rolę ma w tej sprawie odegrać Sługa. Jego zadaniem jest ukazać Jahwe jako jedynego i prawdziwego Boga, Stwórcę i Pana historii przez wykazanie nicości bóstw pogańskich i niedorzeczności ludzkich ambicji władzy. Bezpośrednim powodem wszczętego procesu jest jednak sytuacja narodu wybranego. Odmiana jego losu jest zapowiadana w drugiej części proroctwa (ww. 6-7), która przynosi objawienie ostatecznego zamysłu Jahwe wobec swego Sługi w perspektywie Izraela i świata.

2.2 Sługa jako przymierze – cel inicjatywy Boga

Działanie Boga nie jest ukierunkowane tylko na obronę własnej osoby. Jej istotą jest relacyjność wobec świata, która manifestuje się w przymierzu. Ta rzeczywistość została naruszona i zakwestionowana przez ludzkiego partnera. Wpierw przez naród wybrany, który zarzuca Bogu wycofanie się z tej relacji, skoro teraz jego udziałem jest wygnanie (por. Iz 40,27). Do tych głosów przyłączają się też narody pogańskie, które widząc upadek Izraela, negują Jahwe jako Boga (por. Ez 36,20). Odrzucenie Jahwe przez pogan jest w istocie odrzuceniem relacji przymierza, jaka zawiązała się między Bogiem i światem przez akt stworzenia. Przywrócenie tej relacji jest zadaniem Sługi, którego Jahwe „ustanawia *liḇrîṯ ʿām*” (Iz 42,6).

Interpretacja wyrażenia *bərîṯ ʿām* jest trudna z kilku powodów: najpierw wieloznaczności poszczególnych terminów w nim występujących; dalej możliwości odmiennego tłumaczenia obecnej w nim konstrukcji przydawkowej; wreszcie relacji między nim a paralelnym wyrażeniem „światło narodów” (*ʾôr gôyīm*), dookreślającym misję Sługi w ostatnim członie w. 6.

Samo słowo *bərîṯ* tradycyjnie jest tłumaczone jako „przymierze”. Natura tego związku przez wielu egzegetów jest sprowadzana do relacji jednostronnego zobowiązania za strony Jahwe

(*Selbstverpflichtung Jahwes*) na rzecz Izraela, albo do obowiązku nałożonego na Izrael przez Jahwe. Akcentowanie jednostronności tego związku zdaje się być nie do końca uzasadnione, gdyż rzeczywisty problem leży w pytaniu o trwałość tej relacji, na ile jest ona warunkowa, a na ile bezwarunkowa. Dlatego też właściwszym ujęciem rzeczywistości *bərîṯ* jest postrzeganie jej jako relacji dwustronnej, w której obaj partnerzy pozostają względem siebie zobowiązani, ciesząc się równocześnie ustalonymi przywilejami. Nie brak wreszcie egzegetów opowiadających się za korektą terminu *bərîṯ*, która pozwoliłaby na tłumaczenie całego wyrażenia jako „jasność, emanacja ludu”[10]. Za taką (czy inną) emendacją brak jednak wystarczających argumentów tekstualnych. Pozostaje zatem przyjąć tłumaczenie analizowanego słowa jako „przymierze” odnoszące się do relacji między dwoma podmiotami.

Także drugi z wyrazów omawianej syntagmy – *ʿām* – nie jest do końca jednoznaczny. Tradycyjnie uważa się, iż w parze z *gôy* (*īm*) odnosi się do Izraela, narodu wybranego, podczas gdy ten drugi określa narody pogańskie. Powyższe rozwiązanie nie może jednak być aplikowane mechanicznie w interpretacji tekstów biblijnych. Nie ma wątpliwości, że w Księdze Pocieszenia desygnatem rzeczownika *ʿām* z sufiksem 1 osoby liczby pojedynczej (40,1; 43,20; 47,6 itd.) jest naród izraelski. Gdy natomiast brak tej specyfikacji, *ʿām* może określać Izrael (42,22; 43,8.21; 44,7; 51,7), ale też może odnosić się do ludzkości jako takiej, obejmującej w sobie również Izrael (por. Iz 40,7; 42,5; por. *ʿammîm* w 49,22; 51,4.5). Za takim znaczeniem *ʿām* w w. 6 (oraz w 49,8) przemawia jego pojawienie się w wierszu bezpośrednio go poprzedzającym (w. 5), gdzie wskazuje na całość rodzaju ludzkiego zamieszkującego ziemię. Powołaniem Sługi jest być „przymierzem dla ludu”, w czym zawiera się myśl o uniwersalnym zasięgu tej misji wobec całej ludzkości, w tym również wobec Izraela. Powszechność przymierza podkreśla również prezentacja osoby Jahwe, który powołując Sługę, przedstawia siebie jako Stwórcę wszechświata i Źródło życia każdego człowieka i narodu (por. 42,5). Uniwersalizm przymierza, którego inicjatorem jest Bóg, potwierdzają inne fragmenty Księgi Pocieszenia, rozwijające motyw przymierza. Jest ono zawsze relacją z Izraelem, ale w nią wpisane zostają także inne narody. W Iz 54,9 ta perspektywa wynika z pamięci Boga o przymierzu z Noem. Przywołanie przymierza z Abrahamem (Iz 51,2) jest zarazem odwołaniem się do jego bycia błogosławieństwem dla całej ziemi (por. Rdz 12,2-3). Nawet gdy proroctwo wprost dotyczy przymierza Dawidowego w Iz 55,3, jego beneficjantami będą ludy ziemi, które dostąpią statusu ludu przymierza.

---

[10] G. Schwarz proponuje emandację na *nêr* („...zum Bund des Volkes? Eine Emandation”, *ZAW* 82 [1970] 279-281). D.R. Hillers, nawiązując do propozycji H. Torczynera, wyprowadza analizowany rzeczownik z czasownika *brr* („być jasnym, czystym”, por. Pnp 6,10) i tłumaczy: „emanacja ludu” („*bərîṯ ʿām* Emancipation of the People”, *JBL* 97 [1978] 175-183).

To nowe przymierze, zarówno dla Izraela, jak i dla pogan, stanie się możliwe dzięki Słudze. Jego rola nie ograniczy się, jak chce większość komentatorów, tylko do bycia pośrednikiem zapowiadanego przymierza. Konstrukcja w. 6 pozwala zauważyć, iż termin *bərîṯ* odnosi się nie tyle do samej relacji, ile raczej do osoby Sługi: to on ma być przymierzem. Jego zadanie nie zamyka się w ustanowieniu czy ukształtowaniu nowej relacji przymierza. To w nim, w jego osobie wcieli się i urzeczywistni przymierze, do którego Jahwe zaprasza Izrael i narody pogańskie. Podobnie jak Abraham był źródłem błogosławieństwa dla świata, tak Sługa będzie źródłem przymierza Boga z całym światem: „powiedzieć, że Sługa jest przymierzem, oznacza, że całe błogosławieństwo przymierza w nim się zawiera, ma w nim swoje korzenie i źródło, jest przez niego udzielane”[11].

W jaki sposób Sługa stanie się „przymierzem”? Struktura syntaktyczna Iz 42,6-7 sugerowałaby, że nastąpi to, gdy Sługa „otworzy oczy niewidomym, wypuści z zamknięcia jeńców, zaś z więzienia tych, co mieszkają w ciemnościach” (w. 7). Tekst nie tłumaczy, na czym miałoby polegać owo wyzwolenie. Obraz ciemności i zamknięcia powraca ponownie w 42,14-25. Ślepcem i więźniem jest naród wybrany (por. w. 22). Zapowiadane wyzwolenie przekracza wymiar czysto zewnętrzny. Jego istotą jest bowiem wewnętrzna przemiana tych, którzy „zgrzeszyli przeciw Jahwe i nie postępowali Jego drogami” (w. 24). W tym zawiera się prawda o aktualnym stanie przymierza. W 40,27 przytoczone były słowa Izraelitów, które dały impuls do procesu, w jaki Jahwe wszedł ze światem. Izraelici zarzucali tam Bogu złamanie przymierza, skoro ich droga miałaby być zakryta przez Nim, zaś ich prawo przez Niego pominięte. Okazuje się tymczasem, że to Izrael zgrzeszył i zbuntował się przeciw Jahwe. To jest ta rzeczywistość, która poprzez misję Sługi ma zostać uzdrowiona, by w ten sposób narody pogańskie mogły rozpoznać prawdę o osobie Jahwe.

[11] E.J. YOUNG, *The Book of Isaiah*, II, NICOT, Grand Rapids 1972, 120.