

TEOLOGIA STAREGO TESTAMENTU



RED. SERII KS. MARIUSZ ROSIK
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY

TEOLOGIA STAREGO TESTAMENTU

TOM II
KSIĘGI HISTORYCZNE

RED. KS. MARIUSZ ROSIK

WROCŁAW 2011

IMPRIMATUR
Kuria Metropolitalna Wrocławska
L.dz. 9 /2011 – 2 stycznia 2011 r.

† Marian Gołębiewski
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

© Copyright TUM Wrocław

Współpraca redakcyjna ks. Mariusz Szmajdziński

Projekt okładki, łamanie Andrzej Duliba

Korekta Agnieszka Bandola

TUM
Wydawnictwo
Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej
50–329 Wrocław, pl. Katedralny 19,
tel./fax 71 322 53 68, tel. 71 322 72 11
e-mail: ksiegarnia@archidiecezja.wroc.pl
e-mail: tum@archidiecezja.wroc.pl
www.ksiegarnia.archidiecezja.wroc.pl
www.wydawnictwo.archidiecezja.wroc.pl

ISBN 978–83–7454–169–5

Drukarnia Tumska – Wrocław, zam. 72 /2011



W posynodalnej adhortacji *Verbum Domini* Benedykt XVI mówi o wewnętrznej jedności Pisma Świętego w następujący sposób: „Z pewnością Biblia, rozpatrywana z czysto historycznego lub literackiego punktu widzenia, nie jest po prostu księgą, lecz zbiorem tekstów literackich, których redagowanie trwało ponad tysiąc lat i której poszczególnych ksiąg nie da się łatwo wyodrębnić jako wewnętrzne całości; istnieją natomiast widoczne powiązania między nimi. Odnosi się to już do zawartości Biblii Izraela, którą my, chrześcijanie, nazywamy Starym Testamentem. Jest tak tym bardziej, kiedy my, chrześcijanie, łączymy Nowy Testament i jego pisma – niczym klucz hermeneutyczny – z Biblią Izraela, interpretując ją jako drogę ku Chrystusowi” (*Verbum Domini* 39).

Nie ulega wątpliwości, że teologia stanowi zwieńczenie bogatego zbioru nauk biblijnych. Poprzedza ją egzegeza, która zawsze jest nauką typowo analityczną. Zasadniczo polega ona na szczegółowej analizie filologicznej tekstu świętego – wyraz po wyrazie, zdanie po zdaniu, rozdział po rozdziale – i tak przez całą, będącą przedmiotem badań, księgę. Teologia biblijna jest natomiast nauką syntetyczną. Podejmuje określony temat teologiczno-biblijny i rozważa go na tle ksiąg biblijnych, co tworzy organiczną całość.

Minęły trzy lata od chwili, gdy na teologicznym rynku wydawniczym, w serii *Bibliotheca Biblica*, pojawiła się trzytomowa *Teologia Nowego Testamentu* pod red. ks. Mariusza Rosika. Nadszedł czas na kontynuację tego dzieła. Zespół znakomitych bibli-

stów, z różnych zakątków naszego kraju, opracował cztery tomy *Teologii Starego Testamentu*, których zawartość obejmuje kolejno teologię Pięcioksięgu (tom I), ksiąg historycznych (tom II), mądrościowych (tom III) i prorockich (tom IV). Układ tematów, poruszanych w poszczególnych tomach, jest bardzo podobny. Autorzy prezentują najpierw obraz Boga, kreślony słowami natchnionych pisarzy, następnie zajmują się antropologią poszczególnych zbiorów, ukazując zagadnienia związane z problematyką ludu Bożego, przymierza, kwestią Prawa i sprawowanego kultu. Nie pominięto także zagadnień etycznych, a w przypadku ksiąg mądrościowych i prorockich szerzej opracowano kwestie eschatologii. Niektóre z tematów podejmowano już w innych publikacjach, ale tutaj otrzymują one nowe, poparte najnowszą literaturą przedmiotu, światło.

Jako biblista, wyrażam głęboką nadzieję, że to dzieło przyczyni się do pogłębienia, zawartych w pismach Starego Testamentu, prawd teologicznych. Drogim Czytelnikom życzę radości z odkrywania nieznanych, lub mniej znanych, myśli biblijnych. Niech książka ta towarzyszy przede wszystkim wykładowcom i studentom teologii, dla których Biblia jest bez wątpienia duszą.

† Marian Gołębiewski
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

Ks. Rajmund Pietkiewicz

OBRAZ BOGA

Dla nakreślenia obrazu Boga, którego natura i działanie zostały objawione w księgach historycznych Starego Testamentu [dalej ST], omówimy na początku imiona oraz inne terminy określające Go. Następnie ukażemy obraz Boży widziany z różnych punktów widzenia: najpierw z perspektywy samego Boga (co Bóg mówi o sobie), a w dalszej kolejności ludzkich bohaterów ksiąg historycznych (co Izrael mówi o Bogu). W tym miejscu zwrócimy baczniejszą uwagę na Boskie atrybuty. Kolejnym krokiem będzie próba przedstawienia obrazu Boga, objawiającego się zarówno w działaniu, jak i w relacjach¹. Ze względu na użycie różnych języków biblijnych w księgach historycznych ST omówimy osobno teksty hebrajskie i aramejskie oraz greckie.

1. TEKSTY HEBRAJSKIE I ARAMEJSKIE

1.1. IMIONA I OKREŚLENIA BOGA

Nazwy własne i rzeczowniki pospolite, występujące jako określenia oraz zawołania Boga, oddają Jego naturę, działanie i rolę w świecie. Imię jest przecież w Biblii niejako synonimem

¹ Zob. D.I. BLOCK, *God*, w: *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*, red. B.T. Arnold, H.G.M. Williamson, Downers Grove, IL–Leicester, U.K. 2005, 336–355.

osoby: wezwanie czyjegoś imienia było równoznaczne z przywołaniem jego obecności (zob. Wj 34, 5-9; Ps 99, 6)².

Większość imion i określeń Boga, które występuje w księgach historycznych ST, znajduje się również w Pięcioksięgu Mojżesza (zob. t. I: *Obraz Boga*). Dlatego w tym miejscu skupimy się głównie na znaczeniach i sposobach użycia omawianej terminologii charakterystycznej dla ksiąg historycznych.

1.1.1. Imię własne Boga – *JHWH*

Imię własne Boga, *JHWH*, w historii deuteronomistycznej występuje 1406 razy, w historii kronikarskiej – 613, w Rt – 18. Łącznie w księgach historycznych ST występuje ono 2037 razy, co stanowi prawie 30% wszystkich miejsc, w których imię to pojawia się w Biblii Hebrajskiej (6828)³. Imię *JHWH* występuje w księgach historycznych ST ponad dwa razy częściej niż wszystkie inne określenia Boga razem wzięte. Jest to zrozumiałe, gdyż księgi te pisane były przez Izraelitów dla Izraelitów. Nazywali oni swojego Boga imieniem, którym On sam chciał być nazywany po najdalsze pokolenia (Wj 3, 15)⁴.

Znaczenie własnego imienia Boga odśłania się w Jego zbawczych dziełach na rzecz Izraela: w wyprowadzeniu Izraelitów z Egiptu, w ustanowieniu ich wybranym ludem przymierza, w wypełnieniu danych patriarchom obietnic, czyli przez obdarowanie ludu ziemią Kanaan (Wj 6, 2-8)⁵. Ponieważ Izrael, którego dalsza historia została opisana w księgach historycznych, żył nieustannie zagrożony utratą pamięci o wspaniałych dzie-

² Zob. H. CAZELLES, *Imię (Stary Testament)*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990³, 322–324.

³ Zob. E. JENNI, *yhw*, TLOT II, 523–524.

⁴ D.I. BLOCK, *God*, 338.

⁵ Zob. D.W. BAKER, *God, Names of*, w: *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, red. T.D. Alexander, D.W. Baker, Downers Grove, IL–Leicester, U.K. 2003, 362–364.

łach Jahwe – a tym samym utratą wiary – Bóg, przedstawiając się swojemu narodowi, przypomina mu o tych dziełach. Czyńni to, aby lud pamiętał, nie tracił wiary ani więzi z Nim. Stąd kilkakrotnie w księgach historycznych przedstawia się, lub jest przedstawiany przez swoich reprezentantów, słowami znanymi z Pięcioksięgu: *'ānī JHWH 'ēlōhēm* – „Ja jestem Jahwe, Bóg wasz” (zob. też Wj 6, 7; 16, 12; Kpł 11, 44; 18, 2. 4. 30; Lb 10, 10; 15, 41; Pwt 29, 5 itd.), łącząc swoje imię z wydarzeniami zbawczymi (Sdz 6, 8-10; zob. też Joz 24, 17; 1 Sm 12, 8-12; 1 Krl 9, 9; 2 Krl 17, 35-39; 2 Krn 7, 22). W ten sposób autorzy natchnieni wskazują na ciągłość historii zbawienia, w której Bóg wciąż objawia się przez swoje zbawcze czyny: „abyście poznali, że Ja jestem Jahwe” (1 Krl 20, 28; zob. też 20, 13; por. Wj 7, 5. 17; 8, 18; 10, 2; 14, 4 i inne)⁶. Jest On wciąż tym samym Bogiem przymierza, który zbawia swój lud⁷.

1.1.2. *'ēlōhim*, *'ēlōah* (*'ēlōah*), *'ēlāh* – Bóg

Rzeczownik pospolity *'ēlōah* („bóg”, „bóstwo”) w księgach historycznych ST pojawia się dwukrotnie, tylko w tekstach z okresu po niewoli babilońskiej (2 Krn 32, 15; Ne 9, 17)⁸, w tym raz na oznaczenie Boga Izraela, zastępując wyrażenie *JHWH 'ēl* (por. Ne 9, 17 i Wj 34, 6-7).

W aramejskiej części Ezd rzeczownik *'ēlāh* został użyty 43 razy w liczbie pojedynczej, wyłącznie w stosunku do Boga Izraela, najczęściej w konstrukcjach typu: *bēt-'ēlāhā'* („dom Boga” – np. Ezd 4, 24; 5, 13), *'ēlāh š'majjā'* („Bóg niebios” – np. Ezd 7, 12. 21. 23), *'ēlāh jisrā'ēl* („Bóg Izraela” – np. Ezd 5, 1; 6, 14)

⁶ Zob. też inne formuły w księgach historycznych: Joz 3, 10; 4, 24; 22, 31; 1 Sm 17, 46-47; 1 Krl 8, 43. 60; 18, 37; 2 Krl 5, 15; 19, 19.

⁷ Zob. D.I. BLOCK, *God*, 338.

⁸ Rzeczownik *'ēlōah* pojawia się jeszcze w *ktib* dla 2 Krl 17, 31. Łącznie w BH występuje 57 razy (58, licząc z 1 Krl 17, 31), w tym 41 razy w Hi. Zob. W.H. SCHMIDT, *'lōhim*, TLOT I, 117.

oraz *dāt* (*dātē*) *’ēlāhāk* („Prawo/Prawa Boga twojego” – np. Ezd 7, 14. 25. 26).

Słowo *’ēlōhīm* w BH występuje 2600 razy. W tym ok. 37% tych miejsc znajduje się w księgach historycznych (507 w historii deuteronomistycznej, 446 w historii kronikarskiej i 4 w Rt – łącznie 957 razy). Pochodzenie tego rzeczownika jest wciąż dyskutowane. Najczęściej uważa się, że jest to forma liczby mnogiej od rzeczowników pospolitych *’ēl* lub *’ēlōah* („bóg”, „bóstwo”)⁹.

W księgach historycznych słowo *’ēlōhīm* często występuje z rodzajnikiem (*hā’ēlōhīm*)¹⁰, co oznacza, że natchnieni autorzy biblijnej historiografii stosowali je jako rzeczownik pospolity na określenie idei bóstwa, zarówno w stosunku do Boga Izraela, jak i do bóstw pogańskich¹¹. Czasami jednak, gdy *’ēlōhīm* pojawia się bez rodzajnika lub w funkcji wołacza, zastępuje imię własne Boga¹². Jeśli chodzi o użycie tego słowa w stosunku do Boga Izraela, to liczba mnoga nie jest tu śladem politeizmu, ale raczej sposobem podkreślenia doskonałości Boga, którego zamiast licznych bóstw pogańskich czcili Izraelici¹³.

Wielokrotnie w BH rzeczownik *’ēlōhīm* odnosi się do obcych bóstw, które mają konkretne imiona i są określone przez

⁹ Zob. W.H. SCHMIDT, *’ēlōhīm*, 116; H. RINGGREN, *’ēlōhīm*, TDOT I, 273; J. SYNOWIEC, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001³, 18.

¹⁰ Słowo *hā’ēlōhīm* w księgach historycznych ST pojawia się 366 razy (ok. 70% wszystkich miejsc w BH).

¹¹ Zob. W.H. SCHMIDT, *’ēlōhīm*, 117–121.

¹² Np. w Rdz 1, 1; Ps 5, 11; 51, 3. Zob. GK § 125f.

¹³ J. SYNOWIEC, *Początki świata*, 19. Gdy forma *’ēlōhīm* jest zastosowana do Boga Izraela, końcówka liczby mnogiej czasami pociąga za sobą użycie innych części mowy również w liczbie mnogiej, np. *’ēlōhīm ḥajjim* („Bóg żyjący” – 1 Sm 17, 26, ale zob. też *’ēlōhīm ḥaj* – „Bóg żyjący” – 2 Krl 19, 4. 16; por. 2 Sm 2, 27), *’ēlōhīm q’dōšim* („Bóg święty” – Joz 24, 19, ale zob. też *hā’ēlōhīm haqqādōš* – „Bóg święty” – 1 Sm 6, 20). W późniejszych tekstach, aby uniknąć nieporozumień, liczba mnoga jest zastępowana pojedynczą (por. Ne 9, 18 i 1 Krl 12, 28; 1 Krn 17, 21 i 2 Sm 7, 23). Zob. GK § 145i; W.H. SCHMIDT, *’ēlōhīm*, 117–118.

wskazówki topograficzne oraz etniczne¹⁴. Podobnie poganie określali *JHWH*, nazywając Go *’ēlōhē jīsrā’ēl* („Bóg Izraela” – 1 Sm 5, 7. 8. 10. 11; 6, 3), z czego wynika, że również do *JHWH* stosowali starożytną zasadę, według której każda grupa etniczna lub zamieszkująca określone terytorium cieszyła się opieką lokalnego bóstwa¹⁵.

W wypowiedziach Izraelitów mówiących i piszących o Bogu oraz bóstwach należy rozróżnić wypowiedzi bohaterów narracji i narratorów. Ci pierwsi często dopuszczają się bałwochwalstwa, chwieją się w wierze w jedynego Boga. Uznając istnienie bóstw czczonych przez pogan, przypisują im pewną rolę i działanie (Sdz 11, 23–24; 2 Krl 1, 2–3), czczą je (Sdz 6, 30–31), a nawet utożsamiają z *JHWH* (1 Krl 12, 28; por. Wj 32 4. 8). W ustach Izraelitów (bałwochwalców, ale nie tylko) zarówno obce bóstwa, jak i *JHWH* są określane słowem *’ēlōhīm*¹⁶. Nie można jednak z tego typu wypowiedzi wyciągnąć wniosku, że w ostatecznym przesłaniu księgi historyczne uznają wielobóstwo. Narratorzy i ortodoksyjni bohaterowie wielokrotnie potępiają praktyki bałwochwalcze, przeciwstawiając jedynego prawdziwego Boga Izraela bóstwom, do których odnoszą się z ironią i pogardą (zob. np. Joz 24, 20; Sdz 2, 12–13; 3, 7; 6, 31; 1 Krl 11, 9–10; 18, 27; 2 Krl 17, 7). W ten sam sposób należy interpretować również pojawiające się, głównie w historii deuteronomistycznej, określe-

¹⁴ Np. „A to dlatego, że Mnie opuścił i oddawał pokłon Asztarcie, bogini sydońskiej (*’āštōret ’ēlōhē šidōnin*), Kemoszowi, bogu moabskiemu (*kemōš ’ēlōhē mō’āb*), i Milkomowi, bogu Ammonitów (*milkom ’ēlōhē benē-ammōn*), a nie poszedł moimi drogami, aby wykonywać to, co uznaję za sprawiedliwe, oraz moje polecenia i prawa, tak jak jego ojciec, Dawid” (1 Krl 11, 33). Zob. również Sdz 2, 12; 6, 31; 8, 33; 10, 6; 1 Sm 5, 7; 1 Krl 18, 25; 2 Krl 1, 2–3. 6. 16; 17, 29–31; 1 Krn 5, 25; 2 Krn 25, 15 i wiele innych.

¹⁵ D.I. BLOCK, *God*, 338–339.

¹⁶ Charakterystyczne są tu słowa Jeroboama: „Oto bogowie twoi (*’ēlōhējkā*), Izraelu, którzy wyprowadzili cię (*he’ēlūkā* – czasownik w lm) z ziemi egipskiej” (1 Krl 12, 28). Niektórzy jednak tłumaczą: „Bóg twój, który cię [...] wyprowadził” w liczbie pojedynczej (np. BT 5). Zob. również 1 Krl 18, 21. 24. 25. 27.

nia bóstw narodów mieszkających wokół Izraela: *ʾēlōhīm ʾāḥērīm* („inni bogowie”)¹⁷, *ʾēlōhē (han)nēkār* („bogowie obcy”)¹⁸, czytając je w kontekście monoteistycznej teologii Pwt (4, 35; 10, 17; 32, 39).

O politeistycznych poglądach autorów natchnionych nie świadczy również tytułowanie *JHWH* „Bogiem Izraela” (*JHWH ʾēlōhē jīsrāʾēl* – Joz 7, 13; 8, 30; 10, 40; Sdz 11, 21; Rt 2, 12; 1 Krl 15, 30; 1 Krn 15, 12; Ezd 7, 6) w tym sensie, jakoby istnieli obok Niego bogowie innych narodów. Taki tekst, jak opis sądu nad prorokami Baala (1 Krl 18, 20–40, zwłaszcza ww. 21. 24. 27. 36–37. 39), pokazuje wyraźnie, że „*JHWH*, Bóg (*ʾēlōhē*) Abrahama, Izaaka i Izraela” (w. 36) był uznawany przez ostatecznych redaktorów historii deuteronomistycznej, w przeciwieństwie do bóstw pogańskich, za jedyne prawdziwego Boga (por. 2 Sm 7, 22; 2 Krl 5, 15; 1 Krn 17, 20)¹⁹.

Słowo *ʾēlōhīm* używane w *status constructus* lub z przyrostkami zaimkowymi wyraża relację między Bogiem a Izraelem (*ʾēlōhē jīsrāʾēl* – „Bóg Izraela”; *ʾēlōhēnū* – „nasz Bóg”; *ʾēlōhēkem* – „wasz Bóg” itd., zob. np. Joz 8, 30; 24, 2. 17. 23), Bogiem a ojcami (*ʾēlōhē ʾabrāhām jīṣḥāq wʾjīsrāʾēl* – „Bóg Abrahama, Izaaka i Izraela”; *ʾēlōhē ʾābōtēnū* – „Bóg naszych ojców”; np. 1 Krl 18, 36; 1 Krn 12, 18; Ezd 7, 27). Podobne formuły występują również w Pięcioksięgu, w samoprezentacjach Boga związanych z obietnicami danymi ojcom (np. Rdz 28, 13; Wj 3, 6) i przymierzem synajskim (np. Wj 20, 2; Pwt 5, 2. 6), co podkreśla ciągłość historii zbawienia opartej na tych rzeczywistościach (por. 1.1.1)²⁰.

Rzeczownik *ʾēlōhīm* występuje również z innymi rzeczownikami i przymiotnikami, które oddają naturę Boga i Jego działanie w świecie, podkreślając transcendencję, wszechmoc, wieczność i powszechny charakter Jego władzy, np. (*JHWH*)

¹⁷ Np. Joz 23, 16; 24, 2. 16; Sdz 2, 12. 17; 1 Sm 8, 8; 26, 19; 1 Krl 9, 6; 11, 4; 2 Krl 17, 7. 35. 37; 2 Krn 7, 19 i in.

¹⁸ Np. Joz 24, 20. 23; Sdz 10, 16; 1 Sm 7, 3; 2 Krn 33, 15.

¹⁹ Por. D.I. BLOCK, *God*, 338–339.

²⁰ Por. W.H. SCHMIDT, *ʾēlōhīm*, 122–123.

ʾēlōhē haššāmajim – „Bóg niebios” – 2 Krn 36, 23; Ezd 1, 2; Ne 1, 4. 5; 2, 4. 20²¹; *ʾēlōhīm qʾdōšim, hāʾēlōhīm haqqādōš* – „Bóg święty” – Joz 24, 19; 1 Sm 6, 20; *JHWH ʾēlōhē šbāʾōt* – „*JHWH*, Bóg Zastępów” – 2 Sm 5, 10; 1 Krl 19, 10. 14; *JHWH šbāʾōt ʾēlōhē maʾarkōt jīsrāʾēl* – „*JHWH* Zastępów, Bóg wojsk izraelskich” – 1 Sm 17, 45²²)²³.

„Bóg żyjący” (*ʾēlōhīm ḥajjim, ʾēlōhīm ḥaj* – 1 Sm 17, 26; 2 Krl 19, 4. 16) objawia samego siebie przez zbawcze interwencje, ukazując, że jest Bogiem prawdziwym, w przeciwieństwie do bóstw pogańskich (1 Sm 17, 45–47; 1 Krl 18, 21. 24. 39). Podobne znaczenie ma wyznanie wiary *JHWH hūʾ hāʾēlōhīm* – „[Naprawdę] *JHWH* jest Bogiem” lub „*JHWH* jest [prawdziwym] Bogiem” (1 Krl 8, 60; 18, 39; por. Joz 2, 11; 2 Sm 7, 28; 2 Krl 19, 15. 19; 1 Krn 17, 26), a także formuły wprost wyrażające jedyność Boga: „Przeto wielki jesteś, o Panie, Boże, nie ma nikogo podobnego Tobie i nie ma Boga (*ʾēlōhīm*) prócz Ciebie” (2 Sm 7, 22; zob. też 2 Krl 5, 15; 1 Krn 17, 20)²⁴.

Podsumowując można stwierdzić, że Bóg Izraela, nazywany *ʾēlōhīm*, objawiający się w historii narodu wybranego jako „Bóg żyjący”, jest w BH utożsamiany z jedynym prawdziwym Bogiem i tylko On jest godzien, aby mówić o Nim *hāʾēlōhīm* („Bóg” – z rodzajnikiem)²⁵.

²¹ Określenie to ma swój aramejski odpowiednik występujący w Ezd (*ʾēlāh šmājāʾ [wʾarʾā]* – „Bóg niebios [i ziemi]” – Ezd 5, 11–12; 6, 9–10; 7, 12. 21. 23; por. hebr. Ne 1, 4–5; 2, 4. 20), a spotykane jest głównie w kontaktach między Izraelitami i Persami, co świadczy o jego późnym pochodzeniu. Sama jednak idea zamieszkiwania Boga w niebie, skąd rządzi On wszystkimi trzema strefami świata („niebiosami najwyższymi” – *šmē haššāmajim*, „niebem” – *haššāmajim*, oraz „ziemią” – *hāʾāreš* – zob. 1 Krl 8, 27; 2 Krn 6, 18), była znana Izraelitom już wcześniej (zob. 1 Krl 8, 30–49; 22, 19; 2 Krn 6, 21–39). Zob. W.H. SCHMIDT, *ʾēlōhīm*, 123; D.I. BLOCK, *God*, 342–343.

²² Zob. też A.S. van der WOUNDE, *šābāʾ*, TLOT II, 1043–1046.

²³ Zob. W.H. SCHMIDT, *ʾēlōhīm*, 123.

²⁴ Zob. tamże, 124.

²⁵ D.I. BLOCK, *God*, 339; W.H. SCHMIDT, *ʾēlōhīm*, 125–126.

1.1.3. *ʾēl* – Bóg

Rzeczownik pospolity *ʾēl* („bóg”, „bóstwo”) występuje w BH 238 razy, w tym 15 (ok. 6%) w księgach historycznych (Joz 3, 10; 22, 22 [2 razy]; 24, 19; Sdz 9, 46; 1 Sm 2, 3; 2 Sm 22, 31. 32. 33. 48; 23, 5; Ne 1, 5; 5, 5²⁶; 9, 31. 32)²⁷ i prawie zawsze odnosi się do Boga Izraela²⁸.

Historiografia biblijna stosuje rzeczownik *ʾēl* (z rodzajnikiem lub bez) na oznaczenie idei bóstwa oraz imienia własnego²⁹ Boga Izraela.

W pierwszym przypadku *ʾēl* pojawia się często z dodatkowymi określeniami: „po tym poznać [...] że Bóg żywy (*ʾēl hay*) jest pośród was” (Joz 3, 10), „On jest Bogiem świętym (*ʾēlōhīm q̄ dōšīm hū*) i jest Bogiem zazdrosnym (*ʾēl qannō’ hū*)” (Joz 24, 19), „Bogiem wiedzy jest *JHWH* (*ʾēl dē’ōt JHWH*)” (1 Sm 2, 3), „*JHWH*, Bóg niebios (*JHWH ʾēlōhē haššāmajim*), Bóg (*hāʾēl*) wielki i straszny, zachowujący przymierze i łaskę” (Ne 1, 5), „Ty jesteś Bogiem (*ʾēl*) łaskawym i miłosiernym” (Ne 9, 31). Podobnie jak w przypadku *ʾēlōhīm*, zwroty te charakteryzują naturę i działanie Boga.

²⁶ Rzeczownik *ʾēl* w Ne 5, 5 występuje w idiomatycznym zwrocie *ʾēn l’ēl jādēnū* (dosł. „nie ma dla Boga ręki naszej”). Wyrażenie *lāʾēl* jest złożone z przysłówka *lā*, rodzajnika oraz rzeczownika *ʾēl* i oznacza „siłę, moc”. Cały zwrot należy przetłumaczyć „nie ma siły w rękę naszym”, czyli „jesteśmy bezsilni”. Stąd niektórzy wywodzą etymologię słowa *ʾēl* od starosemickich rdzeni oznaczających „być mocnym”. Por. F.M. CROSS, *ʾēl*, TDOT I, 260–261; W.H. SCHMIDT, *ʾēl*, TLOT I, 107; W. GESENIUS, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig 1921, 36 (hasło *ʾēl* IV); B.W. ANDERSON, *El*, w: *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, red. G.A. Buttrick, Nashville, TN 1962 (dwudziesty drugi reprint z 2000), t. 2, 69.

²⁷ Liczby podano za W.H. SCHMIDT, *ʾēl*, 108.

²⁸ Wyjątek to Sdz 9, 46, gdzie jest mowa o bożku El-Bericie (Baal-Bericie – por. 9, 4; na temat tego tekstu zob. F.M. CROSS, *ʾēl*, 254 i 257): *bēt ʾēl b’rit* („świątynia bożka Berit”). Zob. też uwagi do Ne 5, 5 (przyp. 26).

²⁹ Podobnie funkcjonują inne semickie odpowiedniki słowa *ʾēl*, które było także imieniem własnym naczelnego bóstwa kananejskiego panteonu. Zob. W.H. SCHMIDT, *ʾēl*, 242–253; H. NIEHR, *Il contesto religioso dell’Israele antico. Introduzione alle religioni della Siria–Palestina*, tłum. wł. P. Merlo, Introduzione alla studio della Bibbia. Supplementi 7, Brescia 2002, 30–31.

Słowo *ʾēl* używane jest w tekstach charakteryzujących się wysokim stopniem emocji mówiącego, często w poezji i modlitwach, jako bezpośrednia forma zwracania się do Boga. *ʾĒl* pojawia się obok *JHWH* i *ʾēlōhīm*, niosąc treść teologiczną podobną jak *ʾēlōhīm* [zob. 1.1.2]. Czasami funkcjonuje równoległe do tych dwóch określeń Boga (*ʾēl* | *ʾēlōhīm* | *JHWH ʾēl* | *ʾēlōhīm* | *JHWH* – Joz 22, 22³⁰), prawie jak nazwa własna odpowiadająca imieniu *JHWH*³¹.

Hāʾēl (czyli z rodzajnikiem, w odróżnieniu od nieokreślonego *ʾēl*) wyraźnie funkcjonuje jako imię własne Boga Izraela w pieśni dziękczynnej Dawida (2 Sm 22 = Ps 18) i w jego ostatnich słowach (2 Sm 23, 1–7):

Bóg (*hāʾēl*) – doskonała jest Jego droga,
słowo *JHWH* wypróbowane w ogniu,
On tarczą dla wszystkich, którzy się do Niego uciekają.
Bo kto jest bogiem (*ʾēl*) prócz *JHWH*
i kto jest skałą (*śūr*) prócz Boga naszego (*ʾēlōhēnū*)?
Bóg (*hāʾēl*) jest moją silną warownią
i doskonałą uczynił moją drogę (2 Sm 22, 31–33).

³⁰ Zwrot ten jest różnie tłumaczony: jako forma złożona wyrażająca *superlativus* – BT 5: „Jahwe, Bóg bogów; Jahwe, Bóg bogów”; BŚP – „PAN, Bóg Najwyższy – PAN, Bóg Najwyższy”; BW – „Bóg nad bogami, Pan, Bóg nad bogami”; BWP – „Wszechmocny, Bóg Jahwe, Wszechmocny, Bóg Jahwe”; BJ – „*Le Dieu des dieux, Yahvé, le Dieu des dieux, Yahvé*” – zob. W.H. SCHMIDT, *ʾēl*, 111; ale również jako różne, niepowiązane przez *status constructus* wezwania Boga: LXX – „*ho theos theos estin kyrios kai ho theos theos kyrios*”; CEI – „*Dio, Dio, Signore! Dio, Dio Signore!*”, Disegni – „*Dio, Dio, il Signore; Dio, Dio, il Signore*” – *Bibbia ebraica. Profeti anteriori*, red. D. Disegni, Firenze 2003; „*El, God, Yahweh! El, God, Yahweh!*” – D.I. BLOCK, *God*, 340. Przeciwnie zastosowaniu tu złożonej formy stopnia najwyższego przemawia istnienie podobnej konstrukcji w Dn 11, 36 (*ʾēl ʾēlim*); Pwt 10, 17 i Ps 136, 2 (*ʾēlōhē hāʾēlōhīm*) oraz w wersji aramejskiej w Dn 2, 47 (*ʾēlāh ʾēlāhīn*), gdzie użyto liczby pojedynczej i mnogiej tego samego rzeczownika, podczas gdy w Joz 22, 22 występują dwa różne rzeczowniki, których zależność etymologiczna nie jest pewna (zob. D.I. BLOCK, *God*, 339).

³¹ Zob. D.I. BLOCK, *God*, 339–340.

Niech żyje *JHWH*! Błogosławiona moja Skała!
 Niech będzie wywyższony Bóg skały mojego zbawienia (*ʿlōhē šūr jīsʿī*)³²,
 Bóg (*hāʿēl*), który zapewnia mi pomstę
 i poddaje mi narody (2 Sm 22, 47-48).

Czyż nie jest tak samo z moim domem u Boga (*ʿēl*),
 albowiem wieczne przymierze zawarł ze mną (2 Sm 23, 5).

W 2 Sm 22, 31-32 *hāʿēl* jest wyraźnie utożsamiany z *JHWH*, w 2 Sm 23, 5 mianem „Bóg” (*ʿēl* bez rodzajnika) został określony Ten, który zawarł z Dawidem przymierze wieczne. Bóg, który w tym samym rozdziale nosi imię *JHWH* (w. 2), „Bóg Jakuba” (*ʿlōhē jaʿqōb* – w. 1), „Bóg Izraela” (*ʿlōhē jīsraʿēl* – w. 3) i „Skała Izraela” (*šūr jīsraʿēl* – w. 3). Podobnie jak w przypadku określenia *hāʿēlōhim* („Bóg” – z rodzajnikiem), tak i tutaj, dla natchnionego poety jedynym bytem, który zasługuje na tytuł *hāʿēl* (z rodzajnikiem), jest Bóg Izraela, *JHWH*³³.

1.1.4. *ʿādōn*, *ʿādōnāj* – Pan

Rzeczownik *ʿādōn* oznacza „pana”, „właściciela” i występuje w Biblii 334 razy, w tym 183 w księgach historycznych. Wyraża ideę poddania osoby o niższym statusie komuś stojącemu wyżej w hierarchii. W BH spotyka się również formę *ʿādōnāj*³⁴,

³² Niektórzy wyrażenie *ʿlōhē šūr jīsʿī* (2 Sm 22, 47) tłumaczą jako „Skała zbawienia mojego” (BT 5) lub „moja skała i mój Zbawiciel” (BŚP).

³³ D.I. BLOCK, *God*, 340.

³⁴ Pochodzenie formy *ʿādōnāj* nie jest do końca jasne. Jedni uważają, że końcówka *-āj* jest przyrostkiem słowotwórczym służącym do tworzenia form rzeczownikowych intensywnych; w tym przypadku *ʿādōnāj* należałoby tłumaczyć: „Pan wszystkich” lub „mój Pan”. Inni twierdzą, że *-āj* to przyrostek zaimkowy dzierżawczy dodany do *ʿādōnim* (Im od *ʿādōn*, tzw. *pluralis excellentiae*; liczba pojedyncza z dzierżawczym przyrostkiem brzmi *ʿādōni* – np. Rt 2, 13; 1 Sm 1, 15; 1 Krl 1, 18), co dałoby jednak formę *ʿādōnaj* (zob. Rdz 19, 2), która miała pełnić rolę wołacza w tekstach osobistych modlitw. Z czasem forma wołacza zaczęła funkcjonować jako mianownik, zastępując imię własne Boga (w LXX tłumaczone jako *kyrios* – „Pan”). Przedłużenie samogłoski

stosowaną wyłącznie do Boga. W ST pojawia się ona 439 razy, z czego w pismach historiograficznych – 23³⁵. W historiografii ST, w stosunku do Boga, słowa *ʿādōn* używa się tylko 5 razy (Joz 3, 11. 13; Ne 3, 5³⁶; 8, 10; 10, 30), w tym 3 w liczbie mnogiej z przyrostkami dzierżawczymi³⁷.

W księgach historycznych pojawia się również określenie złożone *ʿādōnāj JHWH* (Joz 7, 7; Sdz 6, 22; 16, 28; 2 Sm 7, 18. 19 [2 razy]. 20. 22. 28. 29; 1 Krl 8, 53) lub samo *ʿādōnāj* (Joz 7, 8; Sdz 6, 15; 13, 8; Ne 1, 11), które funkcjonuje jako wołacz skierowany do Boga podczas modlitwy.

W ustach osób mówiących o Bogu w trzeciej osobie, lub w słowach narratora, terminologia ta pojawia się rzadko. Narratorzy nazywają Boga *ʿādōnāj* tylko 3 razy (1 Krl 3, 10. 15; 2 Krl 7, 6), bohaterowie zaś 5 (1 Krl 2, 26; 22, 6; 2 Krl 19, 23; Ezd 10, 3; Ne 4, 8)³⁸.

(z *a* do *ā*) byłoby dziełem masoretów, którzy w ten sposób mieliby podkreślić sakralny charakter słowa (podobnie jak w przypadku słów w pauzie). Zob. O. EISSFELDT, *ʿādōn*, TDOT I, 63–64; E. JENNI, *ʿādōn*, TLOT I, 24.

³⁵ Zob. Joz 7, 7. 8; Sdz 6, 15. 22; 13, 8; 16, 28; 2 Sm 7, 18. 19 [2 razy]. 20. 22. 28. 29; 1 Krl 2, 26; 3, 10. 15; 8, 53; 22, 6; 2 Krl 7, 6; 19, 23; Ezd 10, 3; Ne 1, 11; 4, 8. Dokładne statystyki, zob. E. JENNI, *ʿādōn*, 24–25.

³⁶ Ne 3, 5: *וְאִדְרִיָּהֶם לֹא-הִבִּי'וּ שִׁרְוָרָם בְּאִבּוֹדֵת 'אֲדֹנֵהֶם*. Ten tekst jest różnie tłumaczony. Niektórzy odnoszą go do Boga, tłumacząc: „*optimates autem eorum non subposuerunt colla sua in opere Domini sui*” (Wlg); „*their leaders nevertheless, did not bend the necks to the service of their Lord*” (E. JENNI, *ʿādōn*, 27), „*ma il loro notabili non piegarono il collo a lavorare all'opera del loro Signore*” (CEI); a inni do ludzkich autorytetów: „*lecz dostojnicy ich nie ugięli swych karków do pracy dla swoich panów*” (BT 5); „*mais leurs notables refusèrent de mettre leur nuque au service de leurs seigneurs*” (BJ).

³⁷ Formy *ʿādōnēnū* (dosł. „nasi panowie” – Ne 8, 10; 10, 30) i *ʿādōnēhem* (dosł. „ich panowie” – Ne 3, 5). Zastosowanie tutaj liczby mnogiej w znaczeniu liczby pojedynczej tłumaczyłoby również pochodzenie formy *ʿādōnāj* od liczby mnogiej rzeczownika *ʿādōn*.

³⁸ Kopiści hebrajskich tekstów świętych oraz starożytni tłumacze Biblii musieli odczuwać pewne zakłopotanie w związku z takim użyciem *ʿādōnāj*, gdyż często zastępowali je przez *JHWH* lub *ʿlōhēnū*. Zob. aparat krytyczny BHS do 1 Krl 2, 26; 3, 10. 15; 22, 6; 2 Krl 7, 6; 19, 23; Ezd 10, 3; Ne 4, 8.

Warto zwrócić uwagę na powiązanie przez Jozuego określeń Arki Przymierza z odnoszonym do Boga tytułem „Pan” (*ʾādōn*): „Arka Przymierza Pana całej ziemi” (Joz 3, 11), „Arka *JHWH*, Pana całej ziemi” (Joz 3, 13). Podobnie Arkę określa Salomon: „Arka Pana, *JHWH*” (1 Krl 2, 26) i narrator: „Arka Przymierza Pana (*ʾādōnāy*)” (1 Krl 3, 15).

Te określenia Arki pokazują, że Izraelici wiązali tytuł „Pan” z ideą przymierza oraz panowania *JHWH* nie tylko nad Izraelem, ale nad „całą ziemią”. Motyw przymierza wpisuje się w zwyczaj starożytnego Bliskiego Wschodu, gdzie termin „Pan” wyrażał relację między zwierzchnikiem a określanym słowem „sługa” wasalem, związanym ze swym panem właśnie przymierzem. Taką myśl wyrażają formy rzeczownika *ʾādōn* z przyrostkiem dzierżawczym pierwszej osoby liczby mnogiej: *ʾādōnēnū* („nasz Pan” – Ne 8, 10; 10, 30). W 2 Sm 7 Dawid siedmiokrotnie zwraca się do Boga tytułem *ʾādōnāy JHWH*, a siebie w modlitwie skierowanej do Niego 10 razy nazywa *ʾabd̄kā* („Twój sługa” – ww. 19-29). Sam Bóg dwukrotnie mówi o Dawidzie *ʾabdi* („mój sługa” – ww. 5 i 8). Terminologia ta wyraża relację opartą na przymierzu między *JHWH* a królem Dawidem, który uznaje zwierzchnictwo Boga i pragnie Mu służyć³⁹.

1.1.5. *baʿal* – Baal, Pan, Władca

Rzeczownik *baʿal* oznacza w BH „właściciela”, „pana” jakiegogoś dobra (por. Wj 21, 28. 34; 22, 7; Sdz 19, 22-23) oraz „męża” (w znaczeniu tego, kto posiada żonę – 2 Sm 11, 26; Est 1, 17. 20). Słowo to funkcjonuje również jako imię własne semickiego bóstwa płodności, deszczu i burzy, Baala (np. 1 Krl 18, 26)⁴⁰, którego kult stanowił konkurencję i zagrożenie dla kultu *JHWH* (zob. np. Sdz 2, 13; 6, 25-32; 1 Krl 18, 20-40). W liczbie mnogiej zaś

³⁹ D.I. BLOCK, *God*, 340-341.

⁴⁰ J.C. de MOOR, *baʿal* I-II, TDOT II, 181-192.

jest ono ogólnym określeniem obcych bóstw (zob. np. Sdz 2, 11; 3, 7; 10, 6. 10; 1 Sm 12, 10; 2 Krn 28, 2)⁴¹.

Autorzy natchnieni unikają nazywania Boga Baalem⁴², historiografowie biblijni nie czynią tego nigdy i tylko kilka spotykanych wśród Izraelitów imion może świadczyć o kojarzeniu *JHWH* z Baalem: *Bʿaljā* („*JHWH* jest Baalem” – 1 Krn 12, 6), *Bʿeljādā* („Baal zna” – 1 Krn 14, 7), *Jʿrubbaʿal* („Baal spiera się/walczy” lub „Baal pomnaża/daje wzrost”⁴³ – Sdz 6, 32), *ʿEšbaʿal* („człowiek Baala” – 1 Krn 8, 33), *Mʿrib bāʿal* („Baal moim obrońcą” – 1 Krn 9, 40).

Interpretacje tego typu imion nie są zgodne. Jedni uważają, że świadczą one o kulcie Baala w kręgach elit izraelskich lub o synkretycznym charakterze czci *JHWH*, którego utożsamiano z Baalem. Zauważa się, że deuteronomiści, aby uniknąć kojarzenia *JHWH* z bóstwem pogańskim, zastępowali element teoforyczny tych imion rzeczownikiem *bōšet* („wstyd”, „hańba”) lub innym, niekojarzącym się z Baalem (np. *ʿēl*)⁴⁴. Inni twierdzą, że słowo *baʿal* funkcjonowało również jako określenie *JHWH* w znaczeniu „Pan”, „Władca” (zob. *Bʿaljā* – *JHWH* jest Baalem, czyli Panem –

⁴¹ Zob. J. KÜHLEWEIN, *baʿal*, TLOT I, 247-250.

⁴² Tylko kilka tekstów w tradycji prorockiej, w odniesieniu do *JHWH*, używa w różnych znaczeniach rdzenia *bʿl*, wyrażając na ogół Jego władzę nad Izraelem (Iz 26, 13; Jr 3, 14; 31, 32) oraz określając relację Boga do swojego ludu na wzór relacji małżeńskiej, w której *JHWH* jest małżonkiem (Iz 54, 5; 62, 4-5; Oz 2, 18).

⁴³ Nie jest jasne, czy pierwsza część imienia *Jʿrubbaʿal* pochodzi od rdzenia *rjb* („spierać się”) czy od *rbb* („mnożyć się”, „być liczny”). Niektórzy uważają, że było to pierwotne imię Gedeona, w którym rzeczownik *baʿal* mógł odnosić się do *JHWH*. Jednak w kontekście Sdz 6, 30-32 imię wprowadza element ironii, podkreślając niemoc Baala wobec wezwania rzuconego mu przez Gedeona. Zob. C.F. KRAFT, *Jerubbaal*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. 2, 842.

⁴⁴ Por. *Bʿeljādā* (1 Krn 14, 7) i *ʿEljādā* („El zna” – 2 Sm 5, 16; 1 Krn 3, 8); *Jʿrubbaʿal* (Sdz 6, 32) i *Jʿrubbešet* („hańba spiera się/walczy” lub „hańba pomnaża/daje wzrost” – 2 Sm 11, 21); *ʿEšbaʿal* (1 Krn 8, 33) i *ʿĪš-bōšet* („człowiek hańby” – 2 Sm 2, 8); *Mʿri-baʿal* (1 Krn 9, 40) i *Mʿpibōšet* („rozsiewający hańbę” lub „z ust hańby” – 2 Sm 4, 4). Por. też Jr 3, 24; 11, 13; Oz 2, 19; 9, 10.

1 Krn 12, 6), co mogło stanowić element polemiki z religią kanańską. Tezę potwierdzają inne teksty polemiczne, przypisujące *JHWH* nie tylko funkcje typowe dla Baala (płodność, urodzaj, zsyłanie deszczu i burzy – zob. Pwt 11, 13-17; 2 Sm 22, 14-15; 1 Krl 17, 1; 18, 1. 20-46; Oz 2, 7. 10-11. 18-19), ale ukazujące Go jako jedynego Pana całego kosmosu⁴⁵.

1.1.6. *‘eljôn* – Najwyższy

Trzydzieści jeden razy w BH przymiotnik *‘eljôn* („najwyższy”) został użyty w stosunku do Boga⁴⁶, z czego tylko raz w księgach historycznych i to w tekście o charakterze poetyckim (2 Sm 22, 14 = Ps 18, 14). Zestawienie imienia własnego Boga *JHWH* i tytułu *‘eljôn* wskazuje, że jest On utożsamiany z najwyższym, panującym nad całą ziemią i wyniesionym ponad wszystkie bóstwa, Bogiem (por. Ps 83, 19; 97, 9)⁴⁷.

1.1.7. *šûr* – Skała

Około 40 razy rzeczownik *šûr* („skała”) występuje w BH jako określenie Boga i bóstw⁴⁸, z tego tylko 6 w księgach historycznych, a zawsze w poezji (1 Sm 2, 2; 2 Sm 22, 3. 32. 47 [2 razy]; 23, 3). Porównywanie Boga do skały lub nazywanie Go w ten sposób sprawia, że jawi się On jako źródło pomocy, opiekun, obrońca, zbawca, schronienie w nieszczęściu. W ten sposób

⁴⁵ Por. M.J. MULDER, *ba'al* III, TDOT II, 199–200; D.I. BLOCK, *God*, 341–342.

⁴⁶ Rdz 14, 18. 19. 20. 22; Lb 24, 16; Pwt 32, 8; 2 Sm 22, 14; Ps 7, 18; 9, 3; 18, 14; 21, 8; 46, 5; 47, 3; 50, 14; 57, 3; 73, 11; 77, 11; 78, 17. 35. 56; 82, 6; 83, 19; 87, 5; 91, 1. 9; 92, 2; 97, 9; 107, 11; Iz 14, 14; Lm 3, 35. 38.

⁴⁷ Por. D.I. BLOCK, *God*, 342.

⁴⁸ W tekstach innych ludów Bliskiego Wschodu odpowiedniki tego rzeczownika funkcjonują również jako imiona własne bóstw. Zob. H.-J. FABRY, *šûr*, TDOT XII, 312–313.

podkreślona zostaje Jego niezachwiana wierność zarówno w stosunku do jednostki, jak i całego Izraela (*šûr jîsrâ’el* – 2 Sm 23, 3). Rzeczownik *šûr* występuje także jako imię własne Boga. Jest wtedy zestawiony, w formach paralelnych, z Jego innymi imionami i określeniami (*JHWH*, *‘el*, *‘elôhênû* – zob. 1 Sm 2, 2; 2 Sm 22, 32). Motyw Boga Skały pojawia się też w formułach, podkreślających Jego wyjątkowy charakter w stosunku do bóstw pogańskich czy nawet sugerujących monoteizm:

Nikt tak święty jak *JHWH*,
bo prócz Ciebie nie ma nikogo,
i nie ma Skały jak Bóg nasz (*kē’lôhnû*)
(1 Sm 2, 2; por. 2 Sm 22, 32; Pwt 32, 31)⁴⁹.

1.1.8. *nēṣaḥ jîsrâ’el* – Wieczna Chwała Izraela

Tytuł Boga „Wieczna Chwała Izraela” (*nēṣaḥ jîsrâ’el*) występuje w BH tylko raz (1 Sm 15, 29) i podkreśla zdecydowany zamiar usunięcia Saula z tronu Izraela przez Boga. Sam rzeczownik *nēṣaḥ* zawiera w sobie ideę majestatu, chwały, wiecznego trwania⁵⁰. W 1 Krn 29, 11 Dawid stosuje to określenie obok innych atrybutów Boga wyrażających Jego całkowite panowanie nad światem: „Twoja jest, *JHWH*, wielkość (*g’ dullâ*), moc (*g’ būrâ*), wspaniałość (*tip’eret*), majestat (*nēṣaḥ*) i chwała (*hōd*), bo wszystko, co jest na niebie i na ziemi, jest Twoje; do Ciebie, *JHWH*, należy królowanie (*mamlākâ*) – Ty, co nad wszystkim panujesz”⁵¹.

⁴⁹ Por. A.S. van der WOUDE, *šûr*, TLOT II, 1070; D.I. BLOCK, *God*, 342.

⁵⁰ Zob. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008, t. 1, 673.

⁵¹ Por. G.W. ANDERSON, *nēṣaḥ*, TDOT IX, 530 i 532; D.I. BLOCK, *God*, 342.

1.2. OBRAZ BOGA OBJAWIONY W WYPOWIEDZIACH BOHATERÓW KSIĄG HISTORYCZNYCH ST

Przy analizie obecnego w Biblii tematu teologicznego nie można ograniczyć się wyłącznie do badań nad terminologią. Teologiczny przekaz tekstu świętego kryje się również w wypowiedziach bohaterów. W tym miejscu omówimy, pojawiające się w wypowiedziach *JHWH* oraz przedstawicieli narodu wybranego, atrybuty Boskie.

1.2.1. Co *JHWH* mówi o sobie?

W księgach historycznych ST *JHWH* wielokrotnie zabiera głos w sposób bezpośredni (np. Joz 1, 2-9; 3, 7-8; 4, 16; 5, 2. 9; 6, 2-5; 7, 10-15; 8, 1-2; Sdz 1, 2; 2, 20-22; 10, 11-14; 1 Sm 3, 6. 8. 10-14; 8, 7-9; 16, 1-3. 7. 12; 1 Krl 3, 5. 11-14; 6, 12-13; 9, 3-9; 11, 11-13; 18, 1; 19, 9. 11. 13. 15-18) lub za pośrednictwem Jozuego, proroków czy anioła *JHWH* itd. (Joz 24, 2-13; Sdz 2, 1-3; 6, 8-10; 2 Sm 7, 5-16; 1 Krl 13, 2; 20, 13; 2 Krl 22, 15-20). Wypowiedzi te zawierają upomnienia, obietnice błogosławieństwa oraz polecenia. Jest tam jednak niewiele momentów, które można uznać za samoprezentację Boga. Krótko mówiąc, *JHWH* niewiele mówi o swojej naturze i przymiotach, które można poznać raczej dzięki Jego działaniu niż słowom. Są wśród ksiąg historycznych również takie, w których Bóg nie zabiera głosu w mowie bezpośredniej (Rt, Ezd, Ne, Est)⁵².

1.2.1.1. „Święty Izraela”. Transcendencja i immanencja Boga

W słowach przekazanych uciskanym Izraelitom przez anonimowego proroka, Bóg przedstawia się poprzez formułę: „Ja jestem *JHWH*, Bóg wasz” (*’ānī JHWH ’ēlōhēkem* – Sdz 6, 10), ukazując swoją Osobę w relacji do narodu wybranego (por. Wj

⁵² Por. D.I. BLOCK, *God*, 343.

20, 2. 5; Pwt 5, 6. 9). Ta więc została w księgach historycznych wielokrotnie podkreślona przez zastosowanie zwrotu wprowadzającego słowa Boże przekazywane przez innych: „tak mówi *JHWH*, Bóg Izraela” (Joz 7, 13; 24, 2; Sdz 6, 8; 1 Sm 10, 18; 2 Sm 12, 7; 1 Krl 11, 31; 14, 7; 17, 14; 2 Krl 9, 6; 19, 20; 21, 12; 22, 15. 18; 2 Krl 34, 23. 26).

W 2 Krl 19, 22 Bóg mówi o sobie „Święty Izraela” (*q’dōš jiśrā’ēl*). Określenie to z jednej strony podkreśla transcendencję Boga, a z drugiej Jego immanentną relację z Izraelem, która objawia się w konkretnej, zbawczej obecności *JHWH* pośród Jego ludu⁵³. Dwukrotnie w księgach historycznych pojawia się znana z Księgi Wyjścia formuła: „i poznaście/poznasz, że Ja jestem *JHWH*” (1 Krl 20, 13. 28; por. Wj 6, 6-8; 7, 5. 17; 8, 18; 10, 2; 12, 12; 14, 4. 18), która zapowiada objawianie się w dziejach Izraela prawdziwego Boga, Pana natury i historii. *JHWH* jest Bogiem transcendentnym, ale działa w sposób immanentny.

Zwrot „Święty Izraela” przywołuje teksty z Wj 33, 18-23; 34, 6-7, w którym Bóg mówi o swojej transcendentnej, niedostępnej dla człowieka chwale (*kābôd*). Definiuje ją jednak za pomocą terminów określających Jego relację do ludzi i działanie na ich rzecz, czyli: dobroci (*tūb*), łaski (*ḥnn*, *ḥannūn*), miłosierdzia (*rahūm*, *rahūm*).

Podobny obraz Boga zawiera się w idei Przybytku (z czasów wędrówki przez pustynię) oraz świątyni – miejsc, w których mieszkał *JHWH*. W obydwu przypadkach Bóg przebywa wśród ludu, choć równocześnie jest od niego oddzielony. Dobrze oddają to terminy określające miejsce zamieszkiwania Boga jako *miqdāš* (od rdzenia *qdš* – „być świętym”; zob. Wj 15, 17; 25, 8; 1 Krl 22, 19; 28, 10; 2 Krl 20, 8; Ne 10, 40) i *miškān* (od rdzenia *škn* – „zamieszkać”; zob. Wj 25, 9; 40, 34; 2 Sm 7, 6; 1 Krl 6, 17; 21, 29; 2 Krl 1, 5)⁵⁴.

⁵³ Por. W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis, MN 1997, 288-293.

⁵⁴ Zob. D.I. BLOCK, *God*, 343.

Świętość Boga domaga się odpowiedniej postawy ze strony ludu, wśród którego przebywa On i działa: „Ponieważ Ja jestem *JHWH*, Bóg wasz – uświęćcie się. Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty!” (Kpł 11, 44-45). Powołanie ludu Bożego do świętości jest więc ściśle związane z wybraniem przez Boga (Kpł 20, 26), który zamieszkał i działał wśród niego. Stąd ST tak wielki nacisk kładzie na rytualną i moralną świętość Izraela (zob. też Joz 3, 5; 7, 13), najbardziej zagrożoną przez bałwochwalstwo bezczyszczące nie tylko świętość ludu, ale i święte imię Boga (Kpł 19, 2. 4; 20, 1-7; por. Joz 7, 9). Pozbawiało ono Izraela zbawczej obecności *JHWH* (Wj 33, 3), co pociągało za sobą nieszczęścia i zagładę (Joz 23, 13. 15; 24, 20; por. Wj 32, 9-10). Przebywanie *JHWH* wśród ludu, który dopuszczał się bałwochwalstwa, kalając swoją świętość, zagrażało jego egzystencji (Wj 33, 3)⁵⁵.

1.2.1.2. „Zazdrość” *JHWH*

W tym samym kontekście, w którym pojawia się motyw Boga jako „Świętego Izraela”, *JHWH* wskazuje na swoją *qin'a* („zazdrość”, „namiętność” – 2 Krl 19, 31)⁵⁶, czyli siłę kierującą Jego zbawczym działaniem na rzecz Izraela przeciwko potęgze asyryjskiej. Tym samym raz jeszcze podkreśla immanencję swojego zbawczego działania.

W ST *qin'a* wzbudza się, gdy zostaje zagrożona wzajemna miłość między małżonkami przez osobę z zewnątrz (por. Prz 6, 32-35; Lb 5, 12-31⁵⁷). „Zazdrość” *JHWH* podkreśla emocjonalne elementy starotestamentowego obrazu Boga, który reaguje na każde wyzwanie rzucone Jego prawu, przywilejom, władzy

⁵⁵ Por. H.-P. MÜLLER, *qđš*, TLOT III, 1107–1118.

⁵⁶ Polskie przekłady mają w tym miejscu: „Zazdrosna miłość Pana [Zastępów] tego dokona!” (BT 5), „Dokona tego PAN w swojej żarliwości” (BŚP); dosł. jest: „Zazdrość *JHWH* Zastępów dokona tego”.

⁵⁷ W Lb 5, 14 i 30 zwrot *ruaḥ-qin'a* polskie przekłady oddają jako „duch podejrzenia”, „podejrzenie”, „posądzanie” (BT 5); „podejrzenie”, „uczucie zazdrości” (BŚP).

nad Izraelem⁵⁸. W ten sposób relacja ta została oddana za pomocą obrazu małżeństwa (przymierza). Zazdrość jest tu naturalną i uprawnioną reakcją małżonka, który staje w obronie małżeńskiej miłości. W ST Boża zazdrość, broniąca więzi między *JHWH* a Izraelem, jest nie tylko atrybutem Boga, ale funkcjonuje również jako Jego określenie (imię), za pomocą którego Bóg się przedstawia: „Ja *JHWH*, Bóg twój, jestem Bogiem zazdrosnym (*ʾēl qannā*)” (Wj 20, 5; por. Pwt 5, 9), „Nie będziesz oddawał pokłonu cudzemu bogu, bo *JHWH* ma na imię Zazdrosny (*JHWH qannā' s'mô*): jest Bogiem zazdrosnym (*ʾēl qannā' hū*)” (Wj 34, 14; por. Pwt 4, 24; Joz 24, 19)⁵⁹.

Zazdrość Boga jest ściśle związana z Jego świętością. Bóg nie pozwala, aby Jego naród kalał się czcząc obce bóstwa, które w rzeczywistości są nicością (*hebel, tōhū*). Kto je czci, sam się nią staje (2 Krl 17, 15; 1 Sm 12, 21; zob. też Jr 2, 5; 10, 15; 51, 18). Zazdrość *JHWH* broni nie tylko Jego własnej czci, ale również podstaw egzystencji Izraela jako narodu wybranego. Jest więc niejako innym obliczem świętości i wierności Boga⁶⁰.

1.2.1.3. „Wierna miłość” *JHWH*

Do tego samego pola tematycznego, co „świętość” i „zazdrość”, należy również inna cecha, którą *JHWH* sam sobie przypisuje. Jest nią *ḥesed*, czyli „wierna miłość”. Termin ten

⁵⁸ W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament*, 293. W tym kontekście należy rozumieć również teksty z 2 Krl 19, 22 i 31: rabsak, wysłannik asyryjskiego króla Sennacheryba, swoją błuznierczą mową rzucił wyzwanie *JHWH*, starając się przekonać mieszkańców Jerozolimy o tym, że ich Bóg nie będzie w stanie obronić miasta (2 Krl 18, 22. 30-35; 19, 10-13). Zbawcze działanie ze strony *JHWH* jest tu potwierdzeniem Jego władzy nad historią i światem, miłości do narodu wybranego, ale również uwolnieniem Izraela z niebezpieczeństwa bałwochwalstwa wskutek zwątpienia w moc *JHWH* (2 Krl 19, 15-19).

⁵⁹ Zob. D.I. BLOCK, *God*, 343; G. SAUER, *qin'a*, TLOT III, 1145–1147.

⁶⁰ Por. G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, 166.

w polskich przekładach Biblii oddawany jest jako „życzliwość” (BT 5), „miłość”, „łaska” (BŚP). Wyraża on doskonałą wierność, gotowość i determinację bycia lojalnym w stosunku do tego, z którym się jest związanym⁶¹. W księgach historycznych ST Bóg mówi o swojej „wiernej miłości” („życzliwości” jak chce BT 5) wobec domu Dawida tymi słowami:

Kiedy wypełnią się twoje dni i spoczniesz obok swych przodków, wtedy wzbudzę po tobie potomka twojego, który wyjdzie z twoich wnętrzności, i utwierdzą jego królestwo. On zbuduje dom imieniu memu, a Ja utwierdzę tron jego królestwa na wieki (*‘ad-‘ōlām*). Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem, a jeżeli zawini, będę go karcił różgą ludzi i ciosami synów ludzkich. Lecz mu nie cofnę mojej życzliwości (*ḥasdi*), jak cofnąłem Saulowi, twemu poprzednikowi, którego opuściłem. Przede Mną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki (*‘ad-‘ōlām*). Twój tron będzie utwierdzony na wieki (*‘ad-‘ōlām*) (2 Sm 7, 12-16; por. 1 Krn 17, 11-14).

Słowo *ḥesed* funkcjonuje tutaj jako synonim rzeczownika *b^crit*, czyli „przymierza” (por. również 1 Krl 18, 23-24; 2 Krn 6, 14-15; 2 Sm 23, 5; Ps 89, 4-5. 29), które polega na ojcowsko-synowskiej, wiecznej (*‘ad-‘ōlām*) relacji między domem Dawida a *JHWH*. Przymierze zawarte z Dawidem aktualizuje i konkretyzuje to zawarte z Izraelem na górze Synaj (por. 2 Sm 7, 24 i Wj 19, 5-6)⁶². „Wierna miłość” Boga objawiła się w zawarciu przymierza wiecznego, które nie wymagało od człowieka spełnienia żadnych warunków. Zazdrość i wierność *JHWH* można poznać po tym, że Bóg „zachowuje przymierze (*b^crit*) i łaskę (*ḥesed*)” (1 Krl 8, 23; 2 Krn 6, 14; Ne 1, 5; 9, 23).

⁶¹ W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament*, 217.

⁶² Por. D.I. BLOCK, *God*, 343.

1.2.2. Co Izrael mówi o *JHWH*?

W przeciwieństwie do Boga, ludzcy bohaterowie ksiąg historycznych ST oraz narratorzy, wiele mówią o *JHWH*, wymieniając Jego przymioty. Można je podzielić na dwie grupy: przymioty świadczące o transcendencji Boga oraz o Jego immanentnym działaniu.

1.2.2.1. Transcendentny Bóg w oczach Izraela

W ustach przedstawicieli narodu wybranego pojawiają się liczne (niektóre omówione już wyżej – zob. 1.2.1.1 i 1.1.8) określenia transcendencji Boga, często w formułach opisujących oddawanie Mu czci (tzw. *descriptive praise*). Izraelici mówią o świętości Boga (*qādōš* – Joz 24, 19; 1 Sm 2, 2; 6, 20; por. też 1 Krn 16, 10. 35), Jego chwale (*kābôd* – 1 Krn 16, 24. 28. 29), wiecznej chwale (*nēṣaḥ* – 1 Sm 15, 29; 1 Krn 29, 11), majestacie (*tip̄eret* – 1 Krn 29, 11), wielkości (*gd̄l* – 2 Sm 7, 22; *gādōl* – 1 Krn 16, 25; Ne 8, 6; *g^cdullā* – 1 Krn 29, 11), mocy (*g^cbūrā* – 1 Krn 29, 11; Ne 9, 32), potędze (*ōz* – 1 Krn 16, 11. 27-28), wspaniałości (*hōd* – 1 Krn 29, 11), blasku, pięknie (*hādār* – 1 Krn 16, 27), o tym, że jest On Bogiem budzącym lęk i grozę (*nōrā’* – Sdz 13, 6; 1 Krn 16, 25; Ne 1, 5; 4, 8; 9, 32)⁶³.

⁶³ Bardzo trudno jest znaleźć jednoznaczne polskie odpowiedniki wymienionych tu pojęć hebrajskich. W polskich przekładach biblijnych panuje w tej materii chaos. Aby zrozumieć, na czym polega trudność, wystarczy porównać kilka przekładów serii terminów wyrażających transcendencję Boga w 1 Krn 29, 11:

	<i>g^cdullā</i>	<i>g^cbūrā</i>	<i>tip̄eret</i>	<i>nēṣaḥ</i>	<i>hōd</i>
BT 5	wielkość	moc	sława	majestat	chwała
BŚP	moc	potęga	chwała	wspaniałość	majestat
BW	wielkość	moc	majestat	sława	chwała
BWP	wielkość	potęga	wspaniałość	blask	chwała
BP	wielkość	moc	sława	majestat	cześć

Przekład tych samych terminów w obrębie jednego wydania Biblii również nie jest jednolity. Np. słowo *nēṣaḥ* w 1 Sm 15, 29 to „chwała”, a w 1 Krn 29, 11 „majestat” (BT 5); „chwała” i „wspaniałość” (BŚP); „chwała” i „sława” (BW).

Wszystkie te atrybuty opisują różne aspekty transcendencji Boga.

Chwała *JHWH* podkreśla ważność, znaczenie Boga⁶⁴. *Kēbôd JHWH* „oznacza Boga samego, gdy ukazuje się w swym majestacie, w blasku swej świętości, w całej mocy swojego bytu. Chwała Jahwe posiada więc charakter epifanijny. ST zna dwa typy manifestacji lub epifanii chwały Bożej: wielkie dzieła Boże i objawienie się Boga samego”⁶⁵.

Obecność chwały Bożej w Izraelu domagała się odpowiedzi, polegającej na uznaniu ważności *JHWH*, postawy ze strony człowieka. Taka postawa, nazywana „oddawaniem chwały Bogu” (Joz 7, 19) lub „rozgłaszaniem” jej (1 Krn 16, 24), wyrażała się na dwa sposoby. Pierwszym z nich był kult, wpraw skupiony wokół Arki Przymierza (1 Krn 16, 28-29), wprost utożsamianej z chwałą *JHWH* (1 Sm 4, 21-22⁶⁶), a później zorganizowany wokół świątyni, w której Arka była przechowywana (1 Krl 8, 11; 2 Krn 5, 14; 7, 1-3). Drugi sposób to uznanie pozycji Boga, który objawia się przez konkretne dzieła. W Joz 7, 19 „oddaniem chwały Bogu” zostało nazwane wyznanie prawdy o dokonanych przez Akana postępku (naruszenie prawa klątwy stojącego na straży wyłączności relacji między Bogiem a Izraelem), o którym *JHWH* i tak wiedział dzięki swojej wszechwiedzy. Przyznanie się do winy oznaczało więc uznanie praw Boga w stosunku do narodu wybranego oraz Jego wszechwiedzy⁶⁷. Niektóre teksty biblijne mówią o promieniowaniu chwały *JHWH* (Ez 10, 4; Iz 4, 5; por. 2 Sm 22, 13), która podobnie jak ogień jest źródłem *nôgah*, czyli blasku dającego światło i ciepło. Obraz ten ma wydźwięk soteriologiczny⁶⁸.

⁶⁴ Słowo *kābôd* pochodzi od rdzenia *kbd* – „być ciężkim, ważnym”.

⁶⁵ D. MOLLAT, *Chwała*, w: *Słownik teologii biblijnej*, 135.

⁶⁶ „Odstąpiła sława (*kābôd*) od Izraela, gdyż Arka Boża została zabrana” (BT 5).

⁶⁷ Por. C. WESTERMANN, *kbd*, TLOT II, 595-598.

⁶⁸ Zob. H.-J. FABRY, *nôgah*, TDOT IX, 186-187.

*Tipêret*⁶⁹ (rzeczownik od rdzenia *p'r* – „ozdobić”, „uświetnić”, „rozświecić się”) to termin podkreślający piękno i wartość Boga oraz Jego dzieł (1 Krn 29, 11. 13)⁷⁰. Uznanie tego przymiotu wyrażało się między innymi w wartości i pięknie wyposażenia Świątyni Jerozolimskiej (1 Krn 22, 5; 2 Krn 3, 6)⁷¹.

Kolejne słowa opisujące transcendencję *JHWH* pochodzą od rdzenia *gdl* („być/stawać się wielkim”) i podkreślają wielkość Boga. Rzeczownik *gēdullâ* (1 Krn 29, 11) oraz przymiotnik *gādôl* (1 Krn 16, 25) wskazują na Jego wysoką, dominującą pozycję, władzę i majestat⁷² wobec świata oraz bóstw pogańskich (1 Krn 16, 26), które w rzeczywistości nie istnieją (2 Sm 7, 22). Zawołanie „wielki jest *JHWH*” (*gādôl JHWH*) związane jest z hymniczną tradycją Syjonu i kultem (1 Krn 16, 25 = Ps 96, 4; zob. też Ps 48, 2; 77, 14; 95, 3; 99, 2; 135, 5; 145, 3; 147, 5). Wielkość Boga manifestuje się poprzez Jego wielkie dzieła i znaki (Joz 24, 17; Sdz 2, 7⁷³; 1 Sm 12, 16; 1 Krn 17, 19. 21). Odpowiedzią człowieka na ten rodzaj objawiania się Boga są wyznania wielkości *JHWH*: „Przeto wielki jesteś, Panie, *JHWH*, bo nie ma takiego jak Ty i nie ma Boga oprócz Ciebie” (2 Sm 7, 22; por. ww. 21 i 23); „Dom ten, który ja buduję, będzie wielki, albowiem nasz Bóg większy jest do wszystkich bogów” (2 Krn 2, 4)⁷⁴.

Rzeczownik *gēbûrâ* (od rdzenia *gbr* – „być silnym”, „dominować”) podkreśla siłę i moc Boga, akcentując jej wyższość nad

⁶⁹ Słowo tłumaczone jako „piękno”, „ozdoba”, „chwała”, „wspaniałość”, „blask”, „sława”, „honor”, „chluba”, „pycha”, zob. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 2, 691-692.

⁷⁰ W BH słowo to niesie ze sobą ideę radości, chluby i wartości, odnosi się do klejnotów, blasku, świetności, przepychu, chwały, wspaniałości (np. Sdz 4, 9; 1 Krn 22, 5; 2 Krn 3, 6; Est 1, 4).

⁷¹ Zob. D. VETTER, *p'r*, TLOT II, 963-964.

⁷² Zob. R. MOSIS, *gādôl* II, TDOT II, 304-306.

⁷³ „Służył lud Panu po wszystkie dni życia Jozuego i po wszystkie dni starszych, którzy żyli po śmierci Jozuego i którzy oglądali wszystkie dzieła Pana (*kol-ma šeh JHWH baggādôl*, dosł. «wszystkie dzieła *JHWH* wielkie») – BT 5 nie tłumaczy słowa «wielkie»), jakich dokonał dla Izraela” (Sdz 2, 7 – BT 5).

⁷⁴ Por. E. JENNI, *gādôl*, TLOT I, 305-306.

wszelkimi potęgami ziemskimi i niebieskimi (1 Krn 29, 11-12; 2 Krn 20, 6)⁷⁵.

Również *ʕz* (od rdzenia *ʕz* – „okazać się mocnym”, „przeciwwstawić się”) wskazuje na majestatyczną potęgę, siłę i moc *JHWH*, z jednej strony podkreślając jej zwycięski i obezwładniający nieprzyjaciół charakter (Ezd 8, 22; Ps 66, 3; 89, 11; por. 1 Sm 2, 10), a z drugiej jej walor opiekuńczy i zbawczy (2 Krn 6, 41-42; Ps 77, 15-16). Podobnie jak inne określenia transcendencji Boga, także potęga *JHWH* utożsamiana jest z Arką Przymierza (2 Krn 6, 41; por. 1 Krn 16, 11). Zbawcza moc Boga domaga się odpowiedzi ze strony Izraela, polegającej na „oddawaniu *JHWH* chwały (*kābôd*) i potęgi (*ʕz*)” (1 Krn 16, 28 = Ps 96, 7) oraz na jej rozpamiętywaniu i szukaniu (1 Krn 16, 11 = Ps 105, 4)⁷⁶.

Słowo *hōd* – „wspaniałość”, „majestat” (od rdzenia *jdḥ* – „wychwalać”, „uwielbiać”) podkreśla królewski majestat Boga jako władcy wszystkiego, „co jest na niebie i na ziemi” (1 Krn 29, 11; por. w. 25). Termin ten wyraża ideę zadziwienia i radości wobec majestatu królewskiego (zob. np. 1 Krn 16, 27⁷⁷; Hi 37, 22; Ps 8, 2; 145, 5; Iz 30, 30). Wspaniałość Boga jako Króla oraz Władcy historii i stworzenia objawiła się wobec Izraela przez Jego stwórcze i historiozbawcze dzieła – Izrael odpowiada na tę epifanię, wywyższając *JHWH* i uznając Jego majestat (1 Krn 29, 10-13; por. Ps 8; Ps 111; 145, 4-5). Rzeczownik *hōd* często występuje w parze z *hādār* („blask”), podkreślającym blask, wspaniałość i piękno królewskiego majestatu Boga (1 Krn 16, 27; zob. też Hi 40, 10; Ps 21, 6; 45, 4; 96, 6 itd.)⁷⁸. Podobnie jak w przypadku

⁷⁵ Zob. J. KÜHLEWEIN, *gbr*, TLOT I, 300.

⁷⁶ Por. A.S. van der WOUDE, *ʕz*, TLOT II, 870-871.

⁷⁷ „Majestat (*hōd*) i blask (*hādār*) przed Jego obliczem, potęga (*ʕz*) i radość (*hedwā*) w Jego przybytku”. BT 5 tłumaczy: „Przed Nim kroczą majestat i piękno, potęga i jasność w Jego przybytku”; BŚP: „Majestat i piękno przed Jego obliczem, potęga i światło w miejscu, gdzie przebywa”. Rozbieżności w przekładzie biorą się stąd, że niektóre wersje starożytne oraz Ps 96, 6 zamiast *hedwā* czytają *tip'eret*.

⁷⁸ Zob. D. VETTER, *hōd*, TLOT I, 355-356; G. WEHMEIE, D. VETTER, *hādār*, TLOT I, 353-355.

innych terminów, także i ten związany jest z kultem Arki Przymierza (1 Krn 16).

Wśród pojawiających się w księgach historycznych ST atrybutów Boga występuje również imiesłów *nôrā'* (*Ni.* od rdzenia *jr'* – „bać się”, „odczuwać bojaźń”, „szacunek”). Słowo to tłumaczone jest na język polski jako „pełen dostojęstwa”, „strasliwy”, „straszny”, „budzący lęk”⁷⁹. Pojawia się ono paralelnie do znanych już terminów, takich jak *qādōš*, *g'dullā* i *gādōl* (np. Ps 99, 3; Wj 15, 11; 2 Sm 7, 23 = 1 Krn 17, 21; 1 Krn 16, 25 = Ps 96, 4; Ne 1, 5; 4, 8; 9, 32). Jako atrybut *JHWH nôrā'* należy do typowego słownictwa związanego z tradycją syjońską i psalmami ogłaszającymi królowanie Boga (Ps 47, 3; 76, 8. 13; 96, 4 = 1 Krn 16, 25), co pozwala na zaliczenie tego terminu do słownictwa kultowego. Występuje w formule „Bóg/Pan wielki i straszny” – *hā'ēl'ādōnāj haggādōl w'hannôrā'* (Ne 1, 5; 4, 8; 9, 32; Dn 9, 4). Formuła ta pojawia się w kontekście łaskawości Boga. Jego „strasliwe dzieła” to przede wszystkim wydarzenia historiozbawcze, przez które *JHWH* działa na rzecz Izraela (2 Sm 7, 23 = 1 Krn 17, 21)⁸⁰.

Jak widać, wyrażenie transcendencji *JHWH* nie należało do łatwych. Izraelici używali w tym celu wielu pojęć abstrakcyjnych i obrazowych, zaczerpniętych np. z języka militarnego, dworskiego lub opisującego zjawiska naturalne. Nie zawsze również istnieją wyraźne granice terminologiczne, wyrażające transcendencję Boga i Jego immanentne działanie. Transcendencja Boga przejawia się w stworzeniu i historii. Staje się wezwaniem do dialogu z *JHWH*, przeżywanym jako doświadczenie Jego zbawczego działania. Ze strony ludu wyraża się w odpowiedniej postawie moralnej oraz w kulcie skupionym głównie wokół Arki i Świątyni.

⁷⁹ Np. w BT 5, zob. Sdz 13, 6; 2 Sm 7, 23; 1 Krn 16, 25; 17, 21; Ne 1, 5; 4, 8; 9, 32.

⁸⁰ Zob. H.-P. STÄHLI, *jr'*, w: TLOT II, 572.

1.2.2.2. Immanentne działanie Boga

W księgach historycznych ST wiele wypowiedzi bohaterów opisuje immanentne, zbawcze działanie Boga w stworzonym przez Niego świecie i w historii.

1.2.2.2.1. „Bóg żywy jest pośród nas” (Joz 3, 10)

Dla Izraelitów *JHWH* jest przede wszystkim Bogiem, który żyje. Wyrażały to stosowane przez nich formuły: *’el haj* – Joz 3, 10, *’elohim hajjim* – 1 Sm 17, 26. 36, *’elohim haj* – 2 Krl 19, 4. 16, które przetłumaczyć można jako „Bóg żywy”. Nie były to wyłącznie stwierdzenia istnienia, jak w przypadku, będących martwymi idolami, bóstw pogańskich, ale stanowiły wyznanie zbawczej mocy *JHWH*, działającej w świecie, historii, a zwłaszcza wśród narodu wybranego (Joz 3, 10). Stąd „Boga żywego” wzywano w sytuacjach krytycznych, licząc na Jego interwencję (1 Sm 17, 26. 36; 2 Krl 19, 4. 16).

Bardzo dobrze jest to widoczne w często spotykanych formułach przysięgi: „na życie *JHWH*/ Boga” (*haj-JHWH* – np. Sdz 8, 19; Rt 3, 13; 1 Sm 14, 39. 45; 2 Sm 4, 9; 1 Krl 2, 24; *haj ha’elohim* – 2 Sm 2, 27), w których wzywa się Go nie tylko po to, aby był świadkiem prawdy, ale by ukarał tego, kto przysięga fałszywie lub przysięgi nie dotrzyma⁸¹. Formuła stanowi więc swoiste wyznanie wiary w moc Boga, który działa w sposób immanentny⁸².

1.2.2.2.2. „Bóg prawdy”

W 2 Krn 15, 3 Azariasz w skierowanym do Asy prorocztwie mówi: „Przez długi czas był Izrael bez Boga prawdy (*’elohē ’emet*) i bez kapłana nauczyciela, i bez Prawa”. Wyrażenie *’elohē ’emet* bardzo często oddaje się przez „prawdziwy Bóg” (BT 5,

⁸¹ Zob. M. GREENBERG, *The Hebrew Oath Particle haj/hē*, JBL 76 (1957), 34.

⁸² Zob. D.I. BLOCK, *God*, 344.

BP, BŚP). Kontekst wskazuje, że nie jest to przeciwstawienie *JHWH*, prawdziwego Boga, bóstwom pogańskim, ale raczej podkreślenie Jego prawdomówności, wyrażonej w Torze⁸³ i w wierności⁸⁴ zawartemu przymierzu (por. 2 Krn 14, 3. 6; 15, 2. 12). Znaczenie rzeczownika *’emet* jest tu zbliżone do słowa *hesed* („wierna miłość”; por. 2 Sm 2, 6; 15, 20), które, jak pokazano wyżej, wiąże się z wiernością *JHWH* wobec przymierza (zob. 1.2.1.3). Rzeczowniki te często występują w parze: *hesed w’emet* (13 razy w BH: Rdz 24, 49; 47, 29; Wj 34, 6; Joz 2, 14; 2 Sm 2, 6; 15, 20; Ps 25, 10; 61, 8; 85, 11; 86, 15; 89, 15; Prz 3, 3; 14, 22; 16, 6; 20, 28; por. Rdz 24, 27; Ps 36, 3; 40, 11. 12; 57, 4; 88, 12; 92, 3; 98, 3; 117, 2). Słowo *’emet* ma też wydźwięk podobny do przymiotnika *šaddiq* („sprawiedliwy”, „prawy”), który używany był przez Izrael w celu charakterystyki Boga. W Ne 9, 8. 33 *šaddiq* wyraża okazywaną przez *JHWH* wierność przymierzu i lojalność wobec tych, którzy obiecali Mu posłuszeństwo (por. 2 Krn 12, 6)⁸⁵.

1.2.2.2.3. Bóg dobry, miłosierny, łaskawy i cierpliwy

Mówiąc o swojej relacji z *JHWH*, Izraelici przypisują Mu jeszcze inne, będące niejako wyrazem Jego wiernej miłości (*hesed*), atrybuty⁸⁶.

Bóg jest według nich dobry (*tōb*), a Jego dobroć wyraża się w przebaczeniu (2 Krn 30, 18), nadaniu Prawa (Ne 9, 13) oraz w innych zbawczych dziełach na rzecz Izraela (1 Krl 8, 66; Ne 9, 20). Czasami oddane jest to za pomocą obrazu działającej „dobrej ręki Boga (*jad ’elohaj ha’ttōbā*)” (Ezd 7, 9; 8, 18; Ne 2, 8). Bóg dał Izraelitom „dobre obietnice” (*hadd’bārīm ha’ttōbīm*, dosł. „dobre słowa” – Joz 23, 14-15; por. 21, 45) i wypełnił je. Jego dobroć,

⁸³ Słowo *’emet* w takim znaczeniu występuje w innych miejscach BH: Ps 19, 10; 25, 5; 43, 3; 86, 11; 119, 43. 142. 151. 160.

⁸⁴ W tym znaczeniu *’emet* występuje również w Ps 31, 6.

⁸⁵ Zob. D.I. BLOCK, *God*, 344.

⁸⁶ Zob. H.J. STOEBE, *tōb*, TLOT II, 493; tenże, *rēm*, TLOT III, 1230.

jako przejaw wiernej miłości (*ḥesed*), stanowi jeden z najczęstszych motywów kultu (Ezd 3, 11; 1 Krn 16, 34; 2 Krn 5, 13; por. Ps 136)⁸⁷.

W przebaczeniu i odnawianiu zerwanej więzi przejawia się również Boże miłosierdzie (*rḥm* – „kochać”, „zmiłować się”; *ra-ḥāmim* – „miłosierdzie”, „litość” – 2 Krl 13, 23; por. 1 Krl 8, 50) oraz łaskawość (*ḥnn* – „być łaskawym”; *ḥēn* – „łaska”; *ḥannūn* – „łaskawy” – Ne 9, 17. 31).

Pierwszy z tych terminów podkreśla czuły, matczyzny aspekt miłości Boga – rzeczownik *reḥem* (lub *raḥam*) w liczbie pojedynczej oznacza matczyne „łono” (1 Sm 1, 5. 6), a w liczbie mnogiej (*raḥāmim*) „miłosierdzie”, „litość”. Pierwotnie słowo to oznaczało wnętrze ludzkie, czyli będące siedliskiem uczuć wnętrze człowieka⁸⁸. Izrael odwoływał się do miłosierdzia *JHWH* w pokutnych modlitwach błagalnych (Ne 9, 19. 27–28. 31) oraz wtedy, gdy zasłużył na karę (2 Sm 24, 14; 1 Krn 21, 13). Celem takich modlitw było poruszenie „wnętrza Boga”, który litował się nad swoim ludem, uwalniał go od zasłużonej kary bądź ją ograniczał (por. Oz 11, 8–9)⁸⁹.

Kilkakrotnie w BH idea Bożego miłosierdzia występuje obok idei łaskawości (2 Krl 13, 23; zob. też Wj 33, 19; Iz 27, 11; 30, 18; Ps 102, 14). Podstawowe znaczenie słowa *ḥēn* to „wdzięk”, „urok”⁹⁰. Osoba pełna uroku i wdzięku wzbudza sympatię w tym, kto na nią patrzy. Jest to rodzące się w wolności odczucie, którego w żaden sposób nie można wymusić. Ów dar, całkowicie darmowy, objawia się oczom patrzącego. Starożytni Izraelici tego samego słowa używali na określenie „łaski”, którą „znajduje się w czyichś oczach” (*māṣā’ti ḥēn b’ēnejkā* –

⁸⁷ Por. H.J. STOEBE, *tób*, 493.

⁸⁸ Zob. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 2, 263 (poz. 8545); H.J. STOEBE, *rḥm*, 1225–1226.

⁸⁹ Por. H.J. STOEBE, *rḥm*, 1229.

⁹⁰ Zob. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, 315 (poz. 2954).

dosł. „znalazłem łaskę w twoich oczach” – w stosunku do Boga, zob. 2 Sm 15, 25–26, zob. też Rdz 6, 8; Wj 33, 12–13. 16–17; 34, 9)⁹¹.

2 Krl 13, 23 wskazuje, że łaska i okazane Izraelowi miłosierdzie były niczym niezasłużone – miłość Boga do Jego narodu płynie z przymierza zawartego z ojcami (por. Wj 32, 11–14). Bóg był zawsze gotów okazywać swojemu ludowi łaskę i miłosierdzie, ale Izrael często nimi gardził, odchodząc od *JHWH* ku obcym bóstwom. Nawrócenie Izraela otwierało mu drogę do doświadczenia łaskawości Boga (2 Krn 30, 6–9).

Kolejnym, stawianym obok miłosierdzia i łaskawości, przejawem Bożego *ḥesed* jest cierpliwość (*’erek-’appajim* – Ne 9, 17).

1.3. BÓG W DZIAŁANIU I RELACJACH

Słowo Boże objawia naturę *JHWH* nie tylko w wypowiedziach samego Boga i Jego wyznawców, w których wyliczane są Boże atrybuty, ale również przez działanie i relacje Boga. W tekstach biblijnych o charakterze narracyjnym, będących niejako teologią zawartą w opowiadaniu, ów aspekt objawiania się *JHWH* jest niezwykle istotny. W prezentacji obrazu Boga, objawiającego się w działaniu i relacjach, zwrócimy uwagę na Jego stosunek do obcych bóstw, do świata stworzonego, do nie-Izraelitów, do narodu wybranego i jego królów⁹².

1.3.1. *JHWH* a inni bogowie

Nie ulega wątpliwości, że we współczesnym kształcie Biblia została napisana (zredagowana) z monoteistycznego i jahwistycznego punktu widzenia. Jednak w różnych jej miejscach

⁹¹ Por. D.N. FREEDMAN, J.R. LUNDBOM, *ḥānan* I–III, TDOT V, 22–36.

⁹² Por. D.I. BLOCK, *God*, 345–354.

pojawiają się wypowiedzi zawierające wzmianki, o innych niż Bóg Izraela, bóstwach oraz o statusie *JHWH* wobec bogów ościennych narodów. Czy Izraelici uznawali istnienie innych bóstw?

1.3.1.1. Status *JHWH* wobec bóstw w świadomości pogan

Historia narodu wybranego pełna jest kontaktów z ludami ościennymi, które należały do tego samego, bliskowschodniego, kręgu kulturowego. Stąd w Biblii odnaleźć można również teksty, które prezentują punkt widzenia pogan na relację *JHWH* do ich bóstw.

Nie-Izraelici w otwarty sposób przyznawali się do swoich politeistycznych wierzeń (1 Krl 19, 2; 20, 10). *JHWH* jest dla nich jednym z bóstw – bogiem Izraela, podobnie jak Dagon Filiśtyńczyków czy Kemosz Moabitów (1 Sm 5-6; 1 Krl 10, 9; 20, 22-30; 2 Krl 19, 10-13).

Filiśtyni mówili o „bogach” Izraela w liczbie mnogiej (zob. 1 Sm 4, 8), a gdy figura Dagona, ich bóstwa, dwa razy padła twarzą na ziemię przed Arką *JHWH*, uznali, że Bóg Izraela jest silniejszy od Dagona (1 Sm 5, 7). Aramejczycy utożsamiali *JHWH* (znów używając liczby mnogiej: „bogowie”) z bóstwami terytorialnymi, uważając, że skoro jest On bogiem gór, to, aby pokonać Izraela, należy walczyć z nim na równinie (1 Krl 20, 23-28). Asyryjczycy natomiast wyrażali się z pogardą o *JHWH* i traktowali Go podobnie jak inne bóstwa podbitych narodów, które okazały się bezsilne wobec asyryjskiej potęgi militarnej (2 Krl 18, 22. 30. 32-35; 19, 10-13; 2 Krn 32, 11-19)⁹³.

⁹³ Zob. D.I. BLOCK, *God*, 345.

1.3.1.2. Status *JHWH* wobec innych bóstw w świadomości Izraela

Nie wszyscy izraelscy bohaterowie ksiąg historycznych ST byli monoteistami. Biblia mówi o wielu przedstawicielach narodu wybranego, którzy czcili obce bóstwa, obok *JHWH* lub zamiast Niego (zob. np. Sdz 6, 10; 10, 6; 1 Krl 11, 1-8; 12, 26-33; 18, 20-40; 2 Krl 21). Ostatecznie deuteronomiści przyczyny upadku, w pierw Królestwa Północnego, a później Królestwa Południowego (2 Krl 17, 7-23; 24, 20), upatrują w bałwochwalstwie, oceniając bardzo negatywnie postawę Izraelitów, a szczególnie ich królów.

Również bohaterowie, znajdujący akceptację narratorów biblijnych, wypowiadali się o obcych bogach. Dawid w swojej modlitwie przed *JHWH*, po przekazaniu mu obietnicy Pańskiej przez proroka Natana, mówił o bóstwach innych narodów (2 Sm 7, 23). Wcześniej jednak wyraźnie zaznaczył w zwrocie do Boga: „nie ma podobnego Tobie i nie ma Boga oprócz Ciebie” (2 Sm 7, 22). Wypowiedź Dawida o bóstwach innych narodów należy rozumieć jako odzwierciedlenie popularnych w tamtych czasach wierzeń religijnych, z którymi król się jednak nie utożsamiał.

Podobnie jak Dawid modliła się również Anna, matka Samuela: „Nikt nie jest tak święty jak *JHWH*, bo nie ma oprócz Ciebie nikogo i nie ma Skały takiej jak nasz Bóg” (1 Sm 2, 2). Te same myśli wyraża pieśń śpiewana w sanktuarium Arki: „wielki jest *JHWH* i bardzo godzien chwały, wzbudza On większy lęk od wszystkich bogów, bo bogowie ludów to nicość, a *JHWH* uczynił niebiosy” (1 Krn 16, 25-26).

Ezechiasz, po wysłuchaniu relacji z bluźnierczej mowy rabszaka, w swojej modlitwie wyznał, że królowie asyryjscy wyniszczyli inne kraje i w ogień wrzucili ich bóstwa, ale zaraz dodał: „bo nie byli oni bogami, lecz tylko dziełem rąk ludzkich z drzewa i z kamienia, więc ich zniszczyli” (2 Krl 19, 18; por. 2 Krn 32, 19).

W podobnym duchu należy rozumieć wypowiedź wznoszącego świątynię w Jerozolimie Salomona: „Dom ten, który ja buduję, będzie wielki, bo większy jest nasz Bóg od wszystkich bogów” (2 Krn 2, 4)⁹⁴.

1.3.1.3. Wyzwanie rzucone obcym bóstwom

Kilkakrotnie bohaterowie ksiąg historycznych z wielką ironią i pogardą traktują obce bóstwa, rzucając im niejako wyzwanie i prowokując do reakcji. Odwaga Izraelitów wynika z ich mono-teistycznej wiary, według której bóstwa, które nie istnieją, nie są zdolne do obrony własnej czci, wyznawców ani miejsc kultu.

Gedeon niszczy miejsce kultu Baala, a jego ojciec Joasz szydzi sobie z bożka: „Jeśli on jest bogiem, niech walczy przeciw [temu, kto] rozwalil jego ołtarz” (Sdz 6, 31). Cały cykl o Eliaszu i Elizeuszu można zinterpretować jako polemikę z baalizmem. Wyraźnie widać to podczas pojedynku Eliasza z prorokami Baala na górze Karmel, który miał ukazać prawdę o tym, kto jest prawdziwym Bogiem (1 Krl 18, 21. 24). Prorok *JHWH*, kierując się przekonaniem, że Baal nie istnieje, nie zawahał się zakpić z niego publicznie (1 Krl 18, 27). Ostatecznie okazuje się, że Baal jest bezwartościowym bożkiem, głuchym na wołanie własnych wyznawców i nieposiadającym mocy uratowania ich.

Kolejną zniewagę pogańskim bóstwom zgotował Jozjasz. Oczyszczył on świątynię, spalił lub potłukł przedmioty bałwochwalczego kultu, a pozostały z nich proch rozsypał w dolinie Cedronu będącej śmietniskiem oraz po ludzkich grobach uważanych za nieczyste. Sprofanował również i zniszczył wyżyny, zlikwidował kult Baala, Aszery, Molocha, Kemosza, Milkoma i Asztarty, splugawił pogańskie ołtarze, paląc na nich wyciągnięte z grobów ludzkie kości, pozabijał kapłanów wyżyn (2 Krl 23, 4-20)⁹⁵.

⁹⁴ Zob. D.I. BLOCK, *God*.

⁹⁵ Zob. tamże, 346.

JHWH wychodził zwycięsko z tego typu pojedynków, które ukazywały niemoc obcych bogów. Baal nie ukarał Gedeona, nie było także żadnej reakcji bóstw znieważonych przez Jozjasza, natomiast na górze Karmel *JHWH* odpowiedział ogniem i został okrzyknięty prawdziwym Bogiem (1 Krl 18, 36-39).

Bóg Izraela wielokrotnie objawiał swoją wyższość nad bożkami: dał zwycięstwo Dawidowi walczącemu z Goliatem „w imię *JHWH* Zastępów” (1 Sm 17, 45), Aramejczyków, niezależnie od tego, czy walczyli w górach, czy na równinie, wydał w ręce Izraelitów (1 Krl 20, 28-29), zniweczył plany pysznych Asyryjczyków stojących pod murami Jerozolimy (2 Krl 19, 35-36). Ostateczne przesłanie biblijnych narracji jest więc jasne: „tylko *JHWH* jest Bogiem, a innego nie ma” (1 Krl 8, 60; por. 2 Krl 19, 19)⁹⁶.

1.3.2. *JHWH* a stworzenie

Historiografowie ST, choć interesowali się głównie wydarzeniami historycznymi i ich interpretacją, mówią również o relacji Boga do istniejącego świata (kosmosu), choć nie tak szeroko jak autorzy Pięcioksięgu, u których nauka o Bogu Stworzycielu i Jego relacji do stworzenia zajmuje jedno z centralnych miejsc.

Kilkakrotnie w księgach historycznych można spotkać formuły, które wprost mówią o stwórczym działaniu Boga. Król Tyru, Hiram, błogosławi „*JHWH*, Boga Izraela, który uczynił niebios i ziemię” (2 Krn 2, 11); Anna, w swojej pieśni, nawiązuje do aktu stworzenia, mówiąc: „do *JHWH* należą filary ziemi: na nich świat położył” (1 Sm 2, 8). Chwałę Boga Stwórcy opiewają, po powrocie z niewoli babilońskiej, lewici, wymieniając akt stwórczy na czele zbawczych dzieł Boga: „Ty, *JHWH*, jesteś jedyny. Ty uczyniłeś niebios, niebios niebios i całe ich wojsko; ziemię i wszystko, co na niej; morza i wszystko, co w nich. Ty ożywasz to wszystko, a wojsko niebios oddaje Ci pokłon” (Ne

⁹⁶ Por. I.W. PROVAN, *1 & 2 Kings*, Old Testament Guides, Sheffield 1997, 85.

9, 6). Niebo, niebiosa niebios i ziemia to trzy sfery obejmujące cały stworzony kosmos (zob. przyp. 21).

Stwórcza władza Boga objawia się w Jego panowaniu nad światem, co wielokrotnie jest widoczne tam, gdzie Bóg dokonuje znaków i cudów w naturze (np. Joz 3, 14-17; 4, 22-24; 10, 11-14; 2 Krl 5, 13-15). Lapidarnie wyraża to hebrajski i aramejski zwrot: „Bóg niebios” (*’ēlōhē haššāmajim*; *’ēlāh š’majjā’*) [zob. 1.1.2]. Te cudowne interwencje Boże stają się motywem i okazją do wyznania wiary we wszechmoc *JHWH*, Boga i Władcy całej ziemi, i to nie tylko przez Izraelitów, ale również przez pogan, którzy osobiście przekonali się, że Bóg Izraela jest „Bogiem wysoko w niebiosach i nisko na ziemi” (Joz 2, 11; zob. także Joz 3, 11. 13; 2 Krl 5, 15). Takie wyznania w ustach pogan podkreślają uniwersalny charakter władzy *JHWH*, która jest nie tylko powszechnie sprawowana, ale również wyznawana.

Bardzo wyraźnie prawdę o panowaniu Boga nad światem materialnym i ludźmi wyznaje król Dawid: „Twoja jest, o *JHWH*, wielkość, moc, sława, majestat i chwała, bo wszystko, co jest na niebie i na ziemi, jest Twoje; do Ciebie, *JHWH*, należy królowanie – Ty, co nad wszystkim panujesz” (1 Krn 29, 11). Także matka Samuela, Anna, opiewa władzę Boga, który „osądza krańce ziemi” (1 Sm 2, 10). Podobny motyw znajduje się w pieśni, sprawujących liturgię przed Arką, lewitów. Tu jednak sędziowska władza Boga Stwórcy zostaje uzupełniona przez Jego, wyrażającą się w opiece nad sprawiedliwymi, opatrność (1 Krn 16, szczególnie ww. 14. 26. 30. 33).

W jaki sposób *JHWH* sprawuje swoją władzę nad światem i ludzkością? Bardzo często autorzy natchnieni przedstawiają Boga jako bezpośrednio zaangażowanego w poszczególne wydarzenia, co oddają np. za pomocą metafory „ręki *JHWH*/Boga” (*jad JHWH/hā’ēlōhīm* – Joz 4, 24; Sdz 2, 15; 1 Sm 5, 6. 9. 11; 12, 15; 1 Krl 18, 46).

Zdarza się, że w paralelnych opisach te same wydarzenia raz są przypisane siłom ludzkim, a innym razem samemu Bogu. Przykładem może tu być narracja o śmierci Saula, który według

1 Sm 31, 3-6 sam rzucił się na miecz, aby uniknąć zniewagi ze strony Filistynów, natomiast według 2 Sm 1, 10 został dobity przez Amalekitę. Kronikarz jednak, bez wchodzenia w szczegóły, interpretuje fakt i podaje, że to *JHWH* „zesał na niego śmierć” (1 Krn 10, 13-14).

W innych tekstach Bóg opisany jest, gdy interweniuje w biegi rzeczy ziemskich przez różnego rodzaju pośredników. Należą do nich sędziowie i prorocy (Sdz 4, 4-16; 14, 4; 2 Sm 7, 4-5), siły natury (Joz 10, 12-14; Sdz 5, 20-21), wojsko niebieskie (2 Krl 6, 15-17), Boży wysłannicy (*mal’āk* lub *mal’ak JHWH*, co często tłumaczy się jako „anioł” lub „anioł *JHWH*”: Sdz 13, 3-21; 2 Sm 24, 16-17; 1 Krl 19, 5. 7; 2 Krl 19, 35; 1 Krn 21, 12-30). Należy tu również zaliczyć „złego ducha” (*rūaḥ rā’ā*) lub „złego ducha Bożego” (*rūaḥ-’ēlōhīm rā’ā*), zsyłanego przez Boga na tych, którzy nie znajdowali Jego uznania (Sdz 9, 23; 1 Sm 16, 14-16. 23), „ducha kłamstwa” (*rūaḥ šeqer*) inspirującego z woli Bożej fałszywych proroków (1 Krl 22, 19-23) oraz „szatana” (*śāṭān*, dosł. „przeciwnik”), który zwiódł Dawida, aby policzył lud (1 Krn 21, 1; por. 2 Sm 24, 1)⁹⁷.

1.3.3. *JHWH* a narody pogańskie

Opisana w Biblii historia zbawienia rozgrywała się na tle międzynarodowych wydarzeń ówczesnej epoki, w które uwikłane

⁹⁷ W przypadku „złego ducha”, „złego ducha Bożego”, „ducha kłamstwa” i „przeciwnika” (szatana) nie chodzi o siły demoniczne, jakie znamy z Ewangelii, ale raczej o duchy powodujące nieszczęścia, będące przeciwnikami ludzi, ale nie Boga. Z opisów ST wynika jasno, że są to siły poddane Bogu i służące Mu. Prawdopodobnie należą one do dworu niebieskiego, a Bóg posyła je przeciwko ludziom, którzy wywołują Jego niezadowolenie (1 Krl 22, 19-22), lub chcąc ich wypróbować (Hi 1, 6-12; 2, 1-6). Według niektórych, taki sposób mówienia wyraża prawdę, że Bóg panuje nad ludzką psychiką i potrafi wykorzystać ją przeciwko nieprawym, ściągając na nich konsekwencje ich postępków i postaw. Por. S. TENGSTRÖM, *rūaḥ* I-VI, TDOT XIII, 389-390; R. ALBERTZ, C. WESTERMANN, *rūaḥ*, TLOT III, 1211; G. WANKE, *śāṭān*, TLOT III, 1268-1269; D.I. BLOCK, *God*, 346-347.

były narody żyjące wokół Izraela. Z tego powodu, kreśląc obecny w księgach historycznych ST obraz Boga, warto zwrócić uwagę na relację *JHWH* do ludów i królestw otaczających Izraela.

1.3.3.1. Wszystkie ludy ziemi w rękach *JHWH*

W relacji Boga do pogan można wyróżnić dwa aspekty. Po pierwsze, *JHWH* jako jedyny Bóg i Stwórca wszystkiego, jest także Bogiem pogan (por. 1 Krn 16, 26). Chociaż przypisywali oni swoje sukcesy i powodzenie czczonym bóstwom (Sdz 11, 24; 2 Krl 18, 33; 19, 12; 2 Krn 32, 13. 17), to ich los całkowicie zależał od Boga. *JHWH* wybrał sobie spośród narodów Izraela i wyrwał go z mocy Egiptu, jednego z najpotężniejszych mocarstw ówczesnego świata (Joz 24, 6; Sdz 2, 12; 1 Sm 8, 8; 10, 18; 12, 6. 8; 1 Krl 8, 51. 53; 2 Krl 17, 7. 36), a ludy Kanaanu musiały ugiąć się przed Jego wolą, gdyż postanowił wygnać je z ich ziemi i oddać ją narodowi wybranemu (Joz 3, 10; 13, 6; 23, 5; 24, 12. 18; 2 Sm 7, 23 = 1 Krn 17, 21; 2 Krn 20, 7).

Po drugie, *JHWH* posługiwał się narodami w celu karzenia Izraela, który łamał przymierze i czcił obcych bogów (Sdz 2, 14-15; 3, 8; 4, 2; 1 Sm 12, 9; 2 Krl 13, 3). Użył nawet armii asyryjskiej i babilońskiej, aby zniszczyć Królestwo Północne wraz z Samarią oraz Królestwo Południowe z Jerozolimą i jej świątynią, a następnie uprowadzić Izraelitów do niewoli (2 Krl 17; 24-25). Nie było to jednak ostatnie słowo Boga, który po kilkudziesięciu latach posłużył się Persami i królem Cyrusem, aby sprowadzić judzkich wygnańców do Jerozolimy i odbudować miasto oraz świątynię (2 Krn 36, 22-23; Ezd 1, 1-4).

1.3.3.2. Narody adresatami Bożego objawienia

Narody otaczające Izraela były także adresatami objawiania się Boga w wydarzeniach historycznych. Proces ten trwał i rozwijał się głównie przez działalność i nauczanie proroków, aby dojść do uniwersalnego objawienia się Boga Żydom i poganom w No-

wym Testamencie [dalej NT]. W kilku, należących do historiografii biblijnej, tekstach można znaleźć wyraźne ślady tego procesu: cudowne przejście przez Jordan to świadectwo dla „wszystkich ludów ziemi, że potężna jest ręka *JHWH*” (Joz 4, 24); zwycięstwo Dawida nad Goliatem miało stać się znakiem dla całego świata, że „Bóg jest w Izraelu” (1 Sm 17, 46); świątynia zbudowana przez Salomona to miejsce modlitwy nie tylko dla Izraelitów, ale również dla cudzoziemców, a jej wysłuchanie miało umożliwić wszystkim ludom ziemi poznanie imienia Bożego, napełnić je bojaźnią przed *JHWH* (1 Krl 8, 41-43); wybawienie Jerozolimy z rąk Sennacheryba to znak, że tylko *JHWH* jest Bogiem (2 Krl 19, 19).

Owo zaadresowanie objawienia Bożego do pogan spotkało się z oddźwiękiem w postaci składanych przez nie-Izraelitów wyznań wiary. Rachab, słysząc o dokonanych w Egipcie i za Jordaniem dziełach *JHWH*, wyznaje: „*JHWH*, Bóg wasz, jest Bogiem wysoko na niebie i nisko na ziemi” (Joz 2, 11). Huram, król Tyru, błogosławi *JHWH* i wyznaje w Nim Stwórcę nieba i ziemi oraz Pana historii (2 Krn 2, 10-11). Podobnie błogosławi Boga królowa Saby (1 Krl 10, 9). Syryjczyk Naaman, po cudownym oczyszczeniu z trądu, składa monoteistyczne wyznanie wiary i podejmuje decyzję, że nie będzie już składał ofiar bożkom, a tylko *JHWH* (2 Krl 5, 15. 17)⁹⁸.

Kilka tekstów w historiografii ST nie tylko prezentuje pogan jako adresatów Bożego objawienia, ale również ukazuje, w jaki sposób Bóg się nimi posłużył, włączając ich w główny nurt historii zbawienia. Na szczególną uwagę zasługują tu dwie kobiety pochodzące spoza Izraela: Kananejka Rachab i Moabitka Rut, które znalazły się w sięgającej aż do Jezusa genealogii rodu Dawida (zob. Rt 4, 13-22; Mt 1, 5). To uniwersalistyczne otwarcie orędzia biblijnego może być odczytywane jako zapowiedź dalszych zbawczych działań Boga, które obejmą tak pogan, jak Izraela⁹⁹.

⁹⁸ Zob. D.I. BLOCK, *God*, 347-348.

⁹⁹ Por. J. VILCHEZ LINDEZ, *Rut ed Ester*, tłum. wł. C. Chiecchi, T. Tosatti, *Commenti biblici* – Borla, Roma 2004, 26.

1.3.4. *JHWH* a Izrael

Relacja między *JHWH* a Izraelem należy do centralnych motywów odsłaniających starotestamentowy obraz Boga. Wielokrotnie jest ona wyrażana poprzez nazywanie *JHWH* „Bogiem Izraela” (hebr. *ʾēlōhē yiśrāʾēl*, aram. *ʾēlāh yiśrāʾēl*) czy też za pomocą zaimkowych przyrostków dzierżawczych połączonych ze słowem „Bóg”: „nasz/wasz/twój/ich Bóg” (np. Joz 1, 9. 15; 18, 6; Sdz 3, 7; 6, 10. 26; 10, 10; 1 Sm 7, 8; 10, 19; 12, 9; 2 Krl 17, 7), gdzie przyrostki odnoszą się do narodu wybranego lub jego przedstawicieli [zob. 1.1.2]. Jak pojmowano tę relację i jaki obraz Boga wyłania się z niej?

1.3.4.1. Bóg ojców wierny obietnicom

Podobnie jak w Pięcioksięgu, tak i w księgach historycznych ST relacja *JHWH* z Izraelem zakorzeniona była w wybraniu Abrahama (Abrama) i jego potomków jako partnerów przymierza z Bogiem. Z jednej strony Abraham nazywany jest „miłującym” Boga (*ʾōhab kâ* – dosł. „kochający Cię” – 2 Krn 20, 7), z drugiej zaś sam Bóg określany jest jako „*JHWH*, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba” (1 Krl 18, 36; 1 Krn 29, 18; 2 Krn 30, 6). Fakt wybrania, oparty na więzi miłości i przyjaźni, wyraził się i skonkretyzował w zawarciu przymierza¹⁰⁰ z patriarchami. Związana była z nim obietnica potomstwa i ziemi Kanaan jako wiecznego dziedzictwa, zrealizowana w podboju Ziemi Obiecanej (Joz 24, 2-3; 2 Krl 13, 23; 1 Krn 16, 15-16; 2 Krn 20, 7; Ne 9, 7-8; por. Iz 41, 8-10). Ten aspekt relacji między Bogiem a Izraelem, ukazujący *JHWH* jako wiernego przymierzu i obietnicom, stanowi centralny motyw teologiczny Księgi Jozuego (np. Joz 1, 6; 5, 6; 21, 43) [zob. Przymierze/wybranie (lud Boży) 2.1.2]¹⁰¹.

¹⁰⁰ Por. E. JENNI, *ʾbb*, TLOT I, 48-49 i 52.

¹⁰¹ Por. D.M. HOWARD, *Joshua*, The New American Commentary 5, Nashville-TN 1998, 56-59; A.H.W. CURTIS, *Joshua*, Old Testament Guides, Sheffield 1998, 77-78.

Niektórzy autorzy¹⁰² słusznie zauważają, że pojawiająca się w księgach historycznych idea Boga, który złożył obietnice ojcom, a następnie wypełnił je, nie wskazuje jednoznacznie, czy chodzi tu o patriarchów, czy też o pokolenie Wyjścia¹⁰³. Ta niejednoznaczność może jednak być celowa, gdyż podkreśla, że przymierze zawarte z patriarchami oraz przymierze synajskie nie są dwoma różnymi. Przymierze synajskie było pierwszym etapem realizacji wcześniejszego układu zawartego między Bogiem a Abrahamem (por. Wj 3, 6. 8; por. Wj 2, 23-24)¹⁰⁴. Również i ten motyw akcentuje wierność i konsekwencję, realizującego swoje zbawcze obietnice, Boga.

1.3.4.2. Bóg Zbawiciel

Relacja *JHWH* z Izraelem wyraziła się także w Jego zbawczych czynach na rzecz narodu wybranego. Można nawet powiedzieć, że jest on owocem działania Bożej łaski.

Najważniejszym z tych dzieł było wyprowadzenie synów Jakuba z Egiptu. To zbawcze wydarzenie do tego stopnia zdefiniowało relację między *JHWH* a Jego narodem, że Izraelici, mówiąc o swoim Bogu, określali Go jako Tego, „który wyprowadził ich z ziemi egipskiej” (2 Krn 7, 22; zob. też Sdz 2, 12; 1 Sm 12, 6. 8; 1 Krl 8, 51. 53; 9, 9; 2 Krl 17, 7. 36; Ne 9, 18). Sam Bóg również mówił o sobie w ten sposób: „Oto Ja was wyprowadzi-

¹⁰² D.I. BLOCK, *God*, 349.

¹⁰³ Np. 2 Krl 17, 15 wyraźnie mówi „ojcowie ich” (*ʾābôtām*) o pokoleniu, które zawarło przymierze z *JHWH* na Synaju. Ne 9, 15-16 mówi o obietnicy ziemi danej Izraelowi epoki Wyjścia – „ojcom naszym”. Również w niektórych tekstach Pwt nie jest do końca jasne, czy „ojcowie” to pokolenie patriarchów, czy też pokolenie Exodusu. Kontekst często sugeruje drugie rozwiązanie (Pwt 4, 31; 8, 18). Obietnica ziemi opływającej w mleko i miód nie pojawia się w historii patriarchów, ale w historii Wyjścia (Wj 3, 8. 17; 13, 5; 33, 3; Kpł 20, 24; por. Lb 13, 27; 14, 8), a więc takie teksty jak Pwt 26, 15 i Joz 5, 6 nawiązują raczej do pokolenia Exodusu. Z drugiej strony w księgach historycznych znajdują się również teksty, które wyraźnie identyfikują „ojców” z patriarchami (1 Krn 16, 12-18 = Ps 105, 5-11).

¹⁰⁴ Zob. P.R. WILLIAMSON, *Covenant*, w: *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, 149-150.

łem z Egiptu i Ja was wywiodłem z domu niewoli” (Sdz 6, 8; zob. też Joz 24, 5-6; Sdz 2, 1; 1 Sm 8, 8; 10, 18; 1 Krl 8, 16. 21; 2 Krn 6, 5). Trzy określenia Boga: Jego imię własne *JHWH*, zwrot *’ēlōhē ’ābôtēhem* („Bóg waszych ojców”) oraz *’āšer hōšī’ām mē’ereš mi-šrajim* („który wyprowadził ich z ziemi egipskiej”), funkcjonują tutaj jako synonimy (2 Krn 7, 22). *JHWH* to Bóg wierny danym ojcom obietnicom, które realizuje poprzez zbawcze, wyzwalające z niewoli egipskiej, działanie swojej łaski.

Zbawcze dzieła Boga nie zakończyły się w epoce Wyjścia. Wydanie w ręce Izraela Ziemi Obiecanej (Joz 21, 43-45; 24, 12-13), wzbudzenie sędziów wybawicieli (Sdz 2, 16. 18), zwycięstwa nad nieprzyjaciółmi (np. 1 Sm 7, 7-17; 1 Krl 20, 13. 28-29), interwencje na rzecz Dawida i jego dynastii (1 Sm 17, 37; 2 Sm 22, 1-51; 23, 1-7), wyzwolenie z niewoli babilońskiej (2 Krn 36, 22-23; Ezd 1, 1-3) – to kolejne akty objawiania się Boga Zbawiciela w historii Izraela.

1.3.4.3. Bóg przymierza

Wybranie i zbawcze działanie na rzecz Izraela przejawiało się głównie w przymierzu synajskim (1 Krl 8, 9 = 2 Krn 5, 10; Ne 9, 13) odnawianym i urzeczywistnianym na różne sposoby. To właśnie przymierze zbudowało szczególną relację między *JHWH* a narodem wybranym, o czym mówi również król Dawid, przeżywający kolejną jego konkretyzację: „Ustanowiłeś dla siebie Twój lud, Izraela, dla siebie jako lud na zawsze, a Ty, o *JHWH*, stałeś się dla niego Bogiem” (2 Sm 7, 24). Te słowa, będące formułą przymierza (por. Wj 19, 5-6; Pwt 7, 6; 26, 17-18; 29, 11-12), potwierdzają inicjatywę *JHWH*, który sam ustanowił Izraela swoim ludem oraz zapewnił wieczny charakter relacji z nim (Sdz 2, 1; 2 Sm 23, 5; 1 Krn 16, 17; por. Rdz 17, 7; Wj 31, 16-17; Kpł 24, 8). Na mocy przymierza *JHWH* został Bogiem Izraela, a Izrael Jego uprzywilejowanym sługą, który na łaskę wybrania, wybawienia i ustanowienia ludem Bożym ma odpowiadać, zachowując wo-

bec Boga postawę pełną bojaźni i czci¹⁰⁵ (*jr’* – Joz 24, 14; 1 Sm 12, 14; 2 Krl 17, 28. 36. 39), a także darzyć Go miłością wyłączną (*’hb* – Joz 22, 5; 23, 11; por. Pwt 6, 5). W praktyce oznaczało to zachowywanie (*šmr*) zasad przymierza zapisanych w Prawie Mojżesza, przyłgnięcie (*dbq*) do *JHWH* oraz służenie (*’bd*) Mu całym sercem i całą duszą (Joz 22, 5)¹⁰⁶.

1.3.4.4. Arka – znak obecności *JHWH* wśród Jego ludu

Bóg, zawierając pod górą Synaj przymierze z Izraelem, dał mu Arkę jako znak swojej obecności oraz przypomnienie o obustronnych zobowiązaniach (Wj 25, 10-22). W narracjach o podboju Ziemi Obiecanej i w opowiadaniach z okresu sędziów Arka funkcjonuje jako widzialny znak obecności, kroczącego przed zastępami Izraela (Joz 3-4) i dającego zwycięstwo (Joz 6), *JHWH*. Z tego względu jest ona określana jako „Arka Przymierza *JHWH* Zastępów zasiadającego na cherubach” (1 Sm 4, 4; 2 Sm 6, 2). Nazwa ta była związana z wyobrażeniem, że Arka stanowi swego rodzaju widzialny tron lub podnózek (1 Krn 28, 2) dla niewidzialnej obecności *JHWH*.

Obecność Boga związana z Arką i połączone z nią militarne sukcesy nie były bezwarunkowe, lecz zależały od świętości i wierności ludu. Gdy Izraelici okazali się niewierni, Bóg zezwolił nawet, aby Jego Arka dostała się do niewoli, gdzie *JHWH* objawił swoją dominację nad bóstwami pogańskimi (zob. 1 Sm 4-5). Niewola Arki nie była więc wynikiem słabości *JHWH*, ale karą za grzech ludu, polegającą na pozbawieniu Izraela świętej obecności.

W czasach Dawida Arka została przetransportowana do Jerozolimy (2 Sm 6), a za panowania Salomona otrzymała stałe „miejsce odpoczynku (*nôah*)” w świątyni (1 Krl 8, 1-13; 2 Krn

¹⁰⁵ Por. P. AUVRAY, P. GRELOT, *Bojaźń Boża*, w: *Słownik teologii biblijnej*, 89-92.

¹⁰⁶ Zob. D.I. BLOCK, *God*, 350.

6, 41). Podobnie i w tej sytuacji święta obecność Boga wśród ludu była uzależniona od jego wierności (1 Krl 9, 6-7; por. 2 Krl 22, 16-17; 24, 13; 25, 8-9).

Motyw obecności *JHWH* wśród ludu, pociągający za sobą zobowiązanie Izraela do świętości i wierności, jest ściśle związany z ideą przymierza. W historiografii izraelskiej Arka 35 razy nazywana jest „Arką Przymierza (*'ārôn b'ērīt*)” (np. Joz 3, 3; 4, 7; Sdz 20, 27; 1 Sm 4, 3; 2 Sm 15, 24; 1 Krl 3, 15; 1 Krn 15, 25; 2 Krn 5, 2) oraz raz „Arką Świadectwa (*'ārôn hā'ēdūt*)” (Joz 4, 16). Nazwy te związane są z tradycją przechowywania w Arce tablic przymierza, przypominających Bogu i Izraelowi o wzajemnych zobowiązaniach.

Arka pełniła również ważną funkcję w rycie odnowienia przymierza. W Joz 8, 30-35, po uprzednim naruszeniu przymierza przez postępek Akana (Joz 7), Izrael odnawia swoją relację z Bogiem, otaczając Arkę, podobnie jak kiedyś otaczał górę Synaj, na której szczyt zstąpił *JHWH* (Wj 19, 17-21)¹⁰⁷.

1.3.4.5. Klęska i nadzieja

Śledząc dzieje relacji Boga i Izraela, historycy biblijni, zarówno deuteronomiści, jak i tzw. kronikarz, zgodnie stwierdzają, że ze strony narodu wybranego stanowiły one pasmo zdrad i upadków (Ne 9, 16-37). Wierny swojemu słowu Bóg, wypełnił wobec ludu również przekleństwa towarzyszące przymierzowi (zob. Kpł 26, 14-46; Pwt 28, 15-68; por. Joz 8, 34; 24, 19-20), pozwalając na upadek najpierw Królestwa Izraelskiego (722/721 r. przed Chr.), a następnie Królestwa Judzkiego (586 r. przed Chr.). Jednak finał tej relacji jest optymistyczny. Deuteronomiści zakończyli swoją historię, opisując ułaskawienie króla Jojakina, z którym związane były obietnice dane Dawidowi (2 Krl 25, 27-30). Kronikarz natomiast doprowadził swoją narrację do czasów uwolnienia z nie-

¹⁰⁷ Zob. D.I. BLOCK, *God*, 350-351.

woli babilońskiej, odbudowy świątyni i Jerozolimy, restauracji Izraela oraz kultu świątynnego (2 Krn 36, 22-23; Ezd 1, 1-4; 6, 16-18). Miłosierny Bóg oczyścił swój lud i przebaczył mu (por. Ne 9, 17. 19. 27. 31). Przymierze *JHWH* z Izraelem nie uległo zerwaniu, a jego dzieje są otwarte ku przyszłości¹⁰⁸.

1.3.4.6. Opatrzność Boża

W księgach historycznych ST pojawia się motyw czuwającej nad narodem wybranym i światem opatrznosci Bożej. Właściwie cała historia jest przeniknięta i kierowana Bożą obecnością: dojście Dawida do władzy, objęcie tronu przez Salomona, niewola babilońska i powrót z niej – to tylko niektóre przykłady. Obecność Boga w pewnych wydarzeniach jest ukryta, ale zawsze zdolna skierować nurt historii w stronę służącą Jego zbawczym planom. Bardzo wyraźnie widać to w Rt, gdzie Bóg, choć prawie niewidoczny, kieruje wydarzeniami i wykorzystuje moralne wybory bohaterów (zob. Rt 2, 3. 20; 4, 14). Ich owocem były narodziny Dawida, kluczowej postaci historii zbawienia (Rt 4, 17-22). Prawdziwym bohaterem tej księgi, choć ani razu nie zabiera On w niej głosu, jest *JHWH*. Ludzcy bohaterowie są tylko narzędziami Bożej opatrznosci. Księga ukazuje, w jaki sposób historia osobista tych, którzy „przychodzą, aby się schronić pod skrzydła *JHWH*” (por. Rt 2, 12), zostaje przez Bożą opatrznosc wpleciona w szerszy kontekst historiozbawczy, i to niezależnie od tego, czy są oni Izraelitami, czy pochodzą spoza narodu wybranego (por. Mt 1, 5)¹⁰⁹.

Motyw Bożej opatrznosci to jedno z głównych przesłań teologicznych hebrajskiej części Est. Co prawda, brak w tej partii

¹⁰⁸ Zob. D.I. BLOCK, *God*, 351.

¹⁰⁹ Zob. H.W. HERTZBERG, *Giosuè, Giudici, Rut*, tłum. wł. F. Ronchi, Antico Testamento – Paideia 9, Brescia 2001, 403; J. VILCHEZ LINDEZ, *Rut ed Ester*, 25-26.

księgi odniesień do Boga¹¹⁰, ale splot wielu wydarzeń, poprzedzających i towarzyszących zamachowi Hamana na wspólnotę żydowską, wskazuje bardzo wyraźnie na Boże interwencje kierujące historią w taki sposób, aby potoczyła się ona na korzyść sprawiedliwych, a przyniosła zgubę nieprawym¹¹¹.

1.3.5. *JHWH* a monarchia

Relacja *JHWH* do monarchii w księgach historycznych ST nie jest jednoznaczna. Z jednej strony już w Pięcioksięgu można zauważyć, że historia zbawienia jest ukierunkowana na monarchię, której zapowiedź stanowi część obietnic danych patriarchom (zob. Rdz 17, 6. 16; 35, 11; 49, 8-10; Lb 24, 17). Podobnie w Pieśni Anny, utworze programowym dla Ksiąg Samuelowych¹¹², znajduje się zapowiedź wywyższenia pomazańca *JHWH*, rzucająca pozytywne światło na powstanie monarchii

¹¹⁰ Tekst hebrajski Est jest zupełnie pozbawiony odniesień do Boga, o którym w tej księdze się nie wspomina. Wiele takich odniesień oraz opisy relacji między ludźmi a Bogiem znajdują się w deuterokanonicznych dodatkach greckich (zob. 2). Brak wzmianek o Bogu w hebrajskiej części księgi zazwyczaj tłumaczy się świeckim charakterem święta Purim, które polegało na zabawie i ucztowaniu z obfitą ilością wina (por. Est 9, 17-18. 22). Aby więc uniknąć profanacji imienia Bożego, w odczytywanej podczas tego święta Est, zrezygnowano z odniesień do Boga, co nadało księdze świecki wydźwięk. Brak ten miały uzupełnić greckie dodatki deuterokanoniczne (zob. J. VILCHEZ LINDEZ, *Rut ed Ester*, 139. 150; nieco inne wyjaśnienie, zob. B.K. WALTKE, *An Old Testament Theology. An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach*, Grand Rapids-MI 2007, 767-768). Inni uważają, że brak odniesień do Boga należy do cech zastosowanego tu gatunku literackiego: autor „świadomie przemilcza to, o co mu najbardziej chodzi, aby czytelnik sam odkrył owe zagadnienia, a przez to jeszcze bardziej interesował się księgą i przekonał się do nauki, jaką ona przekazuje” (S. GRZYBEK, *Księga Estery. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* [PŚST VI/3], Poznań 1963, 46).

¹¹¹ Zob. S. GRZYBEK, *Księga Estery*, 45-47; B.K. WALTKE, *An Old Testament Theology*, 769; J. VILCHEZ LINDEZ, *Rut ed Ester*, 150-152.

¹¹² Zob. K.M. HEIM, *Kings and Kingship*, w: *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*, 620; R.P. GORDON, *I & II Samuel. A Commentary*, Library of Biblical Interpretation, Grand Rapids, MI 1988, 79.

izraelskiej. Warto jeszcze wskazać na zbawcze plany Boga związane z królewskim domem Dawida (2 Sm 7). Z drugiej strony historia Gedeona i Abimeleka (Sdz 6-9) zawiera w sobie krytykę monarchii¹¹³, która w 1 Sm 8-12 przybiera formę bardzo radykalną, stawia bowiem żądanie ustanowienia króla wysunięte przez lud na równi z odrzuceniem *JHWH* jako władcy Izraela (1 Sm 8, 7; 10, 19; 12, 17). W Księgach Królewskich narrator wielokrotnie potępia królów Izraela i Judy, wprost ich oskarżając o doprowadzenie narodu wybranego do apostazji (np. 1 Krl 11, 1-13; 12, 25-33; 16, 29-34; 2 Krl 17, 7-23; 21; 23, 26-27)¹¹⁴.

Zaprezentowane tu napięcie między tekstami przychylnymi i krytycznymi wobec monarchii wyjaśnia się zazwyczaj na płaszczyźnie diachronicznej, przypisując je natchnionym autorom i redaktorom, którzy oceniali monarchię z różnych perspektyw historycznych: panowania bogobojnego króla Jozjasza, gdy monarchia dźwigała się z apostazji i wyzwalała spod dominacji asyryjskiej, oraz z perspektywy niewoli babilońskiej (lub z okresu po niewoli), gdy wypaczenie rządów królewskich ukazywano jako przyczynę klęski narodowej¹¹⁵.

Napięcia w ocenie początków monarchii, obecne w Księgach Samuela, zostały zintegrowane przez ostatecznych redaktorów ksiąg i pełnią właściwą sobie rolę. Wymuszony przez samych Izraelitów wybór Saula na króla jest tu ukazany w negatywnym świetle i w sposób nieco ironiczny. Jego niewierności, upadek i odrzucenie ukazały, jak kończą się samowolne inicjatywy ludu podejmowane wbrew planom Bożym [zob. Przymierze/wybranie (lud Boży) – 2.1.4.1]. Kolejny krok należał do Boga, który sam wybrał na króla najmłodszego syna Jessego z Betlejem, wywodzącego się z pokolenia Judy. Przy wyborze Saula na króla nar-

¹¹³ Por. P.E. SATTERTHWAITE, *Judges*, w: *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*, 586-587.

¹¹⁴ Por. D.I. BLOCK, *God*, 351.

¹¹⁵ Zob. A. GONZÁLEZ LAMADRID, *La storia deuteronomistica*, w: *Storia, narrativa, apocalittica*, tłum. wł. P. Zani, Introduzione allo studio della Bibbia 3/2, Brescia 2003, 115.

rator podkreślał jego posturę i wzrost (1 Sm 9, 2). Kiedy jednak Bóg kazał Samuelowi namaścić tego, kogo wybrał bez ingerencji ludu, polecił On prorokowi, aby nie zważał na wygląd ani wzrost kandydata. *JHWH* widzi bowiem inaczej niż człowiek, gdyż Bóg patrzy na serce, a nie na to, co widoczne dla oczu (1 Sm 16, 7). Dawid, kandydat *JHWH* na króla, był człowiekiem według Bożego serca (1 Sm 13, 14). To z nim i jego potomstwem Bóg związał dalszą realizację swoich zbawczych planów (2 Sm 7), które w ten sposób przywrócił na właściwe tory¹¹⁶.

Ustanowienie monarchii, wybór Dawida na króla i związane zbawczych planów z dynastią Dawidową wzbogacają obraz Boga. Księgi historyczne ST kładą nacisk na szczególną relację Boga do Dawida i jego następców. Bóg, wybierając tę dynastię, usynowił potomków Dawida, stając się dla nich ojcem (2 Sm 7, 14; 1 Krn 17, 13; 22, 10). Usynowienie tego typu miało w starożytności jeszcze inne znaczenie – wyrażało relację między suzerenem a wasalem, w której wasal określany był jako „sługa” (*‘ebed*) i „syn” (*bēn*) (por. 2 Krl 16, 7). W ten sposób królowie Izraela uzyskiwali status „sług *JHWH*” (zob. 2 Sm 7, 5. 8. 19–21. 25–29 – łącznie 12 razy; zob. również 1 Krl 8, 24–30. 52; 14, 8), a Bóg stawał się ich suzerenem i obrońcą (zob. Przymierze/wybranie (lud Boży) – 2.1.4.2.2).

Jednak motywy wyboru Dawida i jego potomstwa nie ograniczały się wyłącznie do szczególnego upodobania Boga dla domu Dawida. *JHWH* wybrał syna Jessego i jego potomków, kierując się miłością do całego Izraela. Z tej perspektywy monarchia jawi się jako dar *JHWH* dla Jego ludu (2 Sm 5, 12; 7, 8. 10. 23–24. 26; 1 Krl 5, 21; 10, 9; 2 Krn 2, 10–11), za którego pośrednictwem Bóg rządzi swoim narodem, opiekuje się nim i troszczy o niego (2 Sm 7, 10).

Wybór dynastii Dawidowej i związana z nim wierna miłość Boga (*hesed*) miały być wieczne (*‘ad-‘ôlām*), nieodwołalne i bezwarunkowe (2 Sm 7, 13. 15–16. 24–26. 29). Jednak zarówno podczas lektury historii deuteronomistycznej, jak i dzieła kronikarskiego,

¹¹⁶ Zob. D.I. BLOCK, *God*, 352.

da się zauważyć pewne napięcie związane z realizacją tej obietnicy, co z kolei wiąże się z postrzeganiem obrazu Boga. Jeżeli królowie, potomkowie Dawida, będą niewierni zawartemu z *JHWH* przymierzu, to czy Bóg mimo to będzie wierny? Czy rzeczywiście Jego obietnice okażą się wieczne, bezwarunkowe i nieodwołalne? Czy ludzki grzech będzie w stanie zniweczyć zbawcze plany Boga? Śledząc historiografię biblijną, czytelnik natrafia na teksty, które otwarcie mówią o odrzuceniu świątyni i Jerozolimy, miejsca, gdzie wznosił się tron Dawidowy (1 Krl 9, 7; 2 Krl 22, 16–20; 23, 26–27; 2 Krn 34, 24–28; 36, 16–19). Z drugiej jednak strony zarówno deuteronomiści, jak i kronikarz z upodobaniem powracają do motywu wiecznego, nieodwołalnego i bezwarunkowego przymierza *JHWH* z domem Dawida (1 Krl 2, 33. 45; 9, 5; 2 Krl 8, 19; 2 Krn 13, 5; 21, 7). Autorzy historii kronikarskiej redagowali swoje dzieło w epoce perskiej (539–333 r. przed Chr.), a więc w okresie, gdy już od dłuższego czasu tron Dawidowy był pusty. Obydwa dzieła historyczne zawierają elementy optymistyczne i budzące nadzieję względem Dawidowej dynastii: deuteronomiści kończą swoją historię faktem ułaskawienia Jojakina (2 Krl 25, 27–30), a kronikarz z naciskiem podkreśla, zainspirowany przez Boga, powrót wygnańców do ojczyzny, prowadzonych przez Dawidowych potomków, Szeszbassara i Zorobabela (2 Krn 36, 22–23; Ezd 1, 1–2, 2)¹¹⁷. Bóg jest więc wierny, nie odtrącił

¹¹⁷ Szeszbassara utożsamia się z synem, a Zorobabela z wnukiem Jojakina, czyli Jechoniasza (zob. 1 Krn 3, 18–19: prawdopodobnie Seneassar to inna wersja imienia Szeszbassar; por. Ag 1, 1; Ezd 3, 2; Mt 1, 12; Łk 3, 27). Szeszbassar nosi w Ezd tytuł „księcia judzkiego” (*hannāši’ libūdā* – 1, 8) i „namiestnika” (*pehā* – 5, 14). Z Zorobabelem były natomiast wprost związane nadzieje mesjańskie powygnańcowej wspólnoty żydowskiej (zob. Ag 2, 20–23; Za 4, 6–14; 6, 12–13). Na temat dyskusji o przynależności Szeszbassara i Zorobabela do domu Dawidowego – zob. D.R. BRATCHER, *Szeszbassar*, EncBib, 1185; P.R. ACKROYD, *Zorobabel*, EncBib, 1380; B.T. DAHLBERG, *Sheshbazzar*, w: *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, t. 4, 325–326. Dziś niektórzy mają wątpliwości, czy tytuł *hannāši’ libūdā* przypisywany Szeszbassarowi wyraża jego powiązania z domem Dawida, czy też odnosi się do jego urzędu namiestnika (*pehā*); zob. T. LONGMAN III, *History of Israel 7: Persian Period*, w: *Dictionary of the Old Testament: Historical*

domu Dawidowego, jedynie skarcił go za nieposłuszeństwo, jak zapowiedział to przed wiekami (2 Sm 7, 14). Jeśli obietnice jeszcze się nie realizują, to Boże interwencje pozwalają na zachowanie nadziei. W ten sposób nadzieje Izraela kierują się ku przyszłości, w której *JHWH*, wierny swojemu słowu, wypełni to, co przyrzekł i ustanowi królem na Syjonie nowego Dawida [zob. Przymierze/wybranie (lud Boży), 2.1.4.2.3. oraz 2.1.5.].

Z relacji *JHWH* do domu Dawidowego wyłania się obraz Boga, który, poprzez swoich pomazańców, kieruje nie tylko Izraelem, ale także stworzonym przez siebie światem wraz z całą ludzkością. Ideę tę można odnaleźć w Pieśni Anny, która łączy powszechne panowanie Boga nad światem z wywyższeniem Jego pomazańca (1 Sm 2, 8. 10). Także trudne do przetłumaczenia i zrozumienia wyrażenie *w'zōt tōrat hā'ādām* (2 Sm 7, 19), gdy przekłada się je jako „to jest objawienie (prawo) odnośnie do rodzaju ludzkiego” lub „to jest sposób, w jaki ludzkość będzie prowadzona”, sugeruje, że stabilność królewskiej dynastii Dawidowej i niezasłużone łaski udzielone jej przez Boga, zadziwiające i zaskakujące nawet samego Dawida, będą miały znaczenie dla historii ludzkości¹¹⁸. W podobnie uniwersalistyczny sposób można odczy-

Books, 487–488; R. NOTH, *The Chronicler: 1–2 Chronicles, Ezra, Nehemiah*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Englewood Cliffs, NJ 1990, 386. Inni uważają, że Szeszassar był księciem judzkim z urodzenia, namiestnikiem zaś z mianowania – zob. H. NIEHR, *nāš'*, TDOT X, 52.

¹¹⁸ Zob. A.A. ANDERSON, *2 Samuel*, WBC 11, Dallas, TX 1989, 124–125. 126–127; D.I. BLOCK, *God*, 354. Tekst ten jest trudny do zrozumienia w kontekście 2 Sm 7, stąd wielu poprawia go według 1 Krn 17, 17, gdzie zamiast *w'zōt tōrat hā'ādām* („to jest prawo człowieka”) jest: *ūr'itani k'tōr hā'ādām hamma'ālā* („i wejrzałeś na mnie jak na człowieka wywyższonego”), co również nie daje zadowalającego sensu – widocznie tekst 2 Sm 7, 19 był niezrozumiały już dla autora 1 Krn – zob. P.R. ACKROYD, *The Second Book of Samuel*, CBC, London–New York–Malbourne 1977, 79. 81. Wielu egzegetów poszukuje jeszcze innych rozwiązań – zob. dyskusje na ten temat: H.P. SMITH, *Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, ICC, New York 1929, 302. 303–304;

tać ogólnoświatową sławę mądrości Salomona, która miała wpływ także na obcych władców (1 Krl 10, 1–13). Ten obraz Boga, władającego całym światem przez swojego pomazańca (mesjasza), zostanie rozwinięty w psalmach i w pismach prorockich (zob. np. Ps 2; 72, 8–11; 89, 24–29; 110; Iz 11, 1–10; Mi 5, 2–5; Za 9, 9–10)¹¹⁹.

2. TEKSTY GRECKIE

Obraz Boga w hebrajskiej i aramejskiej historiografii ST w wielu miejscach pokrywa się z obrazem wyłaniającym się z ksiąg greckich¹²⁰, z tym że jest on w nich oddany za pomocą greckiej terminologii. W tym miejscu zaprezentujemy greckie określenia Boga, terminy oddające Jego naturę i przymioty, a następnie Jego obraz wynikający z narracji, nakreślony przez wypowiedzi, relacje i działanie bohaterów.

P.K. MCCARTER, *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AB 9), Garden City–New York 1984, 233. Polskie przekłady także różnią się w tłumaczeniu tego wyrażenia: „do końca ludzkich pokoleń” (BT 3); „i to jest prawo człowieka” (BT 5); „i zechciałeś do mnie mówić, choć jestem tylko człowiekiem” (BŚP); „czyż wypada aż tak traktować ludzi” (BWP); „i dałeś mi oglądać przyszłe pokolenie” (BW).

¹¹⁹ Zob. D.I. BLOCK, *God*, 353–354.

¹²⁰ Do historycznych ksiąg greckich ST zaliczamy Tb, Jdt, dodatki do Est, 1–2 Mch. Niektóre z tych ksiąg oryginalnie zostały napisane po hebrajsku albo po aramejsku (Tb, Jdt, dodatki do Est, 1 Mch), ale nie zawsze zachowały się ich semickie wersje (do dziś nieznanym jest semicki tekst Jdt, dodatków do Est i 1 Mch). W Qumran odkryto kilka fragmentów aramejskich i jeden hebrajski Tb (4QTob^a ar, 4QTob^b ar, 4QTob^c ar, 4QTob^d ar, 4QTob^e – zob. J.A. FITZMYER, *A Guide to the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Revised and Expanded Edition*, Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature, Grand Rapids, MI–Cambridge, U.K. 2008, 52; M. WOJCIECHOWSKI, *Księga Tobiasza, czyli Tobita. Opowieść o miłości rodzinnej. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.ST XII, Częstochowa 2005, 17–20. Do katolickiego kanonu ksiąg natchnionych weszły one w wersjach greckich (czasem niejednolitych). Cytujemy je według *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, red. A. Rahlfs, R. Hanhart, Stuttgart 2006².

2.1. IMIONA I OKREŚLENIA BOGA

Prezentując określenia Boga w greckojęzycznej historiografii ST należy przede wszystkim podkreślić ich ogromne bogactwo. Część terminologii to greckie odpowiedniki słów hebrajskich. Podobnie jak w tekstach hebrajskich (zob. 1.1), kilka razy pojawia się tu termin „imię” (*onoma*), który jest niejako synonimem Boga. Imię Boże jest uwielbiane i wychwalane (Jdt 16, 1; por. 1 Mch 4, 33), a swoje mieszkanie ma w Świątyni Jerozolimskiej (Jdt 9, 8). Podobnie jak sam Bóg jest ono święte (*to onoma to hagion* – Tb 3, 11 [BA]¹²¹; 8, 5 [BA]; 13, 13. 18) i wielkie (*to onoma to mega autou* – Tb 11, 14).

Najczęściej pojawiającymi się rzeczownikami oznaczającymi Boga są: *kyrios* (np. Tb 3, 2. 14–15; Jdt 4, 11; Est 4, 17a.b.c.f; 2 Mch 1, 24) i *theos* (np. Tb 3, 11; Jdt 4, 9; Est 4, 17e.f; 2 Mch 1, 2. 20. 24). Są to odpowiedniki słów hebrajskich: *JHWH*, *’ādōnāi* i *’ēlōhīm*, *’ēl*¹²².

Często pojawiają się one z różnymi dodatkami, z zaimkami dzierżawczymi lub rzeczownikami w dopełniaczu, określającymi relację Boga do osób i rzeczy¹²³ oraz z imiesłowami i czasownikami wskazującymi na Jego działanie, np. „Pan czyniący cuda” (*ho teratopoios kyrios* – 2 Mch 15, 21); „Pan, Bóg, który stworzył

¹²¹ A. Rahlfs i R. Hanhart publikują dwie wersje greckie Tb. Pierwsza z nich pochodzi z kodeksów B i A (oznaczamy ją [BA]), a druga z kodeksu S (bez dodatkowych oznaczeń). Polskie przekłady (np. BT 5 i BŚP) za podstawę tłumaczenia przyjęły wersję według S, zaznaczając istotne rozbieżności z wersją BA.

¹²² Por. np.: *kyrios onoma soi* („Pan jest imię Twoje” – Jdt 9, 8) oraz *JHWH šmō* („*JHWH* jest imię Twoje” – Wj 15, 3; Am 5, 8; 9, 6); *sy ei ho theos* („Ty jesteś Bogiem” – Jdt 9, 14) oraz *’attā-hū’ hā’ēlōhīm* („Ty sam jesteś Bogiem” – 2 Sm 7, 28; 2 Krl 19, 15).

¹²³ Np. *kyrios mou* („Pan mój” – Est 4, 17e. l), *ho theos sou* („Bóg twój” – Tb 11, 17); *theos mou* („Bóg mój” – Tb 13, 9 [BA]; Jdt 9, 4; 16, 1), *theos hēmōn* („Bóg nasz” – Tb 13, 4; Jdt 8, 23; 13, 17. 20), *kyrios pantōn* („Pan wszystkich/wszystkiego” – Est 4, 17c), *ho theos Abraam* („Bóg Abrahama” – Est 4, 17f. y), *ho theos tōn paterōn hēmōn* („Bóg ojców naszych” – Tb 8, 5; Jdt 10, 8), *kyrios ho theos tou patros mou Symeōn* („Pan, Bóg ojca mego Symeona” – Jdt 9, 2; por. Jdt 9, 12); *kyrios theos (tou) Israēl* („Pan, Bóg Izraela” – Est 4, 17l; Tb 13, 18; Jdt 4, 12; 10, 1; 12, 8; 13, 7; 2 Mch 9, 5), *theos klēronomias Israēl* („Bóg dziedzictwa Izraela” – Jdt 9, 12).

niebiosa i ziemię” (*kyrios ho theos hos ektisen tous ouranous kai tēn gēn* – Jdt 13, 18). Tworzą także dłuższe łańcuchy różnych terminów i wyrażeń, np.: „Panie, Boże, Królu, Boże Abrahama” (*kyrie ho theos ho basileus ho theos Abraam* – Est 4, 17f). Określenia te bardzo często występują w modlitwach w wołaczu i wyrażają emocjonalny stosunek do Boga.

Autor 1 Mch, zgodnie z ówczesnym zwyczajem wyrażającym cześć wobec Boga, unikał stosowania imion Bożych. Ani razu nie użył rzeczowników *theos* i *kyrios*, zastępując je terminem „niebo” (*ouranos* – 1 Mch 3, 18; por. 3, 50. 60; 4, 10. 24. 40; 9, 46; 16, 3; por. Tb 7, 12) lub odpowiednimi zaimkami (1 Mch 2, 61; 7, 37. 41). „Bóg jest tak wielki i tak niewypowiedzianie transcendentny, że ze strony człowieka najwłaściwszą postawą jest pełne cześci milczenie, aby nieopatrnie nie znieważać imienia Boga”¹²⁴. Bóg ponadto nie jest jednym z bohaterów księgi. Choć zamieszkuje niebo, kieruje światem i historią, to jest jej Bohaterem przez duże „B”. Rzeczownik „niebo”, jako zamiennik *theos* i *kyrios*, pojawia się także w 2 Mch (7, 11; 8, 20; 9, 4. 20; 15, 8), pomimo że jej autor często posługuje się tymi terminami. Zresztą greckojęzyczna historiografia ST, zapewne pod wpływem perskim¹²⁵, chętnie wiąże Boga z niebem, podkreślając w ten sposób Jego transcendencję [por. 1.1.2]¹²⁶.

Bóg określany jest jako „Stwórca” (*ktistēs*) świata (*ho tou kosmou ktistēs* – 2 Mch 7, 23; 13, 14), wód (*ktistēs tōn hydatōn* – Jdt 9, 12) lub jako „Stwórca wszystkiego” (*ho pantōn ktistēs* – 2 Mch

¹²⁴ Zob. E. ZAWISZEWSKI, *Księgi Machabejskie*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Wstęp do Pisma św. 2, Poznań 1990, 230.

¹²⁵ Zob. J. HOMERSKI, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska. Wstęp, przekład i komentarz*, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Lublin 2001, 181; M. WOJCIECHOWSKI, *Księga Tobiasza*, czyli *Tobita*, 92.

¹²⁶ Zob. wyrażenia: „mający mieszkanie niebieskie” (*ho tēn katoikian epouranion echōn* – 2 Mch 3, 39), „Bóg, który jest w niebie” (*ho theos ho en tō ouranō* – Tb 5, 17), „Pan nieba” (*ho kyrios tou ouranou* – Tb 6, 18; 7, 12. 17; 10, 11); „Bóg nieba” (*ho theos tou ouranou* – Tb 7, 13; 8, 15; Jdt 5, 8; 11, 17).

1, 24). Z prawdy o stworzeniu wszystkiego przez Boga wynika Jego absolutna władza nad wszechświatem i historią¹²⁷. Wiele terminów wyraża tę prawdę.

Do najważniejszych z nich należy rzeczownik *pantokratōr* (zob. 2.3.3)¹²⁸ oddający władzę Boga „nad wszystkim” (Jdt 8, 13; 15, 10; 16, 5. 17; 2 Mch 1, 25; 3, 30; 6, 26; 7, 35. 38; 8, 11. 18. 24; 15, 8. 32). Tłumaczony jest on na język polski za pomocą przymiotnika „wszechmogący”, który pełni jednak rolę rzeczownika, zamiennika słowa „Bóg”. Podobne znaczenie mają bardziej opisowe określenia Boga, wskazujące na Jego wszechwładzę, siłę i najwyższy autorytet: „okazujący moc nad wszystkim” (*ho ischyōn epi pantas* – Est 4, 17z), „wszystkim rządzący Bóg” (*ta panta epikratōn theos* – Est 8, 12r; *ho panta dynasteuōn theos* – Est 8, 12t), „Bóg wszelkiej mocy i potęgi” (*theos pasēs dynameōs kai kratous* – Jdt 9, 14), „Pan, Bóg wszelkiej mocy” (*kyrios ho theos pasēs dynameōs* – Jdt 13, 4).

Kolejnym terminem z tej grupy jest rzeczownik „król” (*basileus*), akcentujący Bożą władzę nad różnymi aspektami stworzonego świata: kosmosem, ziemskimi autorytetami, czasem i wiecznością, bóstwami pogańskimi¹²⁹. Połączenia z innymi wyrażeniami, zwłaszcza z przymiotnikami, wskazują na jedyność Boga Króla oraz Jego wielkość i transcendencję¹³⁰.

Władzę Boga nad stworzeniem i historią podkreśla również wiele innych terminów wskazujących na Jego immanent-

¹²⁷ Zob. „Pan, Bóg, który stworzył niebiosy i ziemię” (*kyrios ho theos hos ektisen tous ouranous kai tēn gēn* – Jdt 13, 18; por. Tb 10, 14).

¹²⁸ Zob. również wyrażenie z imiesłowem: „wszystkim/wszystkiemu panujący” (*pantōn kratōn* – Est 4, 17b).

¹²⁹ Np. „Król” (*basileus* – Est 4, 17b.f), „Król nasz” (*ho basileus hēmōn* – Est 4, 17l), „Król wszelkiego stworzenia” (*basileus pasēs ktiseōs* – Jdt 9, 12), „Król świata” (*tou kosmou basileus* – 2 Mch 7, 9), „Król nieba” (*ho basileus tou ouranou* – Tb 1, 18; 13, 9 [BA]. 13 [BA]. 17), „Król bogów i Władca nad wszystkimi władcami” (*basileus tōn theōn kai pasēs archēs epikratōn* – Est 4, 17r), „Król królów” (*ho basileus tōn basileōn* – 2 Mch 13, 4), „Król wieków” (*ho basileus tōn aiōnōn* – Tb 13, 7. 11 [BA]).

¹³⁰ Np. „wielki Król” (*ho basileus ho megas* – Tb 13, 16; por. *megistos theos* – 2 Mch 3, 36), „jedyne Król” (*ho monos basileus* – 2 Mch 1, 24).

ne działanie w świecie, głównie na rzecz narodu wybranego, a używanych bardzo często w kontekście militarnym: „Zbawca”¹³¹, „Władca”¹³², „Wspomożyciel”¹³³, „Opiekun”, „Strażnik”¹³⁴, „Obrońca”¹³⁵, „Sojusznik”¹³⁶, „Wódz bitwy (wojny)”¹³⁷, „Rozdawca dóbr”¹³⁸, „Ojciec”¹³⁹, „Sędzia”¹⁴⁰.

2.2. TERMINOLOGIA OKREŚLAJĄCA NATURE I PRZYMIOTY BOGA

Natchnieni autorzy greckojęzycznej historiografii ST bezwzględnie opowiadają się za monoteizmem. Bóg jest jeden, co kilkakrotnie zostało wyrażone za pomocą przymiotnika *monos* („jeden”, „jedyne” – 2 Mch 1, 24-25; 7, 37).

¹³¹ *Sōtēr* (Jdt 9, 11; Est 5, 1a; 1 Mch 4, 30).

¹³² Np. „Władca” (*despotēs* – Tb 3, 14; 2 Mch 5, 17; 6, 14; 9, 13; 15, 22; *dynastēs* – 2 Mch 3, 24; 15, 3. 4. 29), „Władca nieba i ziemi” (*despotēs tōn ouranōn kai tēs gēs* – Jdt 9, 12; por. 2 Mch 15, 23), „wielki Władca świata” (*ho megas tou kosmou dynastēs* – 2 Mch 12, 15, por. w. 28), „jest Pan żyjący sam w niebie, Władca” (*ho kyrios dzōn autos en ouranō(i) dynastēs* – 2 Mch 15, 4), „Władca (*dynastēs*) duchów i wszelkich potęg” (2 Mch 3, 24; por. 2 Mch 15, 3. 4); również jako imiesłów: „Władający życiem i duchem” (*ho despodzōn tēs dzōēs kai tou pneumatos* – 2 Mch 14, 46).

¹³³ *Boēthos* (Jdt 9, 11; Est 4, 17l; 2 Mch 3, 39; por. 2 Mch 12, 11; 13, 13; 15, 8. 35).

¹³⁴ *Epoitēs* (2 Mch 3, 39; także tłumaczony jako: „ten, który czuwa/strzeże” – BT 5, BŚP) lub *antilemptōr* (Jdt 9, 11; por. 2 Mch 14, 15; 15, 7).

¹³⁵ *Skepastēs* (Jdt 9, 11) lub *hypermachos* (2 Mch 8, 36; 14, 34).

¹³⁶ *Symmachos* (2 Mch 8, 24; 10, 16; por. 11, 10. 13).

¹³⁷ *Proodēgos tou polemou* (2 Mch 12, 36).

¹³⁸ W wyrażeniu: „jedyne Rozdawca dóbr” (*monos chorēgos* – 2 Mch 1, 25). *Chorēgos* to *hapax legomenon* w LXX. Dosłownie rzeczownik ten oznacza człowieka, który w starożytnej Grecji pokrywał koszty związane z przygotowaniem i występami chóru. Słowo to tłumaczy się: „ten, który łoży na chór”, a w dalszym znaczeniu „ten, który daje obficie, rozdzielający, administrator, protektor” – zob. F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 2008², s. 2364.

¹³⁹ W wyrażeniu „Ojciec nasz” (*patēr hēmōn* – Tb 13, 4).

¹⁴⁰ Zob. *ho dikaios kritēs* („sprawiedliwy Sędzia” – 2 Mch 12, 6) lub jako jedno słowo: *dikaiokritēs* (2 Mch 12, 41).

W omawianej grupie ksiąg znajduje się bogactwo terminologii opisującej różne aspekty transcendencji Jedyne Boga oraz Jego immanentnego działania.

2.2.1. Transcendencja Boga

Analogicznie do tekstów hebrajskich, również greckojęzyczna historiografia biblijna, będąca często przekładem tekstów hebrajskich i aramejskich, wyraża transcendencję Boga za pomocą rzeczowników, przymiotników, imiesłów oraz wyrażen złożonych starających się opisać różne jej aspekty.

Wśród rzeczowników znajdują się pojęcia: „wielkość”, „majestat” (*megalōsynē* – Tb 13, 9 [BA]) i „chwała” (*doksa* – Tb 12, 12; 2 Mch 2, 8), „siła” (*ischys* – Jdt 13, 19), „moc” (*dynamis*, *dynasteia*, *kratos*, *ischys* – 2 Mch 3, 24. 28. 34; 9, 8; 11, 4). Słowa te wyrażają transcendencję Boga, która manifestuje się przez Jego zbawcze czyny, domagające się odpowiedzi ze strony człowieka (por. 1.2.2.1).

O wiele bogatszy jest zestaw przymiotników. Bóg jest przede wszystkim święty. W greckojęzycznej historiografii ST przymiotnik *hagios* tylko trzy razy został użyty bezpośrednio w stosunku do Tego, który sam jest „Świętym” (Tb 12, 12 [BA]. 15 [BA]) i „nad wszystko święty” (*hagios pantos hagiasmou* – 2 Mch 14, 36)¹⁴¹. Święte jest także imię Boga, stanowiące niejako odpowiednik Jego osoby (Tb 3, 11 [BA]; 8, 5 [BA]; 13, 13. 18). Od Boga pochodzi również wszelka świętość, szczególnie wszystko

¹⁴¹ Zwrot ten jest różnie tłumaczony: „Święty, od którego pochodzi wszelka świętość” (BT 5); „nad wszystko święty” (BSP); „o Święty nasz, od którego pochodzi wszelkie uświęcenie” (BWP); „sancte sanctorum omnium” (Wlg); „saint de toute sainteté” (BJ); „santo Signore di ogni santità” (CEI); dosł. „święty wszelką świętością” (*Grecko-polski Stary Testament. Księgi greckie. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi i indeksem form podstawowych*, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 2008).

to, co jest związane z Jego kultem: Świątynia Jerozolimska¹⁴², jej ołtarz (2 Mch 14, 3; por. Jdt 8, 24) wraz z ogniem i popiołem (2 Mch 13, 8¹⁴³), naczynia (1 Mch 4, 49; 14, 15), dzień szabatu (2 Mch 5, 25; 15, 2) i inne święta (Tb 2, 1), błogosławienie Boga (Tb 8, 15 [BA]), szaty arcykapłańskie (1 Mch 10, 21).

Święte jest przymierze (1 Mch 1, 15. 63), Prawo pochodzące od Boga (2 Mch 6, 23. 28) oraz zawierające je święte księgi (*ta biblia ta hagia* – 1 Mch 12, 9), a także wybrany przez Boga naród – Izrael (1 Mch 1, 46; 2 Mch 15, 24; por. 2 Mch 1, 25; 2, 17; Tb 12, 15 [BA]) oraz ziemia, którą zamieszkuje (*hē hagia gē* – 2 Mch 1, 7; por. w. 29) wraz ze świętym miastem – Jerozolimą (Tb 13, 10 [BA]; 1 Mch 2, 7; 2 Mch 1, 12; 3, 1; 9, 14). Święci są Boży aniołowie (Tb 11, 14; por. 12, 15 [BA]), a także miecz, dar od Boga, za pomocą którego pokonuje się nieprzyjaciół (2 Mch 15, 16).

Pozostałe przymiotniki i imiesłowy podkreślające transcendencję Boga to: „najwyższy” (*hypsistos* – Tb 4, 11 [BA]; Jdt 13, 18; Est 8, 12q; 2 Mch 3, 31), „wielki”, „największy” (*megas* – Jdt 16, 13; *megistos* – Est 8, 12q; 2 Mch 3, 36), „mocny” (*ischyros* – 2 Mch 1, 24), „przesławny” (*endoksos* – Jdt 16, 13), „zdumiewający siłą” (*thaumastos en ischi* – Jdt 16, 13), „niezwyciężony” (*anyperblētos* – Jdt 16, 13), „potężny” (*dynamenos* – 2 Mch 11, 13), „wywołujący strach” (*foberos* – 2 Mch 1, 24), „wieczny” (*aiōnios* – 2 Mch 1, 25), „wszechmocny” (*pankratēs* – 2 Mch 3, 22).

¹⁴² W greckojęzycznej historiografii ST spotyka się różnorodną terminologię w związku ze świątynią: *hieron hagion* („świątynia święta” – 2 Mch 13, 10), *to hagiōtaton hieron* („najświętsza świątynia” – 2 Mch 5, 15), *hagios oikos* („święty dom” – 2 Mch 15, 32; por. Jdt 8, 24), *oikos hēgiasmenos* („dom uświęcony” – Jdt 9, 13), *ho hagios topos* („święte miejsce” – 2 Mch 2, 18; 8, 17), *hagios neōs* („święty przybytek” – 2 Mch 9, 16), *ta hagia* („świętości” – np. Jdt 4, 12; 8, 21; 9, 8; 16, 20; 1 Mch 2, 12; 3, 43. 51. 58. 59; 4, 36. 41. 43. 48), *ta hagia kyriou pantokratoros* („świętości Pana wszechmocnego” – Jdt 4, 13).

¹⁴³ W tekście tym znajduje się inny przymiotnik oznaczający świętość: *hagnos* (*to pyr hagnon en kai hē spodos* – „ogień święty był i popiół”).

Podobną funkcję pełnią także różnego rodzaju wyrażenia złożone podkreślające wieczność Boga¹⁴⁴, Jego wszechwiedzę¹⁴⁵ i wszechmoc [zob. 2.1].

2.2.2. Immanentne działanie Boga

Bóg Izraela, jako jedyny Bóg, zasługuje na określenie „żyjący”¹⁴⁶, a więc, w przeciwieństwie do bóstw pogańskich, jest prawdziwym Bogiem, który manifestuje się w świecie przez konkretne zbawcze dzieła. Jest On „wykupującym i ocalającym” (*ho lytroumenos kai sō(i)dzōn* – 1 Mch 4, 11) oraz „wybawiającym Izraela” (*ho diasō(i)dzōn ton Israēl* – 2 Mch 1, 25).

Tym, co popycha Boga do zbawczego działania, jest Jego „wierność” w stosunku do siebie i stworzenia: „wszystkie drogi Twoje są [...] prawdą (*alētheia*)” (Tb 3, 2). Grecki rzeczownik *alētheia* jest odpowiednikiem hebrajskiego *’emet*, oznaczającego „prawdę”, ale także, wynikającą z Tory i przymierza, „wierność” Boga względem samego siebie, stworzenia i przymierza z Izraelem [zob. 1.2.2.2.2]¹⁴⁷.

Z jednej strony Bóg w swej naturze i działaniu jest „dobry”, „łaskawy” i „miłosierny”¹⁴⁸, z drugiej zaś „nienawidzi zła”

¹⁴⁴ Zob. „Bóg, który żyje na wieki” (*ho theos ho dzōn eis ton aiōna* – Tb 13, 2), „Bóg po wszystkie wieki” (*theos eis pantas tous aiōnas* – Tb 13, 4).

¹⁴⁵ Zob. „wszystko widzący Bóg” (*tōn pantōn epoptēs theos* – Est 5, 1a), „wszystkowidzący Pan” (*ho pantepoptēs kyrios* – 2 Mch 9, 5), „widzący wszystko” (*ho panta eforōn* – 2 Mch 15, 2), „widzący Bóg” (*epoptēs theos* – 2 Mch 7, 35), „wszystko widzący zawsze Bóg” (*ta panta katopteuōn aei theos* – Est 8, 12d), „posiadający świętą wiedzę” (*ho tēn hagian gnōsin echōn* – 2 Mch 6, 30).

¹⁴⁶ Zob. „żyjący Pan” (*ho dzōn kyrios* – 2 Mch 7, 33); „Najwyższy, największy żyjący Bóg” (*ho hypsistos megistos dzōn theos* – Est 8, 12q).

¹⁴⁷ Zob. M. WOJCIECHOWSKI, *Księga Tobiasza, czyli Tobita*, 69; J. VIL-CHEZ LINDEZ, *Tobita e Giuditto*, tłum. wł. P. Bernardini, M. Bernardini, *Commenti biblici* – Borla, Roma 2004, 57.

¹⁴⁸ Zob. następującą terminologię zastosowaną do Boga: *chrēstos* („dobry”, „łaskawy” – 2 Mch 1, 24), *epieikeia* („łaskawość” – 2 Mch 2, 22), *euilateuō* („być

(*misoponēreō* – 2 Mch 8, 4) i „bezprawia” (*theos misōn adikian* – Jdt 5, 17), co zakłada także Jego sprawiedliwość¹⁴⁹.

2.3. BÓG W FABULE INARRACJI

To, co terminologia określa hasłowo, narracja ilustruje i wyjaśnia. Jakie więc rzeczywistości kryją się za tak bogatym słownikiem opisującym Boga, Jego naturę i przymioty?

2.3.1. Bóg mówi przez Torę

W greckojęzycznej historiografii ST Bóg ani razu nie zabiera głosu bezpośrednio, choć w historii deuteronomistycznej i w dziele kronikarskim czynił to wielokrotnie, zwracając się bezpośrednio do bohaterów lub przekazując swoje słowa przez sędziów i proroków [zob. 1.2.1]. W późniejszej historiografii najwyższymi autorytetami przekazującymi wolę Bożą nie są żyjący prorocy (których brak został wprost zaznaczony w 1 Mch 4, 46; 14, 41–42; 9, 27), ale Tora oraz inne święte pisma (1 Mch 12, 9). Bohaterowie przechowują je i rozpowszechniają. Odwołując się do nich, postępują według ich przepisów (np. Tb 1, 8; 6, 13; 7, 13–14; 14, 9 [BA]; 1 Mch 2, 21; 4, 47. 53; 2 Mch 2, 1–5. 13–15; 6, 23; 15, 9) i poszukują w nich odpowiedzi na bieżące pytania i problemy (1 Mch 3, 48)¹⁵⁰. Są one dla nich pociechą

dobrym/łaskawym” – Jdt 16, 15). Na szczególną uwagę zasługuje bogata terminologia określająca Boże miłosierdzie: *eleos, eleēō* („miłosierdzie”, „okazywać miłosierdzie” – Tb 7, 12; 8, 4. 7. 16. 17; 13, 2; 14, 5; Jdt 13, 14; 2 Mch 6, 16), *theos eleēmōn* („Bóg miłosierny” – Tb 3, 11; por. 6, 18; 2 Mch 1, 24; 8, 29; 13, 12), *hileōs* („łaskawy”, „miłosierny” – 2 Mch 2, 22), *hilaskomai* („okazać miłosierdzie/łaskawość” – Est 4, 17h), *eleēmosynē* („miłosierdzie” – Tb 3, 2).

¹⁴⁹ Zob. *dikaioi* („sprawiedliwy” – Est 4, 17n; Tb 3, 2), *monos dikaios* (jedyne sprawiedliwy – 2 Mch 1, 24. 25), *ho kyrios tēs dikaiosynēs* („Pan sprawiedliwości” – Tb 13, 7).

¹⁵⁰ W 1 Mch 3, 48 czytamy: „Potem rozwinęli księgę Prawa w tym samym celu, w jakim poganie wypytują posągi swych bóstw” (BT 5). Wielu komentato-

i umocnieniem (1 Mch 12, 9; 8, 23; 15, 9). Bóg nie musi przemawiać bezpośrednio czy przez żyjących proroków, przemówił bowiem przez Prawo Mojżeszowe.

2.3.2. Bóg Izraela a narody pogańskie i ich bogowie

Historia Izraela po niewoli babilońskiej naznaczona była bliskimi kontaktami z kulturą perską, a następnie hellenistyczną. Prowadziło to do napięć i konfliktów na tle religijnym i kulturowym, które ostatecznie wywołały powstanie Machabeuszów. W tej perspektywie Izraelici, chcąc zachować czystość swojej wiary, wystrzegali się bałwochwalstwa, które w przeszłości doprowadziło do niewoli asyryjskiej i babilońskiej (Jdt 8, 18-19). Dla Żydów tylko ich Bóg był prawdziwym i jedynym (Jdt 9, 14; Est 4, 17l; 2 Mch 1, 24-25; 7, 37), „Królem bogów i Władcą nad wszystkimi władcami” (Est 4, 17r), podczas gdy bóstwa narodów po prostu „nie istnieją” (Est 4, 17q). Izrael nie znał innego Boga, oprócz Pana (Jdt 8, 20).

Cześć i ofiary składane bóstwom greckim były równoznaczne z wyparciem się Boga prawdziwego (1 Mch 2, 15-28). Żydzi wystrzegali się również przesadnego oddawania czci władcom (Est 4, 17p), którzy w starożytności niejednokrotnie odbierali boską cześć (Jdt 3, 8; 6, 2). Mardocheusz w swojej modlitwie tak tłumaczy powody niezłożenia pokłonu Hamanowi: „czyniłem tak, aby nie stawiać wyżej czci człowieka nad cześć Boga

rów uważa, że chodzi tu o praktykę otwierania Tory na chybił trafił w celu poszukiwania wersetu z Prawa zastępującego wyrocznię prorocką i święte losy *urim* i *tummim*, których brakowało w Izraelu od czasów przesiedlenia babilońskiego. Tekst ten jednak jest trudny do zinterpretowania i znane są także inne sposoby jego przekładu i wyjaśnienia. Zob. F.-M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, Études Bibliques, Paris 1949, 68–70; F. GRYGLEWICZ, *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST VI/4), Poznań 1961, 85–86; J.A. GOLDSTEIN, *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 41, Garden City–New York 1981, 261–262; J. HOMERSKI, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, 52–53.

i aby nikomu nie oddawać pokłonu, oprócz Ciebie, Panie mój” (Est 4, 17e)¹⁵¹. Podobnie jak rabsak w czasach Ezechiasza rzucił wyzwanie *JHWH* (2 Krl 18, 17–35; por. 2 Mch 8, 19), tak samo Holofernes, po niewoli babilońskiej, uważał, że Bóg Izraela nie oprze się potędze Nabuchodonozora (Jdt 6, 2–4. 19; por. 9, 7–8). Sądził tak również Nikanor, który za czasów Judy Machabeusza najechał Judeę (1 Mch 7, 41–42; 2 Mch 15, 22–24). Bóg Izraela jednak zwyciężył, udowadniając, że jest prawdziwym Bogiem, który może skutecznie obronić swój naród (Jdt 9, 8–14; 1 Mch 7, 43–47; 2 Mch 15, 25–30; por. 1 Mch 4, 11). Dla Judyty wierność Izraela wobec *JHWH* była gwarantem Jego zbawczych interwencji (Jdt 8, 20).

Zbawcze dzieła Boga na rzecz Izraela były dla pogan znakiem, że jest On prawdziwym Bogiem (por. 1 Mch 4, 11; 2 Mch 1, 27). Podobnie jak kiedyś Rachab (Joz 2, 9–11) i Naaman (2 Krl 5, 15), tak w Jdt Ammonita Achior, widząc, co Bóg uczynił dla swojego ludu przez ręce słabej kobiety, uwierzył w Niego, przyjął obrzezanie i został przyłączony do domu Izraela (Jdt 14, 10). Boleśnie skarcony i napomniany przez Boga za pośrednictwem aniołów Heliodor złożył Panu ofiarę i śluby oraz „świadeństwo o dziełach najwyższego Boga, jakie widział na własne oczy”, uznając wobec króla Seleukosa, że w Świątyni Jerozolimskiej rzeczywiście „działa jakaś Boża moc” (2 Mch 3, 35–38). Również król Antioch IV Epifanes, wielki prześladowca i wróg Żydów (2 Mch 9, 4. 14–16), „pod biczem Bożym” (2 Mch 9, 11) wyznał, że „słuszną jest rzeczą poddanie się Bogu, a kto jest śmiertelny, nie powinien się uważać za równego Bogu” (2 Mch 9, 12), oraz że „zostanie Żydem i obejdzie wszystkie miejsca zamieszkałe, aby rozgłaszać moc Bożą” (2 Mch 9, 17).

Motyw ten w Tb zyskuje bardziej uniwersalistyczny wymiar, przybierając formę eschatologicznej zapowiedzi powszechnego nawrócenia narodów, które porzucą swoje bożki i zaczną czcić jedynego Boga (Tb 13, 13; 14, 6).

¹⁵¹ Por. S. GRZYBEK, *Księga Estery*, 50–51.

2.3.3. Bóg wobec stworzenia i historii

Podobnie jak w historiografii protokanonicznej, tak i tutaj Bóg jest Stwórcą, Władcą i Królem wszelkiego stworzenia. Panuje nad całym światem (Tb 8, 5-6; Jdt 8, 14; 9, 12. 14; 13, 18; 16, 14-15; Est 4, 17b-c; 2 Mch 1, 24; 7, 9. 23; 13, 4. 14), gdyż jest „Panem nieba i ziemi” (Tb 10, 14). Stworzył wszystko swoim słowem i przez swojego ducha (Jdt 16, 14), „uksztaltował człowieka i zamyślił początek wszechrzeczy” (2 Mch 7, 23). Autor 2 Mch zna również ideę stworzenia „z niczego” (*ouk eks ontōn* – 2 Mch 7, 28). Jedno z najczęściej pojawiających się określeń Boga w greckiej historiografii ST wskazuje na Jego absolutne panowanie nad światem: *pantokratōr* [zob. 2.1].

Bóg wie wszystko i widzi wszystko (Tb 3, 14; Est 4, 17d.u-w; 5, 1a; 8, 12d; 2 Mch 6, 30; 9, 5; 15, 2). Kieruje wydarzeniami, jest Panem historii (Tb 14, 4; 2 Mch 13, 4). Nikt nie jest w stanie przeniknąć Jego myśli i pojąć zamiarów (Jdt 8, 14). W Jego rękach znajduje się nie tylko los Izraela, ale także innych narodów (Est 8, 12q; 10, 3g-i)¹⁵². Od Boga pochodzi wszystko to, co dobre, kogo chce, tego upokarza (Tb 4, 19). Wszystko i wszyscy podlegają Jego władzy, nawet kraina umarłych – Hades (Tb 13, 2), gdyż jako „Władca życia i ducha”, ma moc wskrzeszania umarłych (2 Mch 14, 46, zob. też 7, 9. 11. 14).

Bóg stworzył nie tylko świat materialny. Od Niego pochodzą także istoty niebieskie. Jako „Władający nad duchami i wszelką potęgą” (2 Mch 3, 24) posyła aniołów (Tb 5, 4; 11, 14; 12, 15. 22), przez których realizuje swoją wolę i objawia moc (Tb 3, 17; 5, 4. 17; 12, 14. 18. 20; 2 Mch 3, 24-26. 33-34; 15, 22-23; por. 15, 27).

¹⁵² Por. S. GRZYBEK, *Księga Estery*, 49–50.

2.3.4. Bóg a Izrael

2.3.4.1. Bóg Zbawiciel

Motyw Boga Zbawiciela (*sōtēr*) należy do centralnych w greckojęzycznej historiografii ST. Bóg jest Zbawcą swojego ludu (Est 5, 1a; 1 Mch 4, 11. 30), interweniującym na jego korzyść w trudnych momentach historii (Jdt 13, 11. 17; Est 4, 17b; 10, 3a-k; 1 Mch 4, 25). Motyw ten był szczególnie ważny w okresie niewoli. Później, za czasów prześladowań religijnych ze strony Seleucydów, zachęcał do wierności Prawu, obiecując zbawczą interwencję Boga za życia lub po śmierci (2 Mch 7, 9; 14, 46).

Bardzo często obraz Boga Zbawiciela, naszkicowany przez natchnionych autorów ksiąg historyczno-dydaktycznych, wyłania się z modlitwy bohaterów. Mają oni głęboką wiarę w to, że Bóg odpowie na ich wołanie, co potwierdzają często narracje (Tb 4, 9-13; Jdt 4, 11-15; 6, 21; 9; Est 1, 1i-k; 4, 17t.z; 5, 1e; 8, 12a-x; 10, 3a-k; 1 Mch 3, 50-53; 9, 46; 2 Mch 1, 8. 11. 24-29; 8, 2-4). Wielokrotnie modlitwa błagalna o zbawczą interwencję znajduje swoje dopełnienie w uwielbieniu i dziękczynieniu. Dzieje się tak u tych, którzy doświadczyli pomocy miłosiernego, odmieniającego ich los, Boga (Tb 8, 15-17; 11, 14; 13; Jdt 13, 14; 16, 1-17; 2 Mch 1, 11. 17; 8, 27; 13, 13).

Podstawę tej wiary stanowi pamięć o wcześniejszych, zbawczych interwencjach Boga w dzieje narodu wybranego, do których odwoływali się modlący (Jdt 9, 2-6; Est 4, 17a.g.m; 1 Mch 4, 30-33; por. 1 Mch 4, 8-9; 2 Mch 1, 25; 8, 19-20; 12, 15; 14, 15; 15, 8). Wzywaniu w modlitwie „Boga Abrahama” (Est 4, 17f.y) czy „Boga mego ojca Symeona” (Jdt 9, 2) przypominało Izraelowi oraz Bogu o obietnicach danych przodkom. Modlący często odwoływali się do swojej uprzywilejowanej relacji z Bogiem, który wyprowadził synów Jakuba z Egiptu, wykupił ich i uczynił swoim dziedzictwem (Est 4, 17f-g).

Izrael, błagając Boga o wyzwolenie z różnych przeciwności i upokorzeń, opierał się także na przekonaniu, że Bóg ze swej natury nienawidzi zła oraz będzie bronił czci swojego imienia, które jest bezczeszczone, gdy bezbożni uciskają Jego naród bądź profanują Jego święte miasto i Świątynię (Jdt 5, 17; 2 Mch 8, 2-4).

Wiele zbawczych interwencji Boga na rzecz narodu wybranego wymienia w swojej modlitwie niejaki Jonatan¹⁵³ z czasów Nehemiasza. Należą do nich: wybór ojców, uświęcenie Izraela i strzeżenie go, zgromadzenie rozproszonych, uwolnienie z niewoli, rehabilitacja wyśmiewanych i wzgardzonych, „zasadzenie” ludu Bożego w świętym miejscu (2 Mch 1, 26-29). Opowiada o tym list zamieszczony na początku 2 Mch.

Nie brak w księgach historyczno-dydaktycznych modlitw wzywających Bożej pomocy w sprawach osobistych: cierpiący Tobiasz prosi o oddalenie kary za grzechy (Tb 3, 3) i wyzwolenie od cierpienia przez śmierć (Tb 3, 6). Podobnie modli się znieważona i upokorzona przez służebnicę, dręczona przez złego ducha, Sara (Tb 3, 12-14). Także młody Tobiasz w noc poślubną wzywa Sarę do modlitwy o Boże miłosierdzie (*eleos*) i wybawienie (*sōtēria*) od niebezpieczeństwa ze strony demona (Tb 8, 4-5). Bóg, który wie wszystko (Tb 3, 14), wie też, że są oni sprawiedliwi i natychmiast odpowiada – nie wybawieniem poprzez śmierć, ale darem uzdrowienia (Tb 3, 16-17). W ten sposób objawia się Jego miłosierdzie (Tb 8, 4. 7. 16. 17). Miłosierny Zbawca jest również Bogiem uzdrawiającym (Tb 5, 10), wspomóżycielem, opiekunem (Jdt 9, 11) jednostek i całego narodu.

Ważnym elementem zbawczych interwencji Boga jest Jego wolność. Człowiek nie jest w stanie niczego na Nim wymusić. Bóg wkracza, jak chce i kiedy chce. Próba stawiania Bogu warunków lub manipulowania Nim to wyraz braku zaufania i autentycznej wiary (Jdt 8, 11-17). Pewne jest jednak to, że Bóg staje

¹⁵³ Bardzo trudno zidentyfikować tę postać, gdyż Ezd i Ne wymieniają wiele osób o tym imieniu (Ezd 8, 6; 10, 15; Ne 12, 11. 14. 18. 35; zob. F. GRYGLE-WICZ, *Księgi Machabejskie*, 268.

po stronie ufających Mu, pokornych i uciśnionych, a sprzeciwia się pysznym i bezbożnym (Jdt 9, 7-11; 16, 2-17; 2 Mch 10, 28).

Zbawcze ingerencje Boga, podejmowane bardzo często podczas działań militarnych, nie zależą od ludzkich sił i umiejętności. Nie w liczebności bowiem wojsk leży zbawienie, ale w Bogu – sprzymierzeńcu i wodzu Izraela (2 Mch 8, 24; 11, 13; por. 10, 16. 26. 38; 11, 4. 10; 12, 11. 36; 13, 13. 15. 17; 14, 34; 15, 16). Przynosząc zbawienie przez słabą kobietę, wdowę z Betulii (Jdt), oraz przez garstkę żołnierzy pokonujących znacznie większe siły wroga (1 Mch 3, 18-22; 2 Mch 2, 21; 8, 18), Bóg objawia swoją wszechmoc oraz panowanie nad światem i historią (2 Mch 8, 18), ukazuje narodom, „że istnieje Odkupiciel i Zbawca Izraela” (1 Mch 4, 11).

Zbawcza moc Boga jest więc zakorzeniona w Jego władzy stwórczej (Jdt 9, 12; 2 Mch 13, 14) i wszechmocy: Bóg, „wielki Władca świata” (2 Mch 12, 15), może wszystko, „karze i okazuje miłosierdzie, posyła aż do otchłani najniższej pod ziemią i wyprowadza z wielkiej zagłady. I nie ma nikogo, kto ucieknie Jego ręce” (Tb 13, 2; por. 2 Mch 8, 18). Bóg Izraela jest jedynym Bogiem i dlatego oprócz Niego nie ma nikogo, „kto by tarczą osłonił lud izraelski” (Jdt 9, 14). Bóg Izraela jest więc jedynym Zbawcą.

W 2 Mch pojawia się bardzo charakterystyczna forma zbawczych interwencji Boga, który jako „Władający duchami i wszelką potęgą” działa za pośrednictwem istot niebieskich. Owi wysłannicy Boga ukarali i napomnieli bezbożnego Heliodora (2 Mch 3, 24-26) oraz stanęli na czele armii Machabeusza walczącego z Tymoteuszem i Lizjaszem (2 Mch 10, 29-30; por. 11, 6. 8).

W swoich zbawczych działaniach Bóg posługiwał się ludźmi jako narzędziem swojej opatrności. Przykładem może być Estera (Est 4, 17t.z), Judyta (Jdt 8, 33. 35; 12, 8; 13, 4-5. 15. 18) oraz Juda Machabeusz (1 Mch 9, 21).

Celem egzystencji Izraela jest uwielbienie Boga (Tb 4, 19; 8, 5. 15; 11, 14; 12, 6-7. 17-18. 20. 22; 14, 2. 8-9; Est 4, 17h.o). Bóg czyni wśród ludu wybranego wielkie rzeczy dla chwały swo-

jego imienia (Tb 12, 6; 14, 4). Rozproszony po całym świecie Izrael ma głosić chwałę Boga między narodami (Tb 13, 3. 8).

2.3.4.2. Bóg miłosierny i sprawiedliwy

W księgach historyczno-dydaktycznych ST wielokrotnie powraca teologiczny motyw Bożego miłosierdzia, który jest ściśle związany z obrazem Boga Zbawiciela.

Bóg okazuje miłosierdzie zarówno jednostkom, jak też całemu narodowi, głównie przez zbawcze dzieła. Jego miłosierdzie przejawia się w wyzwoleniu z rąk nieprzyjaciół (Jdt 7, 30; 13, 14; 2 Mch 11, 9-10), w powrocie wygnańców izraelskich do ojczyzny (2 Mch 2, 7. 18), w opiece nad narodem wybranym (2 Mch 1, 25-29), w odbudowie i oczyszczeniu Świątyni (Tb 14, 5; 2 Mch 2, 22; 8, 2). A na płaszczyźnie osobistej np. w uzdrowieniu i uwolnieniu od dręczących demonów (Tb 8, 7. 16).

Dobłą charakterystykę miłosierdzia Bożego, przejawiającego się poprzez zbawcze interwencje, mogą stanowić tytuły Boga, który jest „Bogiem pokornych, wspomóżycielem (*boēthos*) poniżonych, opiekunem (*antilēptōr*) słabych, obrońcą (*skepastēs*) odrzuconych i wybawcą (*sōtēr*) tych, co utracili nadzieję” (Jdt 9, 11). Jego miłosierdzie przejawia się w pocieszaniu (*parakaleitai*) cierpiących za wiarę (2 Mch 7, 6) oraz w eschatologicznym wskrzeszeniu z martwych (2 Mch 7, 23. 29).

Motyw Bożego miłosierdzia bezpośrednio łączy się z ideą Jego sprawiedliwości. Bóg karze za grzechy i niewierność. Jego kara nie jest jednak zemstą, lecz upomnieniem, oczyszczeniem oraz środkiem wychowawczym wobec narodu wybranego (2 Mch 6, 12-13). Bóg „karze i okazuje miłosierdzie” zarazem (Tb 13, 2; 13, 10 [BA]; 2 Mch 6, 16).

Bożą pedagogię można prześledzić na przykładzie historii Izraela, który porzucił swojego Boga, oddając cześć bóstwom obcym, za co spotkała go katastrofa narodowa w postaci niewoli asyryjskiej i babilońskiej. *JHWH* okazał się sprawiedliwy, a naród niewierny (Tb 3, 2-6; Est 4, 17n; por. Jdt 11, 10). Podobnie i w późniejszych czasach niepowodzenia narodu wybranego były

uważane za rodzaj sprawiedliwej kary, której celem było doprowadzenie do nawrócenia (2 Mch 7, 32-33. 38; por. 10, 4).

Boża sprawiedliwość idzie w parze z Jego miłosierdziem: „Sprawiedliwy jesteś, Panie, i wszystkie dzieła Twoje są sprawiedliwe. Wszystkie Twoje drogi są miłosierdziem i prawdą” (Tb 3, 2) – modlił się dotknięty cierpieniem Tobiasz, uznając, że niewola była skutkiem grzechów Izraela¹⁵⁴. W tej perspektywie Boża kara nie jest odrzuceniem, ale raczej oczyszczającym działaniem Bożej pedagogii (2 Mch 7, 33). Kiedy naród nawróci się do Boga „całym sercem i z całej duszy”, wtedy On okaże mu miłosierdzie i zgromadzi wygnańców spośród wszystkich narodów (Tb 13, 5-6; por. 2 Mch 8, 5) oraz pozwoli im wrócić do świętego miasta (Tb 14, 5. 7).

Boża sprawiedliwość przejawia się również w teraźniejszości bohaterów ksiąg, uwikłanych w konflikty wywołane niewiernością Bogu. Ostatecznie bezbożni (poganie i odstępcy od wiary) ponoszą klęskę, a zwyciężają i zostają nagrodzeni pobożni, wierni Bogu Izraelici (Tb 1, 18; 14, 7. 10-11. 15; Est 8, 12p-r; 1 Mch 2, 62-63; 2 Mch 4, 17. 38; 6, 13; 7, 19. 31; 9, 4-6. 18). Często pojawia się motyw odmiany losu bohaterów, którzy od smutku, zniewolenia i zagrożenia życia przechodzą dzięki Bożym interwencjom do radości, wolności i zwycięstwa (Tb 8, 15-17; 11, 14. 16; Jdt 13-16; Est 1, 1i-k; 4, 17h.q.s; 8, 12t-u; 2 Mch 10, 6-7). Ta odmiana pojmowana jest jako przejaw Bożego miłosierdzia (Est 4, 17h)¹⁵⁵.

W kontekście tych zbawczych interwencji pojawia się motyw Boga, sprawiedliwego Sędziego (*ho dikaios kritēs, dikaiokritēs* – 2 Mch 12, 6. 41), który już tu na ziemi osądza ludzkie czyny, ujawnia je (2 Mch 12, 41) oraz wymierza sprawiedliwość i doczesną karę (por. 1 Mch 7, 42; 2 Mch 9, 4. 18).

Sprawiedliwość Boga obejmuje również przyszłość eschatologiczną. Bóg jest sędzią, który „sądzi świat” (*sy krineis ton aiōna* –

¹⁵⁴ Por. J. VILCHEZ LINDEZ, *Tobita e Giuditta*, 56-57.

¹⁵⁵ Por. S. GRZYBEK, *Księga Estery*, 51-54.

Tb 3, 2). W dzień sądu ukarze występujących przeciwko ludowi Bożemu pogan (2 Mch 7, 35-36), potępiając ich na wieki „ześle w ich ciało ogień i robactwo, i jęczeć będą z bólu na wieki” (Jdt 16, 17)¹⁵⁶. Ci, którzy byli sprawiedliwi, powstaną z martwych do życia wiecznego (2 Mch 7, 9. 11. 14), lecz dla nieprawych nie będzie „zmartwychwstania do życia” (2 Mch 7, 14)¹⁵⁷.

2.3.4.3. Boża opatrność

Bóg mieszka i działa wśród ludu wybranego, realizując zamierzenia swojej opatrności poprzez konkretne wydarzenia. On jest reżyserem cudownego splotu wypadków w Tb, dzięki którym zostały wysłuchane modlitwy sprawiedliwych, starego Tobiasza i Sary (Tb 3, 16-17). Również Judyta wyznaje wiarę w Bożą opatrność, gdy się modli: „Ty uczyniłeś rzeczy wcześniejsze od tamtych i tamte, i te późniejsze, także i terazniejsze, i te, które nastąpią, ułożyłeś, a stały się te, które miałeś w swoim zamyśle. Skoro ukazały się te, które postanowiłeś, powiedziały: «Oto jesteśmy». Wszystkie bowiem Twoje drogi są przygotowane i przewidziany Twój wyrok” (Jdt 9, 5-6; por. 12, 4), świadoma jest Bożej opatrności czuwającej nad narodem wybranym.

2.3.4.4. Świątynia – znak obecności Boga wśród narodu wybranego

Obecność i działanie Boga wśród Izraela ściśle łączy się ze znakiem Świątyni Jerozolimskiej. Motyw Świątyni pojawia się w księgach historyczno-dydaktycznych jako przedmiot tęsknot

¹⁵⁶ Zob. S. GRZYBEK, *Księga Judyty. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST VI/2), Poznań 1963, 155-156; J. VILCHEZ LINDEZ, *Tobita e Giuditta*, 365.

¹⁵⁷ Nie znaczy to, że nieprawi nie zmartwychwstaną. Tekst z 2 Mch 7, 14 należy interpretować w świetle innych tekstów starotestamentowych o zmartwychwstaniu. Według Dn 12, 2 zmartwychwstaną zarówno sprawiedliwi, jak i nieprawi: ci pierwsi „do życia wiecznego”, a drudzy „ku hańbie, ku wiecznej odrazie”.

i nadziei zesłańców (Tb 1, 4. 6-8) oraz jako miejsce kultu Boga Izraela (Tb 1, 6-8; Jdt 9, 1; 16, 18-20). Świątynia stanowiła dla ludu przedmiot specjalnej troski (Jdt 4, 2. 12; 8, 21), była miejscem modlitwy i pokuty, przed którym Żydzi padali na twarz, podobnie jak przed samym Bogiem (Jdt 4, 11. 13). Była „namiotem spoczynku Imienia chwały Bożej” (*to skēnōma tēs katapauseōs tou onomatos tēs doksēs sou* – por. Jdt 9, 8), tak jak Przybytek, podczas wędrówki Izraela przez pustynię (Wj 40, 34-35), „uświęconym domem Boga” (*oikos hēgiasmenos sou* – Jdt 9, 13), „świętością Pana wszechmocnego” (Jdt 4, 13; 8, 24; 9, 8; 11, 13; 2 Mch 5, 15). Profanacja Świątyni była uważana za podniesienie ręki na samego Boga (por. 2 Mch 3, 39; 8, 2. 4), który osobiście bronił swojego świętego miejsca przed zbezczeszczeniem (2 Mch 15, 34; por. 3, 7-40).

Jdt oraz 1-2 Mch wiele miejsca poświęcają walce Izraela w obronie świątyni. Jednym z głównych motywów działania odważnej Judyty było pragnienie zatrzymania Holofernesa, aby ten nie zbezczeszczył Przybytku (Jdt 8, 21; 9, 8).

Świątynia i obecność w niej Boga jest jednym z głównych wątków teologicznych 2 Mch¹⁵⁸. Bóg sam broni swojej świątyni (2 Mch 3, 7-40). Nawet poganie, podnoszący rękę na Przybytek, doświadczający boleśnie Bożej obecności, wyznają, że „na tym miejscu naprawdę działa jakaś Boża moc. Ten bowiem, który ma swoje mieszkanie w niebie, czuwa nad tym miejscem i wspomaga je, a bije i unicestwia tych, którzy tam przychodzą w złych zamiarach” (2 Mch 3, 38-39).

KONKLUZJA

W podsumowaniu nakreślonego wyżej, wyłaniającego się z historiografii ST, obrazu Boga, należy przede wszystkim podkreślić jego ogromne bogactwo, które świadczy o intensywnej

¹⁵⁸ Zob. szerzej na ten temat, R. DORAN, *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*, The Catholic Biblical Quarterly – Monograph Series 12, Washington, DC 1981.

oraz intencjonalnej refleksji autorów biblijnych. Fakt ten nie dziwi, gdyż główny trzon ksiąg historycznych ST został zredagowany w czasie niewoli babilońskiej lub bezpośrednio po niej, gdy Izrael znalazł się na obcej ziemi, otoczony przez bóstwa narodów pogańskich. Zaczął on wtedy stawiać pytania o obraz Boga, *JHWH*, który dopuścił narodową klęskę.

Zgodnie ze starożytną teologią, każdy z bogów bronił narodu, który oddawał mu cześć. Wojna nie toczyła się więc tylko na ziemi, a jej wynik nie zależał wyłącznie od przewagi militarnej, ale od potęgi narodowych bóstw. W przypadku klęski uważano, że bóstwo nieprzyjaciół okazało się silniejsze od własnego (zob. np. 1 Sm 4, 5-11; 5, 1-6, 12; 17, 45-47; 2 Krl 18, 22. 25. 29-30. 32-35). Izraelici, którzy doświadczyli najpierw upadku Samarii (722/721 r. przed Chr.), a następnie klęski Królestwa Judzkiego (586 r. przed Chr.), stawiali pytania o swojego Boga. Czyżby *JHWH* był Bogiem słabszym od bóstw innych mocarstw Wschodu? A może odrzucił swój lud? Okazał się niewierny obietnicom danym ojcom?

Odpowiadając na te pytania, historiografowie kreślą obraz jedyne Boga, Stwórcy, Pana świata i historii. Powracają w analizie przeszłości do źródła tożsamości narodu wybranego, czyli do przymierza, i ukazują Boga wiernego przysięgom złożonym ojcom. *JHWH* był i jest wierny oraz sprawiedliwy – niewierny okazał się Izrael. Wierna miłość Boga i wypływające z niej miłosierdzie, objawiające się w zbawczych dziełach *JHWH* w okresie niewoli babilońskiej, niepełnej autonomii w czasach perskich oraz prześladowań ze strony Seleucydów, stały się dla Izraela światłem nadziei, pozwalającej ufnie patrzeć w przyszłość.

Joanna Jaromin

ANTROPOLOGIA

Antropologia to szeroko pojęta nauka o człowieku, dotykająca wszystkich aspektów jego życia. Pismo Święte – w tym także księgi historyczne – również podejmuje tę problematykę. Istnieje wiele opracowań dotyczących antropologii biblijnej zarówno na gruncie polskim, jak i zagranicznym. Plan niniejszego opracowania powstał w znacznej części w oparciu o publikację H.W. Wolffa, *Anthropologie des Alten Testaments*, Berlin 1980³, w której autor podchodzi do istoty ludzkiej z trzech różnych perspektyw: językowej, biograficznej i socjologicznej. Z takich też części składać się będzie niniejsze opracowanie.

1. ISTOTA LUDZKA – PODSTAWA JĘZYKOWA ANTROPOLOGII KSIĄG HISTORYCZNYCH

Elementem antropologii biblijnej jest m.in. charakterystyczna terminologia. W odróżnieniu od dzisiejszej mentalności, która w ciele i duszy upatruje dwóch części składowych człowieka, syntetyczna koncepcja starotestamentowa stwierdza, że cały człowiek wyraża się w każdym z tych aspektów¹. Poniżej przedstawiona zostanie więc podstawowa biblijna terminologia antropologiczna, ze szczególnym jej znaczeniem w księgach historycznych².

¹ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, 182.

² Aby uniknąć zbędnych powtórzeń pominięte zostaną te aspekty poszczególnych pojęć, które charakterystyczne są dla innych ksiąg biblijnych.

1.1. PODSTAWOWA TERMINOLOGIA ANTROPOLOGII

Nepeš

Rdzeń *npš* tylko trzy razy występuje w formie czasownikowej, w tym w 2 Sm 16, 14. Tekst przedstawia wyczerpanego ucieczką przed Absalomem Dawida, który dotarłszy do Jordanu, mógł wreszcie „odetchnąć” (*wajjinnāfēs*)³.

Nazwa organu – gardło – staje się nazwą objawu życia (1 Krl 17, 17. 21–22). Tchnienie, oddech, to najbardziej typowe znamiona bytu pozostającego przy życiu, które oznacza posiadanie w sobie tchnienia (2 Sm 1, 9)⁴. W sporadycznych przypadkach *nepeš* wskazuje na samo życie, np. wróżka z Endor pyta Saula, dlaczego czyha na jej życie (1 Sm 28, 9)⁵.

Nepeš często łączy się ze słowem *’āwāh*, oznaczającym „pragnąć”, „pożądać”, w związku z czym nabiera nowego znaczenia: „pragnienie”, „pożądanie” (1 Sm 2, 16; 2 Sm 3, 21; 1 Krl 11, 37). W tym kontekście *nepeš* określa też człowieka, który gorąco pragnie obecności Boga (1 Sm 1, 15). Stąd pragnienie to z moralnego punktu widzenia może być dobre lub złe. Wskazuje też na różne rodzaje przeżyć czy odczuć ludzkich, jak np. upodobanie (2 Krl 9, 15 – „według waszego upodobania”), nienawiść (2 Sm 5, 8); smutek – np. Anny, matki Samuela (1 Sm 1, 10. 15) czy też Szunemitki po śmierci syna (2 Krl 4, 27), rozgoryczenie (2 Sm 17, 8), strapienie (Sdz 16, 16)⁶.

³ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 50, Lublin 1979, 33; E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, London 1958, 160.

⁴ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 34; *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 238.

⁵ H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, Berlin 1980³, 23.

⁶ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 35–36; H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 24–26; E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, 160.

Nepeš oznacza także życie człowieka, który pozostaje całkowicie we władzy Jahwe (1 Sm 25, 29). W prawie militarnym żołnierz odpowiada swoim życiem za człowieka powierzonego jego ochronie (1 Krl 20, 39. 42: „dasz swoje życie za jego życie”). Z takiego myślenia rozwinęły się dwie formuły: „szukać czyjejs *nepeš*”, to znaczy usiłować pozbawić kogoś życia (1 Sm 20, 1; 22, 23; 23, 15; 2 Sm 4, 8; 16, 11; 1 Krl 19, 2. 10. 14) oraz „uratować czyjąś *nepeš*”, czyli uratować czyjeś życie (2 Sm 19, 6; 1 Krl 1, 12). Istnieje jeszcze inne sformułowanie: „brać swą *nepeš* we własne ręce”, które oznacza podejmowanie działań połączonych z narażeniem się na utratę życia (Sdz 12, 3; 1 Sm 19, 5; 28, 21). Tym samym *nepeš* określa indywidualną jednostkę, osobę. Życie jest najcenniejszym dobrem człowieka (1 Sm 26, 24), jest ono też cenne w oczach Boga (2 Krl 1, 13). Ocalenie życia jest równoznaczne z ocaleniem samego siebie, stąd też prośba o darowanie życia (Est 7, 3). Zdarza się także, jak w przypadku Eliasza, prośba o odebranie życia (1 Krl 19, 4) czy też, jak w przypadku Salomona, brak prośby o długie życie na rzecz umiejętności rozstrzygania sporów (1 Krl 3, 11)⁷.

Ponieważ pojęcie *nepeš* oznacza osobę, może być także używane jako zaimek osobowy lub zwrotny, gdyż subiektywnie „osoba” odpowiada ludzkiemu „ja”. Jonatan pokochał Dawida „jak swoją *nepeš*”, czyli jak samego siebie (1 Sm 18, 1). W innym miejscu prośba o darowanie życia (1 Krl 20, 32) brzmi dosłownie: „daj żyć mojej *nepeš*”. Znaczenie zaimkowe występuje więc dla oznaczenia czyjegoś życia, podobnie jak ma to miejsce w przypadku śmierci. Na przykład w słowach Samsona: „Niech zginę wraz z Filistynami” (Sdz 16, 30), zaimek „ja” wyrażony został przez „moja *nepeš*”⁸.

⁷ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 36–38; H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 26–28; E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, 159; *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 239.

⁸ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 38–39.

Bāsār

Podstawowym znaczeniem terminu *bāsār* jest mięso. Oznacza on również ciało ludzkie, czasem dla odróżnienia od skóry, ale często jednocześnie jako całe ciało wraz ze skórą (1 Krl 21, 27). Termin ten określa człowieka jako takiego, jednak w odróżnieniu od *nepēš*, zwraca uwagę na jego aspekt materialny, cielesny. *Bāsār* bowiem kładzie akcent na stworzony i przemijalny charakter człowieka, będącego istotą słabą, na którą – w przeciwieństwie do Boga – nie można liczyć (2 Krn 32, 8)⁹.

W odniesieniu do pokrewieństwa, *bāsār* jest elementem składowym starotestamentowej formuły pokrewieństwa: „Moje kości i moje ciało” (Sdz 9, 2; 2 Sm 5, 1; 19, 13-14)¹⁰.

Bāsār może określać też trupa, zarówno w odniesieniu do człowieka jeszcze żywego, któremu przepowiada się śmierć, jak np. w 1 Sm 17, 44: „Filistyn zawołał do Dawida: zbliż się tylko do mnie, a twe *bāsār* oddam ptakom powietrznym i dzikim zwierzętom”, jak również umarłego, gdy przypomina się dawną zapowiedź śmierci, jak w 2 Krl 9, 36: „Oto słowo Jahwe [...] na polu Jizreel psy będą żarły *bāsār* Izebeli”. Ciało określane tym pojęciem odczuwało bodźce zewnętrzne, można więc było umartwiać je w ramach pokuty (2 Krl 6, 30). Jako utworzone przez Boga, zasługiwało również na podziw (2 Mch 7, 22-23)¹¹.

⁹ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 41-42; H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 35. 37; E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, 151. 158.

¹⁰ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 41; H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 35-36.

¹¹ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 42; E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, 158; *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 141.

Rûah

Podstawowe znaczenie tego terminu to „wiatr”. W księgach historycznych wiatr jest przedstawiany jako narzędzie kary w ręku Jahwe (1 Krl 18, 12; 2 Krl 2, 16)¹².

Pojęcie *rûah* wiąże się także z siłami vitalnymi człowieka. Zewnętrzne czynniki, jak napój czy pokarm, ożywiają go, dają mu nowe siły; np. Samsonowi po napiciu się wody wracają siły, ożywa (Sdz 15, 19). Podobnie działa pożywienie (1 Sm 30, 12)¹³.

Termin *rûah* tłumaczy się także jako „duch” i zazwyczaj chodzi o ducha Jahwe. Trwa on nad wybranymi ludźmi (Sdz 3, 10), co widać m.in. u Samsona, na którego duch Jahwe oddziaływał od najmłodszych lat (Sdz 13, 20. 25) i którego opanował (Sdz 14, 6-19; 15, 14). Również Samuel, namaszczając Saula na króla, prorokuje mu, że opanuje go duch Jahwe (1 Sm 10, 6). Po jakimś czasie króla opanowuje, także zesłany przez Boga, zły duch (1 Sm 18, 10). Jahwe pobudza również ducha Pula (1 Krn 5, 26), Cyrusa (2 Krn 36, 22) i innych wybranych przez siebie ludzi.

Rûah oznacza też siłę Bożą, która jest udzielana ludziom, co widać chociażby w prośbie Elizeusza skierowanej do Elia-sza: „Niech, proszę, dwie części twojego ducha przejdą na mnie” (2 Krl 2, 9. 15). Znaczenie takie wyraża również formuła: „ręka Jahwe spoczęła na nim” (1 Krl 18, 46). Termin ten może jednak opisywać także ducha kłamstwa, jak w wizji proroka Jozafata (1 Krl 22, 21-23)¹⁴.

Ponadto termin ten określa różne formy wewnętrznych dyspozycji człowieka. Gdy np. królowa Saby zobaczyła wspaniałość

¹² M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 44; H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 40.

¹³ H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 40.

¹⁴ Tamże, 41-43; E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, 161-162; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 46.

dworu Salomona i doświadczyła jego mądrości, to „dech w niej zamarł” (dosłownie: „nie było w niej już ducha”), co znaczy, że doznała wielkiego zachwyty (1 Krl 10, 5; por. 2 Krn 9, 4). Natomiast królowa Jezabel pytała swojego męża Achaba: „Dlaczego twój duch odwraca się”, co znaczy – „dlaczego jest rozgoryczony, zmartwiony” (1 Krl 21, 5). Duch odzwierciedlać może także gniew (Sdz 8, 3) oraz nienawiść człowieka (Sdz 9, 23). Termin *rûah* wyraża ponadto ludzką zdolność do działania, energię i wolę. Ezd 1, 5 mówi o Izraelitach, którzy wrócili z niewoli babilońskiej, że Bóg „wzbudził ich ducha, aby wyruszyli i budowali świątynię Jahwe w Jeruzalem”, czyli obudził w nich wolę odbudowania świątyni¹⁵.

Lēb, lēbāb

W większości przypadków termin ten odnosi się do ludzkiego serca. Czasem określa serce Boga, w sporadycznych przypadkach zwierząt i przyrody, np. drzewa – Absalom był zawieszony „w sercu dębu” (2 Sm 18, 14). Przede wszystkim jest ono jednak centralnym organem życia człowieka, z którym związane są funkcje fizjologiczne. W 1 Sm 25, 37-38 mowa jest o tym, że Nabalowi serce zamarło w piersi. Chodzi tu o organ ukryty wewnątrz ciała człowieka i zapewniający ruchliwość jego członkom¹⁶. Uszkodzenie tego organu, np. przebicie oszczepami, powoduje śmierć (2 Sm 18, 14; 2 Krl 9, 24).

Serce jest czymś ukrytym, jednak wiedza Boża potrafi je przeniknąć: „[...] człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu, a Jahwe przenika serce” (1 Sm 16, 7). Sformułowania: „wzmocnienie swego serca” (Sdz 19, 5. 8) czy „polepszenie serca” (1 Krl 21, 7) oznaczają wzmocnienie sił vitalnych. Serce jest także organem uczuć i pragnień ludzkich. Smutek serca może być wy-

¹⁵ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 47-48; *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 224.

¹⁶ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 49-50.

wołany różnymi czynnikami; w przypadku Anny, matki Samuela, wynika on z niepłodności (1 Sm 1, 8). Serce może również wpadać w zniechęcenie (1 Sm 17, 32), a radość serca oznacza radość człowieka w ogóle (Sdz 18, 20; 19, 6. 9). Serce może także radować się w Jahwe, jak w przypadku Anny, która dziękuje Bogu za syna (1 Sm 2, 1). Natomiast „serce lwa” symbolizuje moc i odwagę (2 Sm 17, 10)¹⁷.

Ponieważ uważne słuchanie jest źródłem wiedzy, dlatego Salomon prosi Boga o „serce słuchające” (1 Krl 3, 9), czyli pojętne, rozumne, zdolne do sądzenia ludu. Bóg dał Salomonowi do serca mądrość (1 Krl 10, 24). W 1 Krl 5, 9 wiedza Salomona wyrażona jest zwrotem *rohab lēb* – „szerokość serca” i dlatego terminy „serce” i „uszy” są często używane paralelnie¹⁸.

Z tak rozumianym pojęciem serca związana jest świadomość (1 Krl 2, 44), pamięć oraz inne przejawy życia intelektualnego człowieka. Dalila w Sdz 16, 15 robi zarzut Samsonowi: „Twoje serce nie jest ze mną związane”. Nie chodzi tu o fakt, że Samson jej nie kocha, ale o to, że nie pozwala jej poznać swoich sekretów. Samson uległ więc i „otworzył przed nią całe swoje serce” (Sdz 16, 17), czyli wyznał tajemnicę swojej siły. Wyrażenia: *sim' et lēb* – „zwrócić swe serce” (1 Sm 9, 20), „zwrócić swoją uwagę lub zainteresowanie na kogoś lub na coś”, a także *'amar 'el libô* – „mówić w swoim sercu” (1 Sm 27, 1; 1 Krl 12, 26-27), zwracają uwagę na serce jako organ refleksji, który kryć może osobiste tajemnice¹⁹.

Znaczenie terminu serce obejmuje także życie wolitywne. Serce jest organem podejmowania decyzji, na co wskazują takie wyrażenia jak: *māsā' et libô* – „powziąć decyzję”, „postanowić” (2 Sm 7, 27) oraz *dibber 'al lēb* – „zwracać się do kogoś” (Sdz 19, 3; 2 Krn 30, 22; 32, 26) w celu wywołania jakiejś decyzji. Z sercem, jako organem decyzji, łączy się w Biblii świadomość

¹⁷ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 50; H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 50; E. JACOB, *Theology of the Old Testaments*, 163.

¹⁸ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 51.

¹⁹ Tamże, 52; E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, 165.

moralna człowieka. W 1 Sm 24, 6 Dawidowi „serce zadrżało, że odciął brzeg płaszcza Saula”. Powodem wyrzutów sumienia był fakt, iż Dawid uważał Saula za pomazańca Bożego (1 Sm 24, 7). Również w 2 Sm 24, 10 „drżenie serca” Dawida rozumiane jest nie w sensie fizjologicznym czy emocjonalnym, ale jako reakcja etyczna: „Serce Dawida zadrżało dlatego, że zliczył lud. Dawid zwrócił się do Jahwe: bardzo zgrzeszyłem tym, co zrobiłem” (por. 2 Krn 34, 27). W tym kontekście znajduje się także błaganie o „serce czyste”, czyli prośba o umiejętność postępowania zgodnego z zasadami moralnymi. Zakłada to przekonanie, że serce jest siedzibą nie tylko decyzji, ale i intencji. Zdanie: „czyń to wszystko, co masz w sercu” (1 Sm 14, 6-7; 2 Sm 7, 3) sugeruje spełnienie ich wszystkich. Akty zewnętrzne (np. słowa, gesty) ujawniają zamiary ludzkiego serca, choć mogą je również ukrywać, stając się tym samym źródłem dwulicowości potępianej przez Biblię²⁰.

W Starym Testamencie termin „serce” kryje także inne znaczenia związane z ludzką osobowością, np. przychyłność (Ezd 6, 22). Przykładem może tu być Absalom zjednujący sobie serca ludu, czyli jego wdzięczność, przychyłność (2 Sm 15, 6. 13). Pojęcie to oznacza również odwagę (2 Krn 17, 6) oraz inne działania (1 Krn 22, 19). Człowiek może też być zawzięty w swoim sercu (Est 7, 5), unieść się pychą (2 Krn 25, 19; 26, 16), a serce może ulec zatwardziałości, co pociąga za sobą sąd (1 Krn 29, 17)²¹.

Miłość Boga, z całej duszy i z całego serca, oznacza oddanie się Mu przez całkowite zaangażowanie swej woli oraz życie w nieustannej gotowości ulegania Jego Prawu, służenia Mu w prawdzie z całego serca (1 Sm 12, 24). Termin „serce” odnosi

²⁰ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 53–54; H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 56–57; E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, 165.

²¹ H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 58; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004, 33; E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, 164–165; *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 871.

się także do samego Boga, oznaczając Jego wolę oraz siedzibę planów i uczuć wobec człowieka. Postępować „według serca Bożego” (1 Sm 2, 35; 13, 14) lub czynić to, „co jest w sercu Jahwe” (2 Krl 10, 30) znaczy działać zgodnie z wolą Bożą. Serce człowieka ma być doskonałe w postępowaniu przed Jahwe (2 Krl 20, 3), ma być szczere wobec Niego (1 Krl 8, 61; 15, 14). W dziejach Izraela zdarzały się jednak odstępstwa, np. żony Salomona zwróciły jego serce ku obcym bogom i nie było ono już szczere względem Jahwe (1 Krl 11, 4). Również serce Abijama nie było szczere (1 Krl 15, 3). Natomiast po zbudowaniu Świątyni przez Salomona Jahwe przyrzekł, że Jego serce będzie zawsze na nią skierowane (1 Krl 9, 3)²², co znaczy, że Jego życzliwość nieustannie będzie otaczała to miejsce.

1.2. ZASTOSOWANIE PODSTAWOWYCH OKREŚLEŃ CZŁOWIEKA

’Ādām

Termin ten określa zarówno pojedynczego człowieka, jak i ogół ludzi. Od razu przywodzi na myśl pierwszego człowieka, którego Bóg nazwał Adamem. Jednak tylko w pięciu tekstach termin ten użyty został na określenie pierwszego człowieka: w Księdze Rodzaju 4, 1. 25; 5, 1-4 oraz dwukrotnie w księgach historycznych – Tb 8, 6; 1 Krn 1, 1. Zazwyczaj więc opisuje osobę ludzką w ogóle (1 Krl 8, 46), zarówno jako jednostkę, jak i zbiorowość (1 Krl 8, 39. 42). „Synowie Adama”, czyli ludzie, to zawsze istoty postrzegane od strony swoich ziemskich właściwości, tzn. tego, co przemijające, niszczone i niedoskonałe²³.

²² H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 58; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 54–55.

²³ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 56.

'Īš

Termin ten określa mężczyznę, męża i człowieka. Gdy chodzi o pojęcie mężczyzny, nacisk położony jest na odróżnienie człowieka dorosłego od dziecka płci męskiej (1 Sm 17, 33). Wskazuje też na przymioty męskie, takie jak waleczność i odwaga (1 Sm 4, 9; 1 Krl 2, 2). 'Īš określa także mieszkańca jakiegoś miasta (Sdz 19, 22). Pojęcie to w znaczeniu „małżonek” zostało użyte w 1 Sm 1, 8; 25, 19. W tym znaczeniu często występuje równolegle z terminem *ba'al* (2 Sm 11, 26). Ostatnim określeniem terminu 'īš jest człowiek. W tym przypadku tekstem klasycznym jest Sdz 9, 4b. Sens pojęcia „człowiek” występuje tu obok znaczenia „mężczyzna” oraz *'iššāh* – „kobieta”, jako określenie gatunku ludzkiego, obejmującego mężczyznę i kobietę²⁴.

Inne terminy

Pozostałymi terminami oznaczającymi człowieka, które występują w księgach historycznych, są: *ēnôš* i *gebner*. Najogólniej *ēnôš* określa człowieka. Nie występuje on jednak w Księdze Jozuego, Sędziów, w Księgach Samuela i Królewskich. W księgach historycznych zastosowany został tylko w 2 Krn 14, 10. *Gebner* natomiast oznacza człowieka mocnego, w przeciwieństwie do słabej kobiety i dziecka (Joz 7, 14)²⁵.

Ta różnorodność terminologii opisującej człowieka w Starym Testamencie wskazuje na hebrajską świadomość złożoności istoty ludzkiej²⁶.

²⁴ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 57.

²⁵ Tamże, 58.

²⁶ Tamże, 58–59.

1.3. PODSTAWOWE ELEMENTY STRUKTURY CZŁOWIEKA

Krew

Krew (hebr. *dām*) jest siedliskiem życia, a życie – a więc również krew – należą do Boga. Kto przelał krew, przekraczał Prawo Boże (2 Sm 12, 5–12). Pojęcie to w księgach historycznych występuje w sformułowaniu „twoja krew [niech spadnie] na twoją głowę” (2 Sm 1, 16; 16, 8; 1 Krl 2, 32–33. 37), co jest pewnym usankcjonowaniem kary śmierci – przelana krew groziła bowiem zabójcy i jego rodzinie zemstą (Sdz 9, 24; 1 Sm 25, 26–27). Powszechny w Starym Testamencie zakaz spożywania krwi wynikał z faktu, że krew należała wyłącznie do Boga (por. 1 Sm 14, 32–35)²⁷.

Wnętrza

Jest kilka hebrajskich terminów, którymi posługuje się Biblia, kiedy mówi o wnętrznościach. Stary Testament często używa na określenie „wnętrza” człowieka, w którym mieści się serce, terminu *qereb* (1 Sm 25, 37). Inne pojęcia to: *mē'eh* (2 Sm 7, 12) oznaczające „wnętrza”, „brzuch”, „łono”, „wnętrze jako siedzibę uczuć i wrażeń” oraz *beten* – „brzuch”, „wnętrza”, „łono”, „macicę” (Sdz 16, 17). To ostatnie znaczenie pojawia się w Biblii wtedy, gdy jest mowa o funkcjach brzucha związanych z odżywianiem się²⁸.

²⁷ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 34; *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 394; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 60.

²⁸ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 60–61.

Członki ludzkiego ciała

Kolana – padanie na kolana oznacza szacunek, a w odniesieniu do Boga – akt najgłębszej adoracji (Ne 8, 6; Ezd 9, 4). Natomiast siedzenie czy leżenie na czyichś kolanach (2 Krl 4, 20), zwłaszcza w przypadku dzieci, podkreśla przywiązanie do rodzica oraz opiekuńczą miłość rodziców do dzieci²⁹.

Ramię (*zərô'a*) – termin ten, w sensie dosłownym, oznacza konkretny członek ciała (2 Sm 1, 10), a w liczbie mnogiej określa zazwyczaj plecy, barki (2 Krl 9, 24). Biblia często posługuje się zwrotem „z wielką siłą i wyciągniętym ramieniem”, który opisuje wtedy zbawcze dzieła Boga, chociażby z okresu wyjścia z Egiptu (2 Krl 17, 36)³⁰.

Ręka (*jād*) – jest najczęściej wymienianym w Starym Testamencie członkiem ludzkiego ciała. W sensie dosłownym rzeczywiście oznacza służącą do chwytania i ujmowania czegoś rękę człowieka (2 Krl 13, 4-6). Używanie jej do wskazywania leży u podstaw rozumienia tego terminu w sensie „pomnika” (1 Sm 15, 12; 2 Sm 18, 18), natomiast gest podania lub przyjęcia ręki jako znak przyjaznych uczuć (2 Krl 10, 15) prowadzi do znaczenia „grupa”, „frakcja”, „część”. W sensie przenośnym słowo *jād* oznacza „siłę”, „zdolność” lub też „władzę”. 1 Krn 18, 3 stwierdza, że Dawid pobił Hadadezera, króla Soby i Chamat, gdy ten chciał rozciągnąć swoją rękę (władzę) nad rzeką Eufrat (por. 1 Sm 23, 7; Joz 8, 20). Bycie w czyjejś ręce czy wybawienie czyjąś ręką oznacza siłę. Na przykład „moja ręka mnie wybawiła” (Sdz 7, 2) to wybawienie dzięki swej własnej sile. Gest uderzania w ręce może być wyrazem szacunku dla drugiej osoby, np. względem króla (2 Krl 11, 12). Kładzenie rąk na głowie wyraża cierpienie (2 Sm 13, 19), a podniesienie ręki jest znakiem buntu, a nawet wzniecenia powstania (1 Krl 11, 26-27). Czasem obcinano ręce za ciężkie

²⁹ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 47; *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 382.

³⁰ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 63.

przewinienia więźniom i podległym, by móc sprawdzić ich liczbę (2 Sm 4, 12). Przykładem może być Nikanor, któremu obcięto szyję i prawą rękę (2 Mch 15, 30-32). Niektóre czynności związane z rękami odnoszono przenośnie do Boga – Jego ręka jest mocna i straszna, kieruje dziejami Izraela (1 Sm 5, 8)³¹.

Palec (*esba'*) – tekst 2 Sm 21, 20 mówi o człowieku, „który miał u każdej ręki po sześć palców i po sześć palców u każdej nogi – razem dwadzieścia cztery palce”³².

Głowa (*roš*) – w sensie właściwym oznacza głowę człowieka lub zwierzęcia jako organ, z którym związane jest życie. Uderzenie w głowę stanowi zagrożenie dla życia (Sdz 9, 53), dlatego też ochrona głowy (1 Sm 28, 2) jest ochroną całej osoby. W znaczeniu metaforycznym termin *roš* oznacza ludzi krocących na przedzie, zwłaszcza wodzów (1 Sm 15, 17). Głowa symbolizuje to wszystko, co jest wzniesione, dominujące (Sdz 11, 8)³³.

Usta (*pē*) – najczęściej mają znaczenie słowa lub mowy. Gest położenia ręki na ustach oznacza w księgach historycznych milczenie (Sdz 18, 19), natomiast wyrażenie „bycie wspólnych ust” (Joz 9, 2; 1 Krl 22, 13) świadczy o jednomyślności. Czasem pojęcie to występuje na określenie otworu, np. jaskini (Joz 10, 18) wynika z obserwacji otwartych ust³⁴.

Język (*amar*) – termin ten często łączy się z pojęciem Ducha Pańskiego (2 Sm 23, 2)³⁵.

Ucho (*ōzēn*) – ważniejszy od samego organu jest słuch, np. Salomon otrzymał słuchające serce (1 Krl 3, 9)³⁶.

Włosy – w księgach historycznych związane są szczególnie z przepisem nazireatu. Zławsza w przypadku Samsona włosy spełniają ważną funkcję (Sdz 13-16).

³¹ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 63-64; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 45-46.

³² M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 64.

³³ Tamże, 64-65.

³⁴ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 41.

³⁵ Tamże, 42.

³⁶ Tamże, 43.

2. CZAS CZŁOWIEKA – ANTROPOLOGIA BIOGRAFICZNA

Biblia rozpatruje człowieka tylko w jego powiązaniu z Bogiem, którego jest obrazem. Bóg jest źródłem wszystkiego, co dotyczy człowieka, od poczęcia aż do śmierci, oraz tego, co spotka go po niej. On przenika wszystkie etapy życia człowieka, od wczesnej młodości po późną starość, opiekuje się nim w zdrowiu i chorobie, błogosławi jego pracy i odpoczynkowi, aż wreszcie daje nadzieję na życie wieczne.

2.1. ŻYCIE I ŚMIERĆ

W ujęciu starotestamentowym życie jest największym dobrem człowieka na ziemi (1 Sm 26, 24). Choć często jest czasem ciężkich doświadczeń, to jednak człowiek gotów jest oddać wszystko, co posiada, w zamian za nie. Starano się więc chronić zarówno życie swoje, jak i innych (np. 1 Sm 19, 11-12). Ludzka egzystencja związana jest zawsze z różnymi relacjami społecznymi, jak np. przyjaźnią (1 Sm 18, 1-4), lojalnością (1 Krn 11, 15-19), posłuszeństwem (2 Sm 3, 14-15)³⁷.

Posiadanie potomstwa w Starym Testamencie było przedmiotem wielkiego pragnienia nie tylko dlatego, że dzieci były podporą dla rodziców na starość, ale przede wszystkim przedłużały one ich życie, np. Dawid prosił Boga o błogosławieństwo, aby jego dom, dynastia, trwała na wieki (2 Sm 7, 29). Również nowo wybranemu królowi nie życzono bogactwa, szczęścia czy pokoju, lecz długiego życia. Odzwierciedlał to okrzyk: „niech żyje król” (1 Sm 10, 24), który dotyczył nie tylko długiego życia, ale

³⁷ M. FILIPIAK, *Homo biblicus*, 70; B.S. CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1986, 201; M.A. KNIBB, *Life and death in the Old Testament*, w: *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, red. R.E. Clements, Cambridge–New York i in. 1989, 403.

też w bogactwie, szczęściu i pokoju³⁸. Życie było więc największą wartością zarówno dla króla, jak i zwykłego człowieka.

Przebieg ludzkiej egzystencji ma w Biblii związek z postępowaniem etycznym, gdyż czyny nieetyczne traktowane są jako akty przeciwne życiu, pomniejszające tym samym siły żywotne człowieka. Nieszczęścia, jakie niosą za sobą złe uczynki, nie są jednak wynikiem kary ze strony czynnika zewnętrznego. To człowiek sam siebie karze: „Oto ściskają cię twoje złości, boś jest człowiek krwi” (2 Sm 16, 8)³⁹.

Ezdrasz w wyznaniu wiary stwierdza, że Bóg jest źródłem życia, ożywia wszystko (Ne 9, 6). Ta aktywność Boga nie dokonała się tylko raz, u początku stworzenia, ale jest wieczna, wciąż aktualna, ona nieustannie się dokonuje. Wypełnianie przepisów Prawa miało wpływ na zachowanie życia (Ne 9, 29)⁴⁰. W starotestamentowych narracjach dużą rolę odgrywają opisy wkraczania Boga w ludzkie życie (np. 1 Sm 3, 2-14)⁴¹, które odtąd zostaje poddane Bogu w sposób wyjątkowy.

Życie jest siłą, której intensywność przejawia się w królu, który personifikuje jednocześnie bóstwo i lud (1 Krl 1, 31. 35). Siła ta zmniejsza się w chorobie, gdyż wtedy następuje osłabienie życia. Król Syrii, Ben-Hadad II, posłał gońca do proroka Eliasza z pytaniem czy jego osłabione chorobą życie odzyska pierwotną siłę (2 Krl 8, 8-10. 14). W innym przypadku, gdy król Ezechiasz odzyskał zdrowie, autor Drugiej Księgi Królewskiej mówi o nim, że „ożył” (2 Krl 20, 1. 7). Podobnie śmierć jest formą słabego życia. Widoczne jest to m.in. w scenie, w której ranny Saul prosił Amalekitę, by ten go dobił (2 Sm 1, 9)⁴².

³⁸ M. FILIPIAK, *Homo biblicus*, 71; E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, 179.

³⁹ M. FILIPIAK, *Homo biblicus*, 68.

⁴⁰ Tenże, *Biblia o człowieku*, 114; M.A. KNIBB, *Life and death in the Old Testament*, 400.

⁴¹ B.S. CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 200.

⁴² M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 118-119; M.A. KNIBB, *Life and death in the Old Testament*, 400.

Stosunek Izraelitów do życia drugiego człowieka, także wroga, wyraża się w ich poglądach dotyczących prowadzenia wojny. Starali się jej zapobiec, zachęcając do pokoju, poprzez pertraktacje z wrogiem. Unikali wojny, ponieważ szanowali życie ludzkie. Gdy jednak dochodziło do wojny, dawali przeciwnikowi możliwość zarówno obrony, jak i zdobycia środków do życia. Docho- wywali też wszelkich zobowiązań. Dekret królewski, pozwalający Żydom wymordować wszystkich wrogów od mężczyzn po dzieci (Est 8, 11), był właściwie formułą odpowiadającą takiemu samemu oświadczeniu Amana, aby „wygubić i wybić, i wyniszczyć wszystkich Żydów od chłopca do starca, dzieci i kobiety w tym samym dniu” (Est 3, 13). Żydzi mogli więc, na mocy nowego de- krety, zemścić się na wrogach. Jednak w żadnym miejscu Księgi Estery nie ma wzmianki o tym, iż skorzystali z tego „przywileju”, wręcz przeciwnie, odnosili się z szacunkiem do swoich wrogów i nie tknęli pozostawionego przez nich majątku. Zresztą wal- ka Żydów była tylko obroną przed atakiem Persów, a działania wojenne dążeniem do pokoju, uwolnienia z ręki okupanta oraz do zaprowadzenia dobrobytu w narodzie. Ze względu na wielkie poszanowanie istnienia ludzkiego, Mardocheusz uratował życie króla, a Estera, ryzykując własne, życie całego narodu (Est 4, 16). W tej księdze troska o człowieka wypływa z miłości do niego⁴³.

Człowiek jest istotą śmiertelną. Śmierć jest wspólnym losem ludzi oraz innych istot żywych (1 Krl 2, 2; 2 Sm 14, 14). Wi- zja bliskości własnej śmierci wywoływała często rozpacz (2 Krl 20, 2-3). Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na opowiada- nia o, przywracającym życie umarłemu dziecku wdowy z Sarepty (1 Krl 17, 17) i synowi Szunemitki (2 Krl 4, 31-35; 8, 1. 5), Elia- szu. Pokazują one, iż śmierć nie jest zaprzeczeniem życia, lecz stanem, w którym siły żywotne są całkowicie osłabione.

Śmierć, gdy stanowiła naturalny kres życia, była przyjmo- wana spokojnie (1 Krn 29, 28). Dlatego czasem uważano ją za odpoczynek, sen po trudach ziemskiej egzystencji, zasypianie ra-

⁴³ S. GRZYBEK, *Teologia Księgi Estery*, RBL 4.15 (1962), 213-214.

zem z ojcami (2 Sm 7, 12). Trudno było się z nią pogodzić, kiedy dotyczyła dziecka (2 Sm 12, 23). Stary Testament przywiązywał również dużą wagę do słów wypowiedzianych przez umierającego, ponieważ zawierały one moc kształtowania przyszłości (1 Krl 2, 1-9; Joz 23; 1 Sm 12)⁴⁴.

Wyznaczając kres ziemskiego życia, śmierć zamyka też fizjo- nomię każdego człowieka, np. tragiczna śmierć Saula (1 Sm 31). Wobec nieuchronności przeznaczenia występowała czasem u bohaterów przesadna rezygnacja (2 Sm 12, 23; 14, 14). Mą- drość nakazywała przyjmować śmierć jako zrządzenie Boże. Często jednak była pojmowana jako pozbawienie człowieka naj- większego dobra otrzymanego od Boga, życia, czyli jako swego rodzaju kara. Powszechne było również przekonanie, że spo- tkanie Boga – anioła Jahwe – zwiastowało śmierć (Sdz 13, 22). Śmierć sprawiedliwych, zwłaszcza męczeńska, miała natomiast charakter ekspiacyjny i wyrażała wiarę w to, że życie wieczne li- czy się bardziej niż doczesne (2 Mch 7, 9. 14. 23. 33; 14, 46). Juda Machabeusz wyraża tę myśl w nakazie modlitwy za zmarłych (2 Mch 12, 43-45)⁴⁵.

Śmierci nie traktowano jako momentu unicestwienia, po- nieważ dopóki istniały chociaż kości, istniała także dusza prze- bywająca w Szeolu. Stąd wielką troską otaczano ciało zmarłego i dużą wagę przywiązywano do godnego pochówku. Pozbawie- nie kogoś pogrzebu i pozostawienie jego ciała na pastwę różnych drapieżników było jednym z najgorszych przekleństw (1 Krl 14, 11). Ceremonie pogrzebowe to zjawisko sięgające najdaw- niejszej prehistorii. Człowiek zawsze przywiązywał dużą wagę do otaczania ciał zmarłych i odczuwał potrzebę kontaktu z nimi. Stary Testament przejął wiele elementów tej wielowiekowej tra- dycji, jak chociażby obrzędy żałobne wyrażające smutek (2 Sm

⁴⁴ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 119 i 193; *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 868-869. 940-942.

⁴⁵ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 941-944; M.A. KNIBB, *Life and death in the Old Testament*, 403.

7, 31) – śmierć bliskich zawsze wywoływała smutek u tych, którzy pozostawali przy życiu (np. 2 Sm 19, 1), rytualne pogrzeby (1 Sm 25, 1; 31, 12-13; 1 Krl 2, 10; 14, 31; 15, 24; Tb 2, 4-8), a nawet ofiary składane na grobach zmarłych (Tb 4, 17)⁴⁶.

2.2. MŁODOŚĆ I STAROŚĆ

Wszystkie ludy wiązały władzę z wiekiem, a co za tym idzie z doświadczeniem życiowym. Biblia ukazuje, iż także w narodzie wybranym starsi stali na czele społeczności (2 Sm 5, 3; Ezd 6, 7; Rt 4, 2. 4. 9. 11). Nawet królowie zasięgali rady starszych, choć nie zawsze liczyli się z ich zdaniem (1 Krl 12, 6-8). Jednak na króla został wybrany młody Dawid (1 Sm 16, 1-13). Jeszcze jako chłopiec walczył on z Goliatem (1 Sm 17, 33), rządy objął w wieku trzydziestu lat (2 Sm 5, 4)⁴⁷, został też namaszczonej przez starszych (1 Krn 11, 3). Również Salomon, zasiadając na tronie po swoim ojcu, był jeszcze młody (1 Krl 3, 7). Z tych faktów wynika, że młodość także była w rządach doceniana.

Bóg nie powoływał do wypełniania zbawczego planu wyłącznie doświadczonych ludzi. Wybrał Gedeona do wyzwolenia Izraela, gdy ten był jeszcze młody (Sdz 6, 15); podobnie było w przypadku Samuela (1 Sm 2, 26). Do służby świątynnej przeznaczeni byli synowie Lewiego już od dwudziestego roku życia (1 Krn 23, 24. 27; Ezd 3, 8)⁴⁸.

Człowiek sprawiedliwy, jak w przypadku sędziwego króla Dawida (1 Krn 29, 28; Tb 14, 1), mógł w swej starości umrzeć w pokoju, świadomy tego, że jego życie było pełne. Zdarzało się również, że na starość życie traciło swój powab (2 Sm 19, 36), gdyż wiązały się z nim różne dolegliwości (1 Sm 3, 2; 1 Krl 1, 1-4). Jednak mimo tych niedogodności, niektórzy dożywali

⁴⁶ R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1-2, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, 66; *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 940-941.

⁴⁷ H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 114-119; *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 907.

⁴⁸ H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 114. 119.

wieku bardzo sędziwego, np. Jozue, który przeżył sto dziesięć lat (Joz 24, 29)⁴⁹.

2.3. PRACA I ODPOCZYNEK

Z biblijnego punktu widzenia praca jest wynikającym z natury człowieka obowiązkiem i jednocześnie szansą otwierającą przed nim duże możliwości dążenia do Boga. Również odpoczynek, zwłaszcza w szabat, idzie w tym kierunku.

Księgi historyczne, podejmując tę problematykę, ukazują podziw dla pracy człowieka, wytworów ludzkich rąk, jakimi były m.in. pałac Salomona, jego wyposażenie (1 Krl 7, 1-12; 10, 20), a przede wszystkim Świątynia Jerozolimska (1 Krl 6, 7; 7, 13-50). Bóg decyduje o tym, w jakim stopniu człowiek osiąga spełnienie swoich pragnień związanych z pracą, to On kieruje krokami człowieka (Tb 4, 19). Z pracą niestety związany był często wyzysk najsłabszych i najuboższych, np. rolników obciążano podatkami, a ludność zmuszana była przez władców do dźwigania jarzma (1 Sm 8, 10-18; 1 Krl 5, 27; 12, 1-14)⁵⁰. Sprawowanie władzy królewskiej traktowane było jako swego rodzaju praca. Aby wywiązać się należycie z tych obowiązków, Salomon prosił Boga o mądrość (1 Krl 3, 8-10. 16-28).

Z odpoczynkiem związany był Boży pokój. Hebrajski termin *menûḥah* oznacza bowiem nie tylko odpoczynek, ale także uspokojenie (2 Sm 14, 17), pokój (1 Krl 8, 56), a także miejsce odpoczynku, za jakie uznawano świątynię (1 Krn 28, 2). Pokój i odpoczynek były zwieńczeniem tułaczki i wędrówki narodu wybranego (Sdz 1, 19. 21; Joz 21, 43-44). Znakiem pokoju, odpoczynku, czy wręcz Bożego błogosławieństwa, stała się świątynia, podczas poświęcenia której król Salomon dziękował Bogu

⁴⁹ H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 114. 116-118; *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 906.

⁵⁰ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 757; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 126-127.

właśnie za pokój, jakim obdarzył swój lud (1 Krl 8, 56). W czasach, w których nie toczono wojny, Bóg darzył mieszkańców Judy i Izraela odpoczynkiem (1 Krn 22, 9), gdyż żyli oni bezpiecznie, niemal beztrasko, ciesząc się dużą liczebnością (por. 1 Krl 4, 20; 5, 5). Był to odpoczynek ziemski, ale dany przez Jahwe. Antycypował więc w odpoczynku wiecznym, którego Bóg miał udzielić swoim wiernym. Nawet czasy podzielonego królestwa uważano za pełne Bożego błogosławieństwa, choć stan ten nie był po myśli Jahwe i doprowadził do niewoli babilońskiej. Początkowo jednak podzielone królestwo starało się być wierne Bogu: „Ponieważ szukaliśmy naszego Boga, Jahwe, On także szukał nas i udzielił nam zewsząd pokoju” (2 Krn 14, 6). Wierność ta niestety szybko zmieniła się w bunt przeciwko Niemu (Ne 9, 25-28)⁵¹. Lud dopuszczał się m.in. bezczeszczenia szabatu (Ne 13, 15-19).

Zarówno w pracy, jak i w odpoczynku potrzebne jest Boże błogosławieństwo (Tb 4, 19)⁵². Natomiast człowiekowi potrzebne jest jedno i drugie – ze względu na niego samego oraz innych. Praca i odpoczynek są darami Boga, a zatem do Niego powinny prowadzić.

2.4. ZDROWIE I CHOROBA

Choroba w Biblii jest czymś zesłanym przez Boga, np. dziecko zrodzone z cudzołóstwa zostaje przez Boga dotknięte ciężką chorobą (2 Sm 12, 15; por. 1 Krl 13, 4-6). Nie znaczy to, że autorzy biblijni nie mieli pojęcia o naturalnych przyczynach chorób. Czasem próbowano tłumaczyć chorobę i cierpienie nie odwołując się do bezpośredniej ingerencji Boga, np. rany mogły być wynikiem działania naturalnych czynników (2 Sm 4, 4), utratę wzroku Tobita uważano za następstwo przypadkowego zetknięcia z ptasimi odchodami (Tb 2, 9-10), a za przyczynę

⁵¹ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 605-606; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 150-151.

⁵² H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 152.

śmierci Manassesza, męża Judyty, uznano udar słoneczny (Jdt 8, 3). Niemniej jednak takie podejście jest marginesowe. W mentalności Izraelitów pochodzenie nawet naturalnych zachorowań podporządkowywano Bogu, dlatego też był On zawsze jedynym czynnikiem powstania oraz leczenia choroby. Anioł Boży również mógł powodować choroby, jak miało to miejsce w przypadku zarazy po spisie ludności zarządzonym przez Dawida (2 Sm 24, 15-16). Sprawcami mogły być także demony (1 Krn 21, 15), szczególnie w przypadku chorób znanych dziś jako nerwowe lub psychiczne (1 Sm 16, 14-23; 18, 10-11; 19, 8-10). Ujęcie biblijne wyklucza magiczne interwencje w uwalnianiu chorego od jego dolegliwości. Jednak czasem przypisuje się znaczenie magiczne czynnościom, które Rafał zalecił wykonać młodemu Tobiaszowi, w celu uwolnienia człowieka od złego ducha lub ślepoty (Tb 6, 8-9). Nie chodzi tu jednak o czynność magiczną, ale symboliczną – tylko Bóg może nadać pewnym fragmentom ryby moc leczniczą. Boża ingerencja podkreślona jest znakami zewnętrznymi. Złego ducha bowiem wypędza tylko Bóg lub Jego wysłannik (Tb 12, 14; por. 8, 3b)⁵³.

Choroba często uważana była za karę Bożą, a człowiek chory za grzesznika. Dlatego też zasadniczym warunkiem pozbycia się choroby było porzucenie grzechów i modlitwa połączona z pokutą. Należało więc najpierw uciekać się do Boga i Jego wybranych, czyli do proroków (1 Krl 14, 1-13; 2 Krl 4, 21) oraz kapłanów, a dopiero później do interwencji lekarza. Stąd też, gdy król Asa w ciężkiej chorobie nie szukał pomocy Boga, lecz lekarzy, poczytane zostało mu to za niewierność (2 Krn 16, 12). Taka sytuacja wyływała z jednej strony z faktu, że terapia często połączona była z kultami bałwochwalczymi (2 Krl 1, 1-4), z drugiej wynikała z obawy, by nie zapomniano, że Bóg jest Panem życia oraz śmierci i tylko On uzdrawia. Takie też było znaczenie imienia Rafała, archanioła posłanego przez Boga, by uleczył Tobita i Sarę (Tb 3, 17). Poza tymi wątpliwościami, korzystanie w cho-

⁵³ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 178-179. 181.

robie z pomocy lekarskiej było znane i praktykowane w czasach starotestamentowych (2 Krl 20, 7; Tb 11, 8. 11-13)⁵⁴.

Z chorobą nierozdzielnie związane jest cierpienie. Ludzie Starego Testamentu uważali, że cierpienie jest karą za każdy zły czyn, grzech (1 Sm 14, 24-33). Chociaż od Boga pochodzi wszelkie dobro, może On też dopuścić zło, posługując się w tym celu różnymi narzędziami (1 Krl 22, 19-23; 2 Krl 6, 33; Sdz 9, 23; 1 Sm 16, 14). Stary Testament właściwie nie zna cierpienia przypadkowego, zawsze jest ono albo zawinione, albo wynika z dopustu Bożego. Czasem trudno pogodzić to z faktem, że Bóg okazuje litość wobec ludzkiego cierpienia, zwłaszcza tego zawinionego – przebacza i pomaga (2 Krl 19, 6-7; 20, 5; 22, 19; Tb 3, 16-17). Nie zmienia to jednak faktu, że cierpienie w każdym przypadku jest sprawdzianem wierności Bogu, swoistą próbą wiary, środkiem pedagogii Bożej, prowadzącym człowieka do zrozumienia samego siebie i tego, kim jest dla człowieka Bóg (2 Krn 32, 26. 31). Cierpienia były często próbą zarezerwowaną dla sług Bożych. Przykładem może być Samuel, który żalił się z powodu odrzucenia przez Izraela (1 Sm 8, 4-8), udręczony prześladowaniami Eliasza (1 Krl 18, 9-17; 19, 2), który modlił się, by Bóg odebrał mu życie (1 Krl 19, 4b) oraz Tobit (Tb 12, 13). W przypadku cierpienia zawinionego człowiek powinien najpierw uznać swoje błędy, zawrócić ze złej drogi i błagać Boga o przebaczenie. Również ten, kto cierpi w sposób niezawiniony, powinien przetrwać okres próby. Zawsze właściwą postawą cierpiącego będzie wielka tęsknota za Bogiem – jedynym, w którym można pokładać nadzieję. Kto bowiem wytrwa w cierpieniu, może liczyć na wielką nagrodę (1 Sm 2; 2 Mch 7, 11. 36)⁵⁵.

W przypadku Sługi Jahwe cierpienie jest niezawinione, a charakter proegzystencjalny nadaje mu sens. Jest to cierpienie za innych, ekspiacyjne – najmłodszy z męczenników machabejskich

⁵⁴ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 179-181.

⁵⁵ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 201-202; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 169-170. 177.

ofiarowuje swe życie, aby Bóg ulitował się nad narodem i wstrzymał swój gniew, przyjmując wyłącznie cierpienie jego oraz braci (2 Mch 7, 37-38). Na tle przekonań starotestamentowych jest to nowa koncepcja, gdyż do tej pory każdy cierpiał za swoje czyny, chociaż tylko w przypadku zatwardziałych grzeszników i potępionych uznawano, że cierpienie ma wyłącznie charakter kary (Jdt 16, 17). Przeważa przekonanie, że dopóki Bóg nie odtrącił człowieka całkowicie, to cierpienie jest dla niego łaską, szansą na nawrócenie. W tym kontekście należy zaznaczyć, że cierpienie przypisywane jest także Bogu. Cierpi On wtedy, gdy człowiek odrzuca Jego miłość i zbawczy plan (1 Sm 15, 11; 35)⁵⁶.

Specyficzną odmianą cierpienia jest samotność. W Piśmie Świętym człowiek zawsze związany jest z jakąś grupą, a jednostkę samotną uważano za coś nienormalnego. Pojęcie „sam” oznacza: „odseparowany”, „wypędzony” (1 Sm 21, 2; 2 Sm 27, 2). Samotność może jednak czasem wynikać z Bożego wybrania (1 Krl 19, 12)⁵⁷.

2.5. NADZIEJA

Księgi historyczne przedstawiają Boga jako jedynego, który objawia się w każdym momencie historii Izraela i wyprowadza swój lud z wszelkiego chaosu, jakim był np. podbój Kanaanu, najazdy Filistynów, Syryjczyków, Asyryjczyków, Babilończyków, Persów i inne nieszczęścia. Swoją obecnością i działaniem pośród Izraela kieruje go na drogę nadziei⁵⁸.

Nadzieja narodu wybranego związana była z wybawieniem od wrogów. Bóg powołał m.in. sędziów, by czuwali nad przestrzeganiem Prawa, przymierza i przykazań (Sdz 2, 17; 3, 14. 27. 33), co pozwalało utrzymać wierność i zaufanie względem Boga. Na-

⁵⁶ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 203; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 173.

⁵⁷ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 183-184.

⁵⁸ R.L. CATE, *An Introduction to the Historical Books of the Old Testament*, Nashville-Tennessee 1994, 164.

ród wybrany pokładał także nadzieję w potomku Dawida, któremu Bóg obiecał, że jego dynastia będzie trwała na wieki (2 Sm 7, 13. 16), a jego potomkowie będą zasiadali na tronie po wieczne czasy (1 Krl 2, 45; 9, 5; 11, 36; 15, 4; 2 Krl 8, 19)⁵⁹.

Nadzieja ludzi Starego Testamentu związana jest z życiem wiecznym. Przykładem jest tu niewątpliwie starzec Eleazar, który decyduje się na śmierć męczeńską, mając na uwadze sankcje pośmiertne, kiedy to Bóg odpłaci każdemu za jego czyny (2 Mch 6, 26). Podobnie rzecz ma się w przypadku matki i jej siedmiu synów, którzy twierdzą, że „Król świata [...] wskrzesi nas i ożywi do życia wiecznego” (2 Mch 7, 9. 11. 36)⁶⁰.

3. ŚWIAT CZŁOWIEKA – ANTROPOLOGIA SOCJOLOGICZNA

Człowiek rozpatrywany jest w Biblii nie tylko w powiązaniu z Bogiem, ale także z drugim człowiekiem. Dla Starego Testamentu jednostka oderwana od jakiejkolwiek – chociaż najmniejszej – wspólnoty postrzegana jest jako anomalia. Księgi historyczne również wnoszą swój wkład w obraz człowieka jako istoty społecznej.

3.1. OBRAZ BOGA

Bóg Izraela, będąc Bogiem jedynym i prawdziwym, różnił się od bóstw sąsiednich narodów (1 Krl 18, 20-40). Obdarzał swój lud łaską i miłością – dał mu ziemię (Joz), ustanowił monarchię (1 Sm), wybrał dla niego odpowiednich przywódców, takich

⁵⁹ D. HOWARD JR., *An Introduction to the Old Testament Historical Books*, Chicago 1993, 198; J.K. PYTEL, *Księgi w opracowaniu deuteronomistycznym*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 183.

⁶⁰ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 228-229; E. ZAWISZEWSKI, *Księgi Machabejskie*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 233.

jak: Debora, Dawid, Nehemiasz, Estera, a nawet posługiwał się przedstawicielami świata pogańskiego, jak Rut czy Cyrus, w celu wykonania względem Izraela swojego zbawczego planu⁶¹. Sam też udzielał powołanym mocy do jego realizacji (np. Sdz 6, 14).

Bóg był jedynym i prawdziwym zdobywcą. Sam ingerował w działania i wysiłki swego ludu (por. Joz 12, 12). Przebywając w niewoli, Żydzi także odczuwali opiekę Boga, który działał dyskretnie, ale skutecznie. Całą swoją wiarę opierali na fakcie, że Bóg jest Stwórcą i Panem wszystkiego, co istnieje. Mimo swej transcendencji, Jahwe pozwalał człowiekowi odnaleźć się poprzez modlitwę (np. 1 Mch 3, 50-55; 4, 30-33). Te myśli oddaje m.in. modlitwa Mardocheusza (Est 4, 17c). Wiara w Boga Stwórcę widoczna jest także w modlitwie Estery, która podkreśla, że istnienie prawdziwego Boga stanowi gwarancję istnienia człowieka (Est 4, 17i-n). Księgi Ezdrasza i Nehemiasza ukazują, iż Jahwe jest obecny pośród swego ludu. Jako niezawodny i bliski narodowi wybranemu jest ponad nieprzyjaciółmi czy nawet królem perskim. To ten sam Bóg, który posłał Nabuchodonozora jako narzędzie kary przeciw niewiernemu ludowi, a teraz wysłał Cyrusa – króla perskiego – by obdarzyć lud wolnością. Jahwe jest Bogiem przymierza. Wierność przymierzu gwarantowała Izraelowi opiekę Jahwe (Jdt 8, 18-20)⁶².

Chociaż idea boga-króla należała do fundamentalnych prawd religijnych starożytnego Wschodu, to jednak Bóg w Starym Testamencie stosunkowo rzadko nazywany jest królem. Najczęściej określany jest tak przez proroków i psalmistę. W Księdze

⁶¹ R.L. CATE, *An Introduction to the Historical Books of the Old Testament*, 161; M.P. HOGAN, *The biblical vision of the human person. Implications for a philosophical anthropology*, European University Studies XXIII/504, Frankfurt a.M. 1994, 193.

⁶² S. GRZYBEK, *Teologia Księgi Estery*, 207; T. BRZEGOWY, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Academica 32, Tarnów 1996, 211. 229. 240; J.K. PYTEL, *Księgi w opracowaniu deuteronomistycznym*, 176; E. ZAWISZEWSKI, *Księgi historyczno-dydaktyczne*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 226; tenże, *Księgi Machabejskie*, 230.

Estery jednak idea Boga jako króla została mocno wyeksponowana w modlitwie Mardocheusza (Est 4, 7b). Żydzi, przebywający w niewoli, mimo utraty niepodległości, nadal uważali Boga za swojego jedynego Pana i suwerennego władcę. U początków państwowości tytuł króla w odniesieniu do Boga, oznaczał zarówno władcę, jak też sędziego i panującego. Natomiast podczas niewoli Żydzi widzieli w Nim swojego opiekuna, który nie dopuści, aby poganie zapanowali nad Izraelem. Myśl ta często powtarza się w modlitwie (Est 4, 17q-r). Jahwe ukazuje się jako absolutny władca biegu ziemskich wydarzeń. Tak, jak kiedyś objawił swą władzę i moc wyprowadzając Izraelitów z Egiptu, tak też objawia się przez wyjście uprowadzonych z Babilonii (Ne 9). Nowa egzystencja Izraela w Palestynie głosiła wszechmoc Boga, Jego wierność i miłosierdzie (Ezd 3, 10-11). Jahwe jest bowiem Bogiem „wielkim i potężnym, strasznym, dotrzymującym przyrzeczenia i łaski” (Ne 9, 32)⁶³.

Księgi historyczne przypisują Bogu przymioty, takie jak świętość (Est 8, 12q; 1 Sm 2, 2; 2 Sm 7, 22), sprawiedliwość (2 Sm 4, 17n), wszechwiedza (Est 4, 17b.u.w; 1 Sm 2, 3; 9, 1-10. 15; 16, 11-13) i miłosierdzie (1 Sm 4, 17g-h.n-ł.t), a Księga Judyty obdarza Go następującymi tytułami: Najwyższy (13, 18), Stwórca nieba i ziemi (13, 18), Bóg nieba (5, 8; 6, 19; 11, 17), Król wszelkiego stworzenia (9, 12), Niszczyciel wojen (16, 2), Bóg ojców (9, 12; 10, 8) i Król Izraela (13, 7), który kieruje losami narodu wybranego; jest Bogiem wszechmocnym i wielkiego majestatu (np. 4, 13; 8, 13; 9, 14; 13, 4; por. 2 Mch 1, 24-25)⁶⁴.

⁶³ S. GRZYBEK, *Teologia Księgi Estery*, 208; T. BRZEGOWY, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, 212.

⁶⁴ T. BRZEGOWY, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, 229; S. GRZYBEK, *Teologia Księgi Estery*, 209-211; J. ŁACH, *Pieśń Anny, matki Samuela (1 Sm 2, 1-10)*, RBL 14.3-4 (1961), 105-107; E. ZAWISZEWSKI, *Księgi historyczno-dydaktyczne*, 223; tenże, *Księgi Machabejskie*, 233.

3.2. MĘŻCZYZNA I KOBIETA

Pomimo niskiego statusu kobiety na starożytnym Bliskim Wschodzie tradycja jahwistyczna i kapłańska wskazuje na niewiastę jako istotę równą mężczyźnie oraz jedyną właściwą dla niego pomoc (por. Tb 8, 5-8). Ta jedność dotyczyła całości życia małżeńskiego, gdyż ono było powołaniem kobiety. Księgi historyczne przedstawiają przykłady wielu szlachetnych, mądrych, głęboko religijnych i godnych podziwu kobiet, jak np. Anna – matka Samuela (np. 1 Sm 1, 21-24), matka Samsona (Sdz 13, 3-7), Rut (Rt 1, 14-17), Judyta (Jdt 8, 11-27), Estera (Est 2, 20-23), Abigail – żona Nabala (1 Sm 25, 32-34), kobieta z Tekoa (2 Sm 14, 4-21) czy też mieszkanka Abel-Bet-Maaka (2 Sm 20, 14-22). Znają one również przykłady szczęśliwych, opartych na miłości, wzajemnym szacunku i zaufaniu związków małżeńskich, jak np. małżeństwo Anny i Elkany (1 Sm 1, 1-2. 4-5. 8) czy też pary małżeńskie z Księgi Tobiasza. Według tych relacji kobieta była towarzyszką i współuczestniczką życia mężczyzny, który kochał ją, brał pod uwagę jej opinie i dopuszczał do podejmowania decyzji. Z drugiej jednak strony, Biblia ukazywała też konflikty małżeńskie (np. 2 Sm 6, 20-22), które miały miejsce zwłaszcza w przypadku małżeństw poligamicznych, w których żony rywalizowały między sobą. W wyjątkowych sytuacjach mężczyzna pozostawał w bezżeństwie, jak np. Absalom, syn Dawida (2 Sm 18, 18)⁶⁵.

W wielu przypadkach kobiety w niczym nie ustępowały mężczyznom. Związane były z monarchią jako żony i matki władców, a także rządzące królowe. Były to m.in.: Atalia (2 Krl

⁶⁵ S. SZYMIK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, 207-208; G.I. EMMERSON, *Women in ancient Israel*, in: *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, red. R.E. Clements, Cambridge-New York i in. 1989, 376-377; U. SZWARC, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, 245-246.

11, 1-16; 2 Krn 22, 10-23, 15), królowa Saby (1 Krl 10, 1; 2 Krn 9, 1), Waszti (Est 1, 9. 11), Estera (Est 2, 17), Batszeba (1 Krl 2, 19-25), Maaka (1 Krl 15, 13; 2 Krn 15, 16) i inne. Kobiety takie jak Debora (Sdz 4, 4), Jael (Sdz 4, 17-22) czy Hulda (2 Krl 22, 14) były także prorokiniami⁶⁶.

W przypadku młodych kobiet szczególny walor stanowiła ich uroda. Jednak istotnym uzupełnieniem zewnętrznego piękna była mądrość, np. autor biblijny bardziej ceni mądrość Abigail niż jej piękno (1 Sm 25, 3). Uroda kobiet miała bowiem niejednokrotnie zgubne skutki w historii zarówno jednostek, jak i całego Izraela (1 Krl 18, 13; 19, 1-3). Na przykład cudzoziemki odwróciły serce Salomona od Jahwe i skierowały ku swoim bogom (1 Krl 11, 1-8), Izebel skłoniła Achaba do zła (1 Krl 21, 25), a Dalila użyła podstępu przeciw Samsonowi (Sdz 14, 15-20; 16, 4-21). W Biblii uroda jest także atrybutem mężczyzn, jak w przypadku Dawida (1 Sm 16, 12. 18; 17, 42) czy Absaloma (2 Sm 14, 25)⁶⁷.

Księga Tobiasza przedstawia ryt zawarcia małżeństwa, jaki wówczas był praktykowany. Cała uroczystość celebrowana była w rodzinie, a ojciec pełnił rolę notariusza i był odpowiedzialny za to, by małżeństwo zawarte zostało zgodnie z Prawem Mojżeszowym. Kandydat na męża kierował najpierw prośbę do ojca wybranki (7, 9), z którym ustalał *mohar*, ojciec wyrażał zgodę na małżeństwo (7, 12) i dawał błogosławieństwo. Wtedy dopiero wzywano wybrankę i przekazywano jej rękę mężczyźnie (7, 13). Na koniec tego etapu obrzędu zawarcia małżeństwa, ojciec panny młodej sporządzał pisemny dokument, jak to uczynił Raguel w obecności Tobiasza i Sary. Po tym akcie następowało uroczyste przyjęcie w rodzinnym gronie. Kolejnym etapem zaślubin było wprowadzenie narzeczonej do domu narzeczonego, powiązane

⁶⁶ G.I. EMMERSON, *Women in ancient Israel*, 373-376; R.A. REESE, *Male and Female*, w: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, red. K.J. Vanhoozer, Grand Rapids-Michigan 2005, 478; J.K. PYTEL, *Księgi w opracowaniu deuteronomistycznym*, 205.

⁶⁷ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 259-261.

z siedmiodniowymi ceremoniami weselnymi (por. Sdz 14, 10), a w sytuacji wyjątkowej radości, jak w przypadku Księgi Tobiasza, nawet dwukrotnie dłuższymi (10, 8)⁶⁸.

Tobiasz i Sara zakładają rodzinę, bazując na wzorze rodziny stworzonej przez swoich rodziców, opartej na wierze w Boga i na wzajemnej miłości. Idea małżeństwa otwiera przed Tobiaszem nowe horyzonty. Kroczy on drogą, po której prowadzi go Bóg w osobie anioła Rafała. Rozumie także, że jego miłość do Sary została mu przeznaczona od wieków i odpowiada planowi Bożemu. Najważniejszym środkiem przygotowującym ich do wspólnego życia jest modlitwa (6, 18; 8, 1-9). Księga Tobiasza proponuje idealny obraz rodziny prawdziwie i głęboko wierzącej, choć żyjącej w pogańskim kraju. Małżeństwo wierzącego Izraelity w pogańskim świecie wyróżniało się uznawaniem Prawa Bożego, którego akcent padał na zrodzenie potomstwa (8, 7). Przed zawarciem małżeństwa należało wieść życie prawe, kierować się czystą intencją w stosunku do Boga i ludzi. Od Bożego błogosławieństwa zależało bowiem szczęście przyszłej rodziny (3, 14-15; 6, 18; 8, 5-6)⁶⁹.

Księga Tobiasza wnosi do nauki Starego Testamentu o małżeństwie, pod względem istoty, coś zupełnie nowego. W starszych tradycjach małżeństwo pojmowane było głównie w kontekście potomstwa. Tutaj jednak, obok tej wartości, duże znaczenie przyznaje się wzajemnej miłości małżeńskiej, która wzbogaca osobowość małżonków, rozwija i uprzyjemnia ich wspólne życie, pozwala przezwyciężyć wiele przykrości i trudności oraz sprzyja ich dozgonnej wierności. Jako przeciwieństwo prawdziwej i szlachetnej miłości małżeńskiej, księgi historyczne – na przykładzie uwiedzenia Tamar przez Amnona (2 Sm 13, 14-15) – stawiają nieokiełznaną i grzeszną namiętność, która nie ma nic wspól-

⁶⁸ G. WITASZEK, *O ideale życia rodzinnego – Księga Tobiasza*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, 102-103; S. SZYMIK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, 210.

⁶⁹ G. WITASZEK, *O ideale życia rodzinnego – Księga Tobiasza*, 101-102. 107; T. BRZEGOWY, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, 235.

nego z miłością, a rodzi odrazę i nienawiść⁷⁰. Tylko prawdziwa miłość może uszczęśliwić w małżeństwie kobietę i mężczyznę.

Częste były małżeństwa między krewnymi, jak nakazywał obyczaj. Stąd też Tobit radzi Tobiaszowi szukać żony w swoim pokoleniu (Tb 4, 12) i tak się faktycznie dzieje, gdyż poślubia on swoją krewną (Tb 6, 12-13; 7, 10-12). Z kolei ojciec Samsona ma żal do syna za to, że nie wybrał sobie żony z własnego klanu (Sdz 14, 3). Zdarzały się także małżeństwa poza pokrewieństwem, nawet z cudzoziemcami: dwie synowe Noemi były Moabitkami (Rt 1, 4), wśród żon Dawida były Kalebitka i Aramejka (2 Sm 3, 3), Salomon miał w swym haremie córkę faraona, Moabitki, Ammonitki, Edomitki, Sydonitki i Chetytki (1 Krl 11, 1; 14, 21), Achab wziął za żonę sydońską księżniczkę Jezebel (1 Krl 16, 31), Batszeba została wydana za męża za Chetytę (2 Sm 11, 3), a matka Hirama za Tyryjczyka (1 Krl 7, 13-14). Takie praktyki stały się częste po osiedleniu się Izraelitów w Kanaanie (Sdz 3, 6). Były one jednak niebezpieczne, gdyż oznaczały zaniechanie troski o czystość krwi i zagrażały życiu religijnemu (1 Krl 11, 4; Ezd 9-10; Ne 13, 23-29)⁷¹.

Księga Rut przedstawia m.in. problem małżeństw mieszanych. Nie traktuje jednak tej kwestii tak rygorystycznie, jak inne księgi Starego Testamentu, wręcz przeciwnie – podchodzi do nich z pozytywnym nastawieniem. Widać to już we wzmiance o małżeństwach synów Elimeleka z Moabitami (1, 4). Autor księgi nie piętnuje takiego postępowania. Natomiast małżeństwo poganki Rut, z prawowiernym Izraelitą Boozem, przedstawia jako najbardziej stosowne, gdyż Rut okazała się kobietą w pełni zasługującą na przyjęcie do narodu wybranego i do uczestniczenia w zbawczych obietnicach Bożych⁷².

⁷⁰ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 218.

⁷¹ R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, 41; E. ZAWISZEWSKI, *Dzieło kronikarskie*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 216.

⁷² E. ZAWISZEWSKI, *Problemy teologiczne Księgi Rut*, „*Studia Pelplińskie*” (1974), 98-99; G.I. EMMERSON, *Women in ancient Israel*, 382-385.

Biblia, w tym też księgi historyczne, oprócz małżeństw monogamicznych, przedstawia także przykłady związków poligamicznych, np. król Salomon miał żony i nałożnice (1 Krl 11, 1-3), Gedeon także miał wiele żon (Sdz 8, 30-31), kapłan Jehojada wybrał dwie żony dla króla Joasza (2 Krn 24, 3). Istnienie poligamii wiązało się z chęcią posiadania potomstwa. Dotyczyło jednak przede wszystkim ludzi zamożnych (por. Sdz 19, 1), jak władcy i bogaci właściciele ziemscy, ponieważ należało utrzymać tak liczną rodzinę⁷³.

3.3. RODZICE I DZIECI

Podstawowym celem małżeństwa w Izraelu było zrodzenie i wychowywanie potomstwa. Małżonkowie pragnęli posiadać liczne potomstwo i takie też życzenia otrzymywali w dniu swojego ślubu (Rt 4, 11-12). Bóg jednak mógł dotknąć ich niepłodnością – głównie kobietę, np. Annę (1 Sm 1, 5) czy Mikal (2 Sm 6, 23)⁷⁴. Potomstwo było znakiem Bożego błogosławieństwa, zwłaszcza w przypadku niepłodnych matek, którym Bóg okazał miłosierdzie i łaskę, jak to miało miejsce w przypadku matki Samsona (Sdz 13, 1-24), matki Samuela (1 Sm 1, 9-20) czy Szunemitki (2 Krl 4, 14-37)⁷⁵.

Po narodzeniu dziecka należało wykonać względem niego pewne akty, takie jak obrzezanie w przypadku chłopca oraz nadanie imienia. Przywilej nadania imienia początkowo należał do matki (1 Sm 1, 20), ale później przeszedł na ojca (2 Sm 12, 24). Jednak czasem zdarzało się i tak, że krewni mogli nadać dziecku imię (Rt 4, 17). Imię określało charakter człowieka, jego

⁷³ S. SZYMIK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, 206; R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, 35.

⁷⁴ W przypadku Mikal jej bezdzietność była prawdopodobnie karą nałożoną przez męża, Dawida, za jej krnąbrność, który pozbawił ją aktu małżeńskiego, w wyniku którego mogłaby począć potomka; S. SZYMIK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, 207.

⁷⁵ U. SZWARC, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, 228-229.

przeznaczenie oraz nadzieje, jakie w nim pokładano. Stąd też imiona nadawane dzieciom nie były przypadkowe, np. imię Samuel oznacza „Bóg wysłuchał” (1 Sm 1, 20), Natan – „Jahwe dał” (2 Sm 7, 2). Czasem też, gdy oczekiwano, aby w przyszłości człowiek posiadał pewne przysłowiowe cechy zwierzęcia lub rośliny, nadawano mu imię będące ich nazwą, np. Debora – „pszczoła” (Sdz 4, 4), Nahasz – „wąż” (2 Sm 17, 25), Tamar – „palma” (2 Sm 13), Elon – „dąb” (1 Krn 4, 37), Zetan – „oliwka” (1 Krn 7, 10). Ważnym momentem było również odłączenie dziecka od piersi matki (1 Sm 1, 22–23; 1 Krl 3, 21)⁷⁶.

Dzieci wychowywały się i uczyły przez wspólne życie w rodzinie. Dziewczynki pozostawały pod opieką matki, przy której przygotowywały się do swojej przyszłej roli żony i matki, ucząc się przede wszystkim wszelkich prac domowych. Przed zamążpójściem mogły czasem bawić się w gronie przyjaciółek (Sdz 11, 34. 37; 21, 20–21). Chłopcy natomiast pozostawali pod opieką matki do trzeciego roku życia, czyli przynajmniej do odstawienia od piersi (2 Mch 7, 27; por. 1 Sm 1, 22). Dalszym ich wychowaniem zajmował się ojciec, wdrażając w tajniki Prawa Mojżeszowego oraz w funkcje głowy rodziny. Już kilkuletnie dziecko było wprowadzane przez ojca lub opiekuna w to, co w przyszłości miało się stać jego zajęciem, jak w przypadku oddania małego Samuela pod opiekę kapłana Helego (1 Sm 3, 1. 19). Często zdarzało się, że matka miała duży wpływ także na swoich dorosłych synów (1 Krl 1, 11–21).

Troska rodziców dotyczyła wszystkich płaszczyzn egzystencji dziecka. Zabiegali oni o jego zdrowie, czego przykładem jest zachowanie Dawida w obliczu śmierci grożącej jego nowonarodzonemu synowi (2 Sm 12, 22). Wychowanie w Starym Testamencie jawi się jako trudna sztuka. Obrazują to przykłady sy-

⁷⁶ W wyjątkowych sytuacjach korzystano z pomocy mamek (2 Sm 4, 4; 2 Krl 11, 2); S. SZYMIK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, 214–215; U. SZWARC, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, 234–235; R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, 53–55.

nów Helego (1 Sm 2, 12–13) i Samuela (1 Sm 8, 1–5), u których niepowodzenie wychowawcze ujawnia się dopiero w dorosłym wieku i to w najbardziej honorowych profesjach – kapłana i sędziego. Również król Dawid popełniał wiele błędów względem swoich synów. Chociaż wpadł w gniew, nie ukarał Amnona za przestępstwo wobec Tamar (2 Sm 13, 21), nie zganił też nigdy Adoniasza za jego nieposłuszeństwo (1 Krl 1, 6)⁷⁷.

W rodzinie panował system patriarchatu. Ojciec był jej głową, sędzią i panem dóbr. Miał on decydujący głos w sprawach małżeńskich swoich dzieci, np. ojciec żony Samsona (Sdz 15, 2), Kaleb (Joz 15, 16) i Saul (1 Sm 18, 17. 19. 21. 27; 25, 44) decydują w sprawach małżeństw swoich córek. Władza ojcowska w tym przypadku nie przekreślała jednak woli dzieci, np. Samson prosił swoich rodziców, by wzięli mu za żonę Filistinę, którą pokochał (Sdz 14, 2–3). Ojciec był jednak zobowiązany uposażyć córkę w dobra, które pozostawały jej własnością na wypadek wdowieństwa lub oddalenia (Sdz 1, 12–15). Ojciec był także odpowiedzialny za życie religijne swojej rodziny, m.in. prowadził jej członków na pielgrzymkę (1 Sm 1, 1–3), był stróżem tradycji rodowych i religijnych (Joz 4, 6–7)⁷⁸.

W problematykę życia rodzinnego wpisuje się mocno Księga Rut. Jest ona przepełniona wielkim zaufaniem do Boga, zwłaszcza w to, że jest On obrońcą wdów i uciśnionych, co uwidacznia się w przekonaniach bohaterów. Ich głęboka religijność przejawia się przede wszystkim we wzajemnej przychylności i wiernej miłości. Przykładem w tym względzie jest już sam Elimelek, który zdecydował się na opuszczenie ojczyzny, by zapewnić swojej rodzinie byt (Rt 1, 1). Podobnie Noemi i Rut dążyły się

⁷⁷ S. SZYMIK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, 215; U. SZWARC, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, 240–241. 244.; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 272.

⁷⁸ G. WITASZEK, *Kryzys solidarności rodziny w kontekście zmian społecznych zachodzących w starożytnym Izraelu*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, 115–116; S. SZYMIK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, 205. 210; R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, 40.

bezinteresowną miłością. Noemi, nie myśląc o sobie, zwolniła swoje synowe z obowiązku opieki, jaki powinny wobec niej spełnić, by dać im możliwość powtórnego zamążpójścia (1, 11-12). Później starała się również zabezpieczyć przyszłość Rut, inspirując jej małżeństwo z Boozem (3, 1). Rut natomiast – w przeciwieństwie do Opry – bezinteresownie zdecydowała się pozostać z teściową, opuścić swoją ojczyznę (1, 16-17), dzielić z nią los opuszczonej wdowy i być dla niej pomocą w ciężkich warunkach życia. Synowa wzięła na siebie obowiązek utrzymania teściowej, podejmując się m.in. uciążliwej i poniżającej czynności zbierania kłosów za żniwiarzami, a także okazywała jej wielkie posłuszeństwo i uległość⁷⁹.

Jedną z cech rodziny, według Księgi Tobiasza, jest solidarność rodzinna. Jej przykład daje, ofiarowując połowę swych dóbr nowożeńcom, Raguel czy też Tobiasz, troszcząc się o swoich rodziców. Ukazane w tej księdze życie rodziny Tobita sprowadza się zasadniczo do dwóch kwestii – obowiązków i cnót rodziców oraz dzieci. Rodzice dbają o zapewnienie bytu materialnego swoim dzieciom i wychowują je według Bożych ustaw. Nawet dorosłemu potomstwu wciąż dają wskazówki, co widać w stosunku rodziców względem Tobiasza. Nie przestają oni pouczać go, aby pamiętał „na Pana” o przestrzeganiu przykazań i unikaniu grzechu, a także o potrzebujących i rodakach. Ojciec daje wyruszającemu w drogę synowi wiele pouczeń, jak np. by unikał próżniactwa i pijaństwa, szukał rady u mądrego człowieka i nie wynosił się pychą. Tobiasz jest natomiast wzorem syna, który troszczy się o swoich rodziców (4, 3-4) i dopiero po ich śmierci oraz uroczystym pochówku przenosi się do Medii, kraju swojej żony. Wzajemny stosunek członków rodziny, obowiązek szacunku i posłuszeństwa dzieci względem rodziców, zapewniały rodzinie życie w radości i szczęściu (4, 3-5. 12-13). Biblia zna jednak również akty – choć są to przypadki wyjątko-

⁷⁹ E. ZAWISZEWSKI, *Problemy teologiczne Księgi Rut*, 96-97.

we – nieposłuszeństwa dzieci, czego przykładem jest syn Dawida, Absalom (2 Sm 12, 11; 15, 1-18; 18)⁸⁰.

Izraelici bardzo szybko zaczęli pielęgnować pewne zwyczaje narodo-rodzinne, jak pomsta krwi, lewirat czy prawo wykupu (Rt 4, 3). W Księdze Rut dochodzi do głosu także problem prawa *goelatu*. Instytucja ta miała duże znaczenie dla życia społecznego Izraela, gdyż przyczyniała się do umocnienia solidarności rodowej oraz więzów jedności w społeczeństwie. W obliczu nieszczęścia, Izraelita nie był pozostawiony sam sobie, jego ród przychodził mu z pomocą. Najbliższy krewny – *gō'el* – miał obowiązek pomóc, gdy np. należało wykupić członka rodu z niewoli czy ziemię rodową, jak ma to miejsce w Księdze Rut (4, 9). *Gō'el* był też mścicielem krwi w przypadku zabójstwa członka rodziny (2 Sm 14, 11). Musiał także troszczyć się o potomstwo zmarłego krewnego, a jeśli ten zmarł bezpotomnie, zobowiązany był posłużyć wdowę i zawrzeć małżeństwo lewirackie. Pierwszy syn z tego małżeństwa był uważany za syna zmarłego i dziedziczył po nim imię oraz posiadłość rodową (4, 10. 16-17)⁸¹.

3.4. BRATERSTWO

Dla Starego Testamentu pojęcie „brat” jest wieloznaczne. Podstawowym znaczeniem tego terminu jest pokrewieństwo, tzn. posiadanie wspólnych rodziców, obydwójga lub przynajmniej jednego (np. Sdz 1, 13; 1 Krn 24, 25; 26, 10). Pojęcie to używane było także dla zobrazowania wielkiej przyjaźni, jak np. w przypadku Dawida i Jonatana, których łączyła głęboka przyjaźń na wzór relacji braterskich (1 Sm 18, 1; 20, 41-42; 2 Sm 1, 26). Hi-

⁸⁰ G. WITASZEK, *O ideale życia rodzinnego – Księga Tobiasza*, 109-110; S. SZYMIK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, 217; E. ZAWISZEWSKI, *Księgi historyczno-dydaktyczne*, 219.

⁸¹ E. ZAWISZEWSKI, *Problemy teologiczne Księgi Rut*, 98; G. WITASZEK, *Kryzys solidarności rodziny*, 113. 124; S. SZYMIK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, 205; R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, 31.

ram z Tyru, będący synem kobiety z pokolenia Neftalego, także nazywa Salomona bratem (1 Krl 9, 13)⁸² – prawdopodobnie właśnie z uwagi na fakt, że w połowie był Żydem.

Członkowie jednego rodu nazywali się „braćmi” (1 Sm 20, 29). Czasem nawet stosowano ten termin w jeszcze szerszym kontekście, czyli do wszystkich Izraelitów. Niestety, Izrael nieustannie przeżywał różne wewnętrzne spory i rozłamy, które prowadziły do rozluźnienia więzów łączących poszczególne pokolenia (1 Krl 12, 14). Państwo zostało podzielone, toczyły się bratobójcze wojny⁸³, a to z całą pewnością zachwiało pojęciem braterstwa wśród narodu wybranego.

3.5. PANOWIE I NIEWOLNICY

W świecie starożytnym istniało wiele źródeł i przyczyn niewolnictwa. Biblia wymienia niektóre z nich: dziecko niewolników stawało się automatycznie własnością pana, kwitł także handel niewolnikami. Jednak szczególnym źródłem było oddawanie się w niewolę z powodu niewypłacalności długów. Wierzyciel w takiej sytuacji brał w niewolę albo samego dłużnika, albo kogoś z jego rodziny. Dłużnik mógł również sam sprzedać się w niewolę. Takie przypadki zdarzały się przede wszystkim w czasie klęsk nieurodzaju (Ne 5, 1-5) lub w trudnych sytuacjach rodzinnych (2 Krl 4, 1). Również wojny przysparzały dużej liczby niewolników (1 Sm 17, 9). Za wojskami często podążali handlarze, którzy kupowali pojmanych jeńców. Zarówno Izraelici brali jeńców w niewolę, jak też sami stawali się niewolnikami (1 Sm 30, 1-2; 1 Mch 3, 41; 2 Mch 8, 10). Czasem zdarzały się nawet przypadki uprowadzenia w niewolę swoich rodaków (2 Krn 28, 8-15), choć praktyka ta była zabroniona⁸⁴.

⁸² H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 172–173. 176.

⁸³ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 105.

⁸⁴ R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, 91–92; A. KONDRACKI, *Niewolnicy w Starym i Nowym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, 269–271.

Największym problemem społecznym w Izraelu było niewolnictwo za długi. Grupa powstańców otaczających Dawida składała się w dużej mierze z tych, którzy byli ścigani przez swych wierzycieli (1 Sm 22, 2). W najtrudniejszej sytuacji znajdowali się najubożsi i najsłabsi, zwłaszcza sieroty i wdowy (2 Krl 4, 1-7), choć prawo miało ich chronić przed wierzycielami. Po niewoli babilońskiej problem niewolnictwa dłużników był dość powszechny i utrudniał stabilizację wspólnoty żydowskiej. Nehemiasz oskarżał więc zamożnych urzędników, którzy wykorzystywali biedę wygnańców, zmuszając ich do oddawania w zastaw pól, winnic, a nawet samych siebie i swoich rodzin, co w większości przypadków kończyło się niewolą (Ne 5, 1-13). W ten sposób Izraelici z jednej niewoli trafiali w drugą, nie nacieszywszy się nawet wolnością. Czasem zdarzało się, że dłużnikowi udawało się spłacić długi. Wówczas ustawało niewolnictwo, któremu podlegał on lub członek jego rodziny (2 Krl 4, 7; Ne 5, 8. 11)⁸⁵.

Będące w niewoli kobiety przeznaczone były przede wszystkim do usługiwania pani domu (1 Sm 25, 42; Jdt 10, 5), często też opiekowały się dziećmi (2 Sm 4, 4; 2 Krl 11, 2). Pan domu natomiast brał je jako nałożnice lub też decydował o tym, czy i komu dać je jako żony. Istotną kategorię niewolników stanowili pozostający na usługach króla niewolnicy publiczni. Przeznaczano ich przede wszystkim do robót masowych, np. przy budowie świątyni czy królewskich pałaców. Król Dawid uprowadzał Ammonitów i przeznaczał ich do prac przy obróbce kamienia, wyrębie drzew i wyrobie cegieł (2 Sm 12, 31). Przywożąca złoto z Ofiru flota morska składała się przede wszystkim z niewolników Salomona (1 Krl 9, 27; por. 2 Krn 8, 18; 9, 10). Król ten zatrudniał również przy budowie Świątyni Jerozolimskiej bardzo wielu niewolników obcego pochodzenia (1 Krl 9, 15-21).

⁸⁵ R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, 92–93; A. KONDRACKI, *Niewolnicy w Starym i Nowym Testamencie*, 274; D.E. GOWAN, *Theology of the Prophetic Books. The Death and Resurrection of Israel*, Louisville–Kentucky 1998, 11–14; G.I. EMMERSON, *Women in ancient Israel*, 382.

Publiczni niewolnicy Salomona byli skazani na dożgonną służbę (1 Krl 9, 21)⁸⁶.

Po upadku monarchii nastąpił kres instytucji niewolników publicznych. Po niewoli babilońskiej spotyka się jeszcze potomków niewolników Salomona (Ezd 2, 55-58), którzy mieszkali w Jerozolimie, na Ofelu, w sąsiedztwie świątyni (Ne 3, 31; 11, 21). Pomagali oni w utrzymywaniu świątyni i pozostawali na usługach lewitów (Ezd 8, 20).

Prorok Ezechiel oburzony jest tym, że potomkowie niewolników Salomona, będąc na usługach lewitów, znajdują się blisko świątyni, zarzuca więc lewitom wprowadzanie obcych do świątyni i rzucanie na nich części świątynnej służby (44, 7-9). Księga Jozuego wspomina także o Gibeonitach rąbających drwa i noszących wodę w świątyni (Joz 9, 23. 27)⁸⁷.

Również najemnicy stanowili pewną kategorię niewolników. Pozostawali w służbie króla i często wcielani byli do jego oddziałów wojskowych. Otaczał się nimi już Saul (1 Sm 14, 52). Najemnicy byli wynagradzani za służbę i przywiązanie do króla (1 Sm 22, 7). Również Dawid werbował sporo najemników, najpierw czterystu (1 Sm 22, 2), później sześciuset (1 Sm 25, 13). Wśród nich znajdowały się osoby obcego pochodzenia, jak Uriasz Chetyta (2 Sm 11, 3-4) czy w czasach Saula – Doeg Edomita (1 Sm 21, 8). Najemnicy byli zaufanymi ludźmi króla (1 Sm 23), po jego śmierci przekazywano ich jego następcy (2 Sm 2, 12). W czasach monarchii zamieszkiwali w pobliżu pałacu (2 Sm 11, 9. 13) i stanowili osobistą ochronę władcy⁸⁸.

Służba niewolnicza, w tym także pańszczyzna (1 Krl 12, 4), określana była mianem jarzma. Jednak mimo to, niewolnicy mogli posiadać własności (1 Sm 9, 8; 2 Krl 5, 20-26), a także zależ-

⁸⁶ R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, 97. 100; A. KONDRACKI, *Niewolnicy w Starym i Nowym Testamencie*, 275-277.

⁸⁷ R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, 100-101; A. KONDRACKI, *Niewolnicy w Starym i Nowym Testamencie*, 276.

⁸⁸ A. KONDRACKI, *Niewolnicy w Starym i Nowym Testamencie*, 276.

nych od siebie niewolników (2 Sm 9, 10; 16, 4; 19, 18). Istniały też zalecenia, aby niewolników traktować z łagodnością i nie nakazywać im zbyt ciężkich i upokarzających prac, jak np. obracanie żaren (Sdz 16, 21) czy też zdejmowanie obuwia z nóg pana i mycie jego stóp (1 Sm 25, 41). Zdarzało się również, że niewolnicy uciekali od swoich panów (1 Sm 25, 10; 1 Krl 2, 39). Niekiedy chronili się za granicą, jednak między niektórymi państwami Wschodu istniały umowy zawierające warunki ekstradycji (1 Krl 2, 10; por. 1 Sm 30, 15)⁸⁹.

3.6. NAUCZYCIELE I UCZNIOWIE

Obowiązek wykształcenia dzieci spoczywał przede wszystkim na rodzicach. Mieli oni przekazywać swoim dzieciom, zarówno informacje dotyczące religii, jak też wyjaśniać im fakty historyczne (Joz 4, 6. 21). Obowiązkiem, zwłaszcza ojca, było pielęgnowanie tradycji rodowych i religijnych oraz kształcenie religijno-moralne dzieci (Joz 22, 24-29)⁹⁰. Zdarzało się jednak, że w przypadku śmierci ojca obowiązki te przejmowała matka lub babcia (Tb 1, 8). W przypadku Samuela to matka zadecydowała o oddaniu chłopca na wychowanie do kapłana Helego (1 Sm 1, 24-25). Fakt ten wskazuje również na to, że o ile ojciec nie wdrażał syna do zawodu, który w przyszłości miał wykonywać, robił to ktoś, komu powierzano dziecko. W przypadku Samuela funkcję tę przejął kapłan Heli.

Funkcję nauczycielską, względem całego narodu wybranego, pełnili prorocy (np. 2 Sm 12, 1-4). Istniało też grono ludzi mądrych, z rad których chętnie korzystano. Druga Księga Samuela mówi o mądrych kobietach: z Tekoa (14, 2-20) i z Abel-Bet-Maaka (20, 16. 22), które doradzały m.in. królowi. Trudno jednak mówić o jakimś zorganizowanym systemie edukacyjnym.

⁸⁹ R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, 95-97.

⁹⁰ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 272-273.

3.7. JEDNOSTKA I SPOŁECZEŃSTWO

Człowiek Starego Testamentu jest istotą społeczną. Nawet jednostkę należy rozpatrywać w relacji do innych, gdyż zawsze związana jest ona z jakąś społecznością – należy do rodziny, rodu, pokolenia czy narodu.

Naród wybrany to zorganizowana społeczność, której podstawowymi komórkami były rodziny i rody, istniejące przez wieki i potrafiące przetrwać największe kryzysy, jak pozbawienie ojczyzny czy tułaczka w rozproszeniu (Ezd 2, Ne 7). Pojęcie „rodzina” było równoznaczne z pojęciem „dom”. Często są zresztą wyrażenia „dom Jakuba”, „dom Judy” (Ezd 8, 1-14), stąd też wyrażenie „zbudować dom” oznaczało „założyć rodzinę” oraz dać początek jakiejś większej społeczności (Rt 4, 11). Do rodziny zaliczano bowiem, oprócz rodziców i dzieci, także służbę, niewolników oraz obcych, wdowy (Rt 1, 6-7) i sieroty pozostające pod opieką głowy rodziny (Rt 1, 8), a także dzieci pozamałżeńskie (Sdz 11, 1-7). Pojęcie „rodzina” często było używane zamiennie z pojęciem „ród”, „klan” lub „szczep”. Ród był autonomiczną grupą rodzin, uważających się za potomków wspólnego przodka przez związek krwi lub sytuację prawną (Sdz 9, 2; 1 Sm 20, 6. 29; 2 Sm 19, 13). Członkowie rodu nazywali się „braćmi” (1 Sm 20, 29) i „siostrami”, natomiast terminy „kuzyn” i „kuzynka” pojawiały się sporadycznie i tylko z konieczności (Tb 9, 6). Głowy szeroko pojętych rodzin stały często na czele licznych grup (np. 1 Krn 5, 15. 24; 7, 7. 40; 24, 6). Zwierzchnicy rodzin, powracający pod wodzą Ezdrasza z niewoli babilońskiej, prowadzili ze sobą od dwudziestu ośmiu do trzystu osób (Ezd 8, 1-14). W takim szerokim znaczeniu pojęcie rodziny zlewało się z klanem, który zamieszkiwał w tym samym miejscu, zajmując – w zależności od swojego znaczenia – jedną lub więcej osad, np. Danici w Sorea i Esztaol (Sdz 18, 11). Kilka klanów mogło też mieszkać w jednym mieście, jak np. Judejczycy i Beniaminici w Jerozolimie (Ne 11, 4-8; 1 Krn 9, 4-9). Klan dbał o interesy i wypełniał zobowiązania wobec wspólnoty, a jego członkowie

byli świadomi łączących ich więzów krwi. Rodziny, wchodzące w skład rodu, spotykały się przy okazji świąt lub składania ofiar (1 Sm 20, 6. 29). Każdy ród bowiem składał własne ofiary i obchodził własne święta. Na czele rodu stali starsi, czyli przełożeni poszczególnych rodzin. Oni też kierowali wspólnotą, dokonywali sądów i zapewniali ciągłość tradycji (1 Krn 21, 11)⁹¹.

Rody tworzyły pokolenia – podstawowe jednostki społeczno-polityczne. Dwanaście pokoleń związanych wewnętrznie przymierzem (Joz 24) stanowiło pierwszą zorganizowaną formę narodu wybranego. Pokolenia zamieszkiwały okręg, którego nazwa przechodziła niekiedy na dane pokolenie. Prawdopodobnie ma to miejsce w przypadku pokolenia Efraima, którego nazwa miała pochodzić od nazwy gór (Joz 17, 15; Sdz 2, 9). Po osiedleniu się w Kanaanie Izraelici zaczęli zajmować się rolnictwem, z czym związane było posiadanie ziemi na własność (Joz 18, 1-10). Do tego zastosowali prawo związane z kananejskim systemem społecznym (2 Sm 24, 19-25) – zamieszkiwali bowiem w pobliżu zdobytych miast kananejskich (Joz 9, 16-27) i stopniowo włączali się w nie przez braterstwo i sąsiedztwo (Joz 9, 3-15; Sdz 1, 27-36). W języku zachowały się jednak dawne doświadczenia związane z nomadyzmem – zarówno w poezji, jak i w języku codziennym często używano pojęcia „namiot” na określenie domu ludzi osiedlonych (Sdz 19, 9; 20, 8; 1 Sm 4, 10; 13, 2; 2 Sm 18, 17; 1 Krn 8, 66)⁹².

Kolejnym etapem w dziejach społeczeństwa izraelskiego było ustanowienie monarchii. Pierwsza Księga Samuela przekazała dwa opowiadania o ustanowieniu monarchii w Izraelu: nastawione przychylnie (9, 1-10, 16; 11, 1-11, 15; 13, 14) i negatywnie (8, 1-22; 10, 18-25; 12, 15). Monarchia oparta była na fundamencie mistycznym – Izraelitów zespała przede wszyst-

⁹¹ G. WITASZEK, *Kryzys solidarności rodziny*, 112-114. 116-117. 126; S. SZYMIK, *Matężństwo i rodzina w Biblii*, 204-206; R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, 30-31.

⁹² G. WITASZEK, *Kryzys solidarności rodziny*, 116-120; R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, 23.

kim wiara w Jahwe, a królowie byli pośrednikami między Nim a ludem. On sam ustanowił królów, aby byli Jego zastępcami w narodzie (2 Sm 7, 8) i zawarł z nimi przymierze (2 Sm 23, 5). Bóg na zawsze pozostał pierwszorzędny Królem Izraela (Sdz 8, 23; 1 Sm 8, 7; 12, 12; 1 Krl 22, 19), a królowie, którzy zarządzili państwem, byli tylko Jego namiestnikami (1 Krn 17, 14; 28, 5; 2 Krn 9, 8). Duchowa koncepcja podwalin monarchii została rozwinięta już za czasów Saula (1 Sm 11, 15; 24, 7)⁹³, podtrzymywana zaś przez Dawida.

Po powrocie z niewoli babilońskiej Izrael stał się wspólnotą teokratyczną. Wiara w Jahwe zespała Izraelitów w jedną społeczność. Wspólnotą tą rządził namiestnik cywilny – przedstawiciel króla perskiego (Ezd 5, 14; por. 1, 18) oraz najwyższy kapłan, który poza kultem zajmował się także wewnętrznymi sprawami społeczności judejskiej (Ne 12, 1. 10)⁹⁴.

3.8. PRZEZNACZENIE

Już ludzie Starego Testamentu upatrywali swego przeznaczenia w zmartwychwstaniu. Do pojawienia się w Starym Testamencie idei zmartwychwstania przyczyniła się koncepcja Jahwe jako Boga sprawiedliwego, wszechmocnego, działającego w historii i związana z tym nadzieja, że nagrodzi On tych, którzy podczas prześladowań ponieśli śmierć męczeńską za wiarę. Pojęcie zmartwychwstania weszło do religii Starego Testamentu właśnie przez ideę męczeństwa. Uważano bowiem, że męczennicy powinni doczekać się rekompensaty poprzez zmartwychwstanie ciał. Podstawowe teksty, przytaczane na potwierdzenie wiary w zmartwychwstanie, znajdują się w Księdze Daniela, Drugiej Księdze Machabejskiej i Księdze Mądrości⁹⁵.

⁹³ G. WITASZEK, *Kryzys solidarności rodziny*, 121–122; R. de VAUX, *Institucje Starego Testamentu*, 105. 109.

⁹⁴ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 279–280.

⁹⁵ M. FILIPIAK, *Homo biblicus*, 134. Z uwagi na fakt, iż niniejsze opracowanie dotyczy ksiąg historycznych, refleksji zostaną poddane wyłącznie fragmenty z Drugiej Księgi Machabejskiej.

Opis męczeństwa siedmiu braci machabejskich (2 Mch 7) przekazuje dość wyraźne wzmianki o zmartwychwstaniu. Zakłada on, że Bóg stworzył człowieka i może On również ożywić zmarłych. Ta wiara dodawała młodym męczennikom mocy do tego, by stawić czoła czekającej ich śmierci. Pewną wątpliwość mogą wzbudzać, skierowane do prześladowcy, słowa czwartego z nich: „Dla ciebie bowiem nie ma wskrzeszenia do życia” (2 Mch 7, 14). Słowa te – pozostając nadal w kontekście prześladowań Żydów za wiarę – sugerowałyby, że zmartwychwstanie będzie przywilejem jedynie sprawiedliwych lub też, że jedni zmartwychwstaną do chwały, a inni – dla poniesienia kary. Wyraźniej jednak wiarę w zmartwychwstanie wyraża inny fragment tej samej księgi, w którym Juda Machabeusz, żydowski przywódca, zarządził modlitwy i ofiary za swoich poległych żołnierzy, którzy dopuścili się grabieży podczas zdobywania miasta Jamnia. Uczynił tak, ponieważ wierzył w zmartwychwstanie (2 Mch 12, 38–45)⁹⁶.

KONKLUZJA

Chociaż Biblia nie zawiera systematycznej nauki o człowieku, to antropologia jest jednym z głównych zagadnień teologii biblijnej. Księgi historyczne ukazują człowieka w sposób bardzo dynamiczny, w nieustannym dialogu z Bogiem i drugim człowiekiem. Większość aspektów antropologicznych ogranicza się najczęściej do praktyki, zwłaszcza do etycznego postępowania. Należy jednak pamiętać, że dopełnieniem tego starotestamentalnego obrazu człowieka będzie nauka Jezusa Chrystusa.

⁹⁶ M. FILIPIAK, *Homo biblicus*, 135; tenże, *Biblia o człowieku*, 247–250.

Ks. Rajmund Pietkiewicz

PRZYMIERZE, WYBRANIE I LUD BOŻY

Przymierze, wybranie i lud Boży to trzy tematy ściśle ze sobą powiązane w teologii ST. Wybranie poprzedza przymierze, w wyniku którego powstaje szczególna więź między Bogiem i ludem wybranym, który staje się ludem Bożym. Podstawowym starotestamentowym źródłem przedstawiającym te trzy rzeczywistości jest Pięcioksiąg Mojżesza, choć i inne księgi powracają do tych motywów, oceniając dalszą historię ludu Bożego w świetle zawartego z patriarchami przymierza oraz przymierza synajskiego. Można śmiało stwierdzić, że tematy wybrania, przymierza i ludu Bożego należą do centralnych w teologii biblijnej. Nie przypadkiem dwie części chrześcijańskiego Pisma Świętego nazywa się Starym i Nowym Przymierzem.

Prezentując te trzy rzeczywistości w księgach historycznych ST, najpierw przybliżymy czytelnikowi hebrajską i grecką terminologię opisującą przymierze, wybranie i lud Boży, następnie prześledzimy rozwój tych idei w starotestamentowej historiografii, aby w końcu wyeksponować ich otwarcie ku przyszłości.

1. TERMINOLOGIA

Wyodrębnienie i przebadanie terminologii stosowanej przez autorów natchnionych to jedna z głównych metod teologii biblijnej. Poszczególne słowa, ich treść odkrywana na tle kultury starożytnej oraz kontekst występowania w Biblii niejako hasłowo opisują interesujące teologa idee.

W tym miejscu omówimy kolejno grupy terminów związanych z motywem przymierza, wybrania oraz ludu Bożego.

1.1. PRZYMIERZE

Najczęściej pojawiającym się słowem określającym przymierze w hebrajskiej historiografii ST, jest rzeczownik *ḥrīt*. W BH występuje on 286 razy, z czego 101 w księgach historycznych¹. Etymologia tego słowa nie jest jasna. Najczęściej jednak przyjmuje się, że pochodzi ono od akkadyjskiego *biritu* – „kajdany”, „więzy”, co w znaczeniu przenośnym może oznaczać „wiązącą ugodę”². Rzeczownik ten występuje z kilkoma czasownikami, tworząc wyrażenia oznaczające zawarcie, wypełnienie lub zerwanie przymierza: *krt* (dosł. „uciąć”, „przeciąć”)³, *qwm* (w *Hi.* dosł. „podnieść”, „ustanowić”, „wypełnić”)⁴, *bw* (w *Q.* „wejść”, w *Hi.*

¹ Publikacje podają różne statystyki występowania tego słowa w BH. Np. TLOT wskazuje na liczbę 287, w tym na 104 wystąpienia w księgach historycznych. Wlicza jednak trzy teksty, w którym słowo *ḥrīt* występuje jako składnik nazwy własnej: *ba'al ḥrīt* (Sdz 8, 33; 9, 4. 46). Zob. E. KUTSCH, *ḥrīt*, TLOT I, 257–258.

² Zob. G.E. MENDENHALL, *Covenant*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, red. G.A. Buttrick, Nashville–New York 1962, t. 1, 715–716. Inne hipotezy, zob. E. KUTSCH, *ḥrīt*, 257.

³ Chodzi tu o zwrot *kārat ḥrīt* *l'ēt'im/lipnē* – dosłownie: „uciąć przymierze dla/z/wobec”. To idiomatyczne wyrażenie, którego geneza nie jest jasna, występuje w księgach historycznych 32 razy i oznacza przymierze z Bogiem (Joz 24, 25; 1 Krl 8, 21; 2 Krl 11, 17; 17, 15. 35. 38; 23, 3; 2 Krn 6, 11; 21, 7; 23, 16; 29, 10; 34, 31; Ezd 10, 3; Ne 9, 8) lub między ludźmi (Joz 9, 6. 7. 11. 15. 16; Sdz 2, 2; 1 Sm 11, 1; 18, 3; 23, 18; 2 Sm 3, 12. 13. 21; 5, 3; 1 Krl 5, 26; 20, 34; 2 Krl 11, 4; 1 Krn 11, 3; 2 Krn 23, 3). Być może czasownik *krt* („ciąć”) nawiązuje tu do rytuału zawierania przymierza, podczas którego rozcinano zwierzęta na połowy, aby zobrazować los tych, którzy naruszają zobowiązania (zob. Rdz 15, 9–10. 17; Jr 34, 18).

⁴ W księgach historycznych ST tylko raz czasownik *qwm* (w *Hi.*) odnosi się do przymierza, a konkretnie do wypełnienia słów przymierza zapisanych w odnalezionej za czasów Jozjasza Księdze Przymierza: *ḥāqim 'et-dibrē habḥrīt hazzōt* („aby wypełnić słowa przymierza tego” – 2 Krl 23, 3). W innych częściach BH syntagma ta występuje częściej i odnosi się wprost do zawarcia przymierza (np.

„wprowadzić”)⁵, *ntn* („dać”)⁶, *śwb* (w *Pi.* „rozkazać”)⁷, *br* („przekroczyć”)⁸, *šjm* („postawić”, „ustanowić”)⁹.

Kolejny rzeczownik tłumaczony czasem jako „przymierze” to *ʿēdūt* (*ʿēdūt*)¹⁰. Oznacza on aspekt przymierza zawierający oczekiwania Boga wobec ludu, a tym samym zobowiązania ludu wobec *JHWH*¹¹. Rzeczownik *ʿēdūt* często pojawia się obok innych określeń dotyczących zobowiązań Izraela, takich jak *mišwōt* („przykazania”), *ḥuqqim* („prawa”, „zwyczaje”, „przepisy”), *mišpātim* („prawa”, „obowiązki”), których naruszenie było jednoznaczne ze złamaniem przymierza (1 Krl 2, 3; 2 Krl 17, 15; 23, 3; 1 Krn 29, 19; 2 Krn 34, 31; Ne 9, 34; Ps 132, 12).

Słowo *ʿēdūt* funkcjonuje także jako nazwa Arki (*ʾārôn ḥāʿēdūt* – „Arka Świadectwa” – Joz 4, 16), pojawiająca się równolegle

Rdz 9, 9. 11. 17; 17, 7. 19. 21; Wj 6, 4; Ez 16, 60).

⁵ Dwa razy w księgach historycznych: *ki bibrit JHWH ḥēbēʿtā* (*Hi.*) *ʿet-ʾabḏkā ʿimmāk* (dosł. „bo w przymierze *JHWH* wprowadziłeś sługę twego z tobą”; lub inaczej: „bo przez przymierze *JHWH* związałeś sługę twego z sobą” – 1 Sm 20, 8), *wajjabōʿū* (*Q.*) *babḥrīt lidrōš ʿet-JHWH ʿēlōhē ʾābōtēhem* („i weszli w przymierze, aby szukać *JHWH*, Boga ich ojców” – 2 Krn 15, 12).

⁶ Jeden raz w księgach historycznych: *JHWH ʿēlōhē jisrāʾel nātan mamlākā lḏāwid* [...] *ḥrīt melah* („*JHWH*, Bóg Izraela, dał królowanie Dawidowi [...] [na mocy] przymierza soli” – 2 Krn 13, 5).

⁷ Zob. *ḥrītī ʾāšer šiwwiti ʾotām* („moje przymierze, które poleciłem im” – Joz 7, 11; z niewielkimi modyfikacjami: Joz 23, 16; Sdz 2, 20; 1 Krl 11, 11). Rdzeń *śwb* występuje również w kontekście przymierza, określając bliżej jego naturę i zobowiązania (zob. np. 2 Krl 17, 15. 35; 18, 12; 1 Krn 16, 15).

⁸ Zob. *ʾābrū ʿet-ḥrītī* („przekroczyli moje przymierze” – Joz 7, 11; zob. też Joz 7, 15; 23, 16; Sdz 2, 20; 2 Krl 18, 12).

⁹ Zob. *ḥrīt ʾōlām sām li* („przymierze wieczne ustanowił ze mną” – 2 Sm 23, 5) oraz jako czasownik precyzujący naturę przymierza (Joz 24, 25).

¹⁰ Np. *New Revised Standard Version* (1989) używa rzeczownika *covenant*. *The New JPS Translation*, Philadelphia, PA 2003², tłumaczy *pact*. Polskie przekłady stosują raczej słowo „świadećstwo”, ale np. BŚP słowo *ʿēdūt* oddaje czasem jako „Świadećstwo Przymierza” (Wj 16, 34) lub „dokument przymierza” (2 Krl 11, 12). Szerzej na ten temat, zob. D.R. HILLERS, *Covenant: The History of a Biblical Idea*, Baltimore, MD–London 1969, 160–168.

¹¹ Zob. P. ENNS, *ʿēdūt*, NIDOTTE, wyd. CD, Grand Rapids, MI 2004, poz. H6343.

z określeniem „Arka Przymierza” (*’ārôn habb’rît* – Joz 3, 6. 8). Nazwa ta jest zrozumiała ze względu na fakt przechowywania w Arce „świadcstwa” (*’ēdūt*) – tablic zawierających spisane zobowiązania ludu wobec *JHWH* (zob. Wj 25, 16. 21; 32, 15; 40, 20)¹².

Do pola semantycznego związanego z przymierzem należy jeszcze terminologia odnosząca się do różnych jego elementów. Chodzi tu o dwa rzeczowniki określające przysięgę (*’ālā* – Ne 10, 30 oraz *š’bū’ā* lub w formie czasownikowej *šb’* w *Ni.* – Joz 9, 20; Sdz 2, 1; 2 Krn 15, 15; Ne 6, 18; por. Pwt 4, 31; 7, 12; 8, 18), która należała do istotnych elementów rytu zawierania przymierza¹³. Czasami także sam czasownik *krt* wyraża ideę Bożej obietnicy związanej z przymierzem (2 Krn 7, 18; 21, 7).

Wiele słów określa przejawiającą się przy zawieraniu przymierza postawę Boga wobec człowieka. Niektóre z nich funkcjonują prawie jako synonimy, np. słowa *b’rît*: *hesed* („wierna miłość”, „łaska” – 2 Sm 7, 15; por. 1 Krl 8, 23), *haṭṭōbā* (*tōbā* z rodzajnikiem określonym: „dobra rzecz”, w znaczeniu obietnic danych Dawidowi – 2 Sm 7, 28; por. 1 Sm 25, 30). Boże zobowiązania wynikające z przymierza Dawid nazywa także „słowem” (*haddābār* – 2 Sm 7, 25. 28)¹⁴.

Greckie teksty ST (LXX oraz teksty oryginalnie napisane po grecku lub zachowane w tym języku) na oznaczenie przymierza używają słowa *diathēkē* (LXX ok. 270 razy tłumaczy w ten sposób hebrajskie *b’rît*). Oznacza ono dosłownie „testament”, ostatnią wolę, ale pojawia się w greckojęzycznej literaturze również jako określenie paktu zawartego między stronami¹⁵. Jako odpowiedniki *b’rît* w LXX pojawiają się, choć rzadko, również

¹² Zob. J. GOLDINGAY, *Covenant, OT and NT*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, red. K.D. Sakenfeld, t. 1, Nashville–TN 2006, 776–777.

¹³ Zob. G.E. MENDENHALL, *Covenant*, 716.

¹⁴ Wiele z wymienionych tu terminów określa przymierze także w źródłach akkadyjskich i aramejskich. Zob. M. Weinfeld, *Covenant, Davidic*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible... Supplementary Volume*, Nashville–TN 1976, 189.

¹⁵ Zob. J. BEHM, *diathēkē* (*B. The Greek Term*), TDNT II, 124–125; G.E. MENDENHALL, *Covenant*, 716.

inne słowa, np. w 1 Krl 11, 11 starożytny tłumacz zastosował rzeczownik *entolai* („przykazania”)¹⁶. Greckojęzyczne deuterokanoniczne księgi ST posługują się również słowem *diathēkē* w liczbie mnogiej (*diathēkai* – „przymierza” – 2 Mch 8, 15; zob. też Mdr 18, 22; Syr 44, 12. 18; 45, 17), czego brak w biblijnej historiografii hebrajskojęzycznej.

1.2. WYBRANIE

Ideę wybrania wyraża czasownik *bḥr* („wybrać”; LXX: *eklegomai*). W księgach historycznych ST jego podmiotem jest często *JHWH*. Czasownikowi temu towarzyszą różne dopełnienia bliższe, wskazujące na wybrane przez Boga rzeczywistości. Najczęściej mowa jest o Jerozolimie i świątyni (1 Krl 8, 16. 44. 48; 11, 13. 32. 36; 14, 21; 2 Krl 21, 7; 23, 27; 2 Krn 6, 5–6. 34. 38; 7, 12. 16; 12, 13; 33, 7), które są też określane popularnymi rzeczownikami: *māqôm* („miejsce” – np. Joz 9, 27; 2 Krn 7, 12), *’ir* („miasto” – np. 1 Krl 8, 16. 44. 48) lub *bajit* („dom”, „świątynia” – np. 1 Krl 8, 44. 48).

Kolejnym dopełnieniem czasownika *bḥr* jest Dawid. *JHWH* wybrał Judę, z tego rodu – dom Jessego, a z niego – Dawida. Celem tego wyboru było ustanowienie syna Jessego królem nad Izraelem (1 Krn 28, 4; zob. też 2 Sm 6, 21; 1 Krl 8, 16; 11, 34; 2 Krn 6, 5–6; por. 1 Sm 16, 8. 9. 10).

Obiektem Bożego wyboru jest także Salomon. Został on wybrany przez *JHWH* „na syna”, aby zasiadł „na tronie królestwa *JHWH*” i „zbudował dom (*bajit*) na sanktuarium” (1 Krn 28, 5–6. 10; por. 29, 1). Idea wyboru na króla łączy się tu z budową w Jerozolimie świątyni i stanowi wypełnienie zawartego z Dawidem przymierza (zob. 2 Sm 7, 13–14). Tylko raz mowa jest o tym, że *JHWH* wybrał na króla Saula. Stwierdzenie to jednak nie pada z ust Boga, lecz proroka Samuela, i to w kontekście nieco ironicznym (1 Sm 10, 24).

¹⁶ Zob. E. KUTSCH, *b’rît*, 265.

Do wybranych osób należą także lewici przeznaczeni do sprawowania kultu (1 Sm 2, 28; 1 Krn 15, 2; 2 Krn 29, 11). Księgi historyczne wspominają również o Abramie (Ne 9, 7) i tylko raz mówią o wybraniu przez Boga swego ludu (*ʿam* – 1 Krl 3, 8).

Kilkakrotnie podmiotem czasownika *bḥr*, domyślnym lub wyrażonym wprost, jest Izrael. Jako wybrany przez Boga sam powinien wybrać komu pragnie służyć: *JHWH* czy obcym bogom, łamiąc tym samym przymierze i rezygnując ze swego szczególnego statusu (Joz 24, 15. 22; por. Sdz 5, 8; 10, 14). Dwa razy Izraelici słyszą wyrzut z ust *JHWH*, że sami wybrali Saula na króla (1 Sm 8, 18; 12, 13).

W deuterokanonicznej historiografii ST omawianą ideę wyboru przez Boga oddaje czasownik *eklegomai* („wybrać”) oraz przymiotnik *eklektos* („wybrany”). Wybrana przez Boga została Jerozolima wraz ze świątynią (Tb 1, 4 [BA]; 1 Mch 7, 37), a także lud (2 Mch 5, 19). Na specjalną uwagę zasługuje ostatni tekst, który podkreśla zależność wyboru Jerozolimy i Świątyni od uprzedniego wyboru ludu przez Boga: „Pan nie ze względu na miejsce (*topos*) [tzn. świątynię] [wybrał] naród (*ethnos*), ale ze względu na naród (*ethnos*) wybrał (*eklegomai*) miejsce. Z tego właśnie powodu to miejsce miało udział w nieszczęściach narodu (*ethnos*), a potem w jego szczęściu” (2 Mch 5, 19-20).

Przymiotnikiem *eklektos* określani są ojcowie (2 Mch 1, 25), cały naród (Tb 8, 15 [BA]) oraz Jerozolima, która nosi imię *Eklektē* („Wybrana” – Tb 13, 13).

1.3. LUD BOŻY

Najczęściej używanym w historiografii hebrajskiej rzeczownikiem pospolicym określającym lud Boży jest *ʿam* – „lud”. Stosowany jest on na oznaczenie wspólnoty etnicznej opartej na więzach krwi. Za pomocą tego rzeczownika autorzy biblijni bardzo często podkreślają więź danego ludu z jego bóstwem¹⁷.

¹⁷ Zob. D.I. BLOCK, *Nations/Nationality*, NIDOTTE, wyd. CD, pkt A.OT.

Forma z przyrostkiem dzierżawczym *ʿammī* („mój lud”; w LXX: *laos mou*), występuje w wypowiedziach *JHWH* 28 razy i funkcjonuje jako synonim nazwy własnej *jiśrāʾēl* (2 Sm 5, 2; 7, 7. 8. 10; 1 Krl 8, 16). Trzynastokrotnie pojawia się wyrażenie *ʿammī jiśrāʾēl* („mój lud izraelski” – 1 Sm 9, 16; 2 Sm 3, 18; 7, 11; 1 Krl 6, 13; 8, 16; 14, 7; 16, 2 [2 razy]; 1 Krn 11, 2 [2 razy]; 17, 7. 10; 2 Krn 6, 5. 6) – niekiedy jako synonim wyrażenia *bʾnē jiśrāʾēl* („synowie Izraela”, „Izraelici” – 1 Krl 6, 13).

W wypowiedziach *JHWH* wyrażenie *ʿammī* odnosi się z jednej strony do całego Izraela, czyli do dwunastu pokoleń (2 Sm 5, 2; 7, 7. 8. 10; 1 Krl 8, 16; 1 Krn 11, 2), także jako synonim zwrotu *kol-jiśrāʾēl* („cały Izrael” – 1 Krn 17, 6), z drugiej do pokoleń, które utworzyły Królestwo Północne, rządzone z woli Bożej przez Jeroboama, a po nim przez przedstawicieli innych dynastii (1 Krl 14, 7; 16, 2) oraz do samego pokolenia Judy, podlegającego władzy domu Dawidowego (2 Krl 20, 5).

Podobnie funkcjonuje *ʿamm-kā* („Twój lud” – 37 razy) i *ʿammō* („Jego lud” – 22 razy). Z tym że pierwsza forma występuje w modlitwach błagalnych, gdy modlący się podkreśla więź Izraela z Bogiem (np. 1 Krl 8, 30. 33. 34. 36. 38. 41. 43. 44. 50. 51. 52; por. 2 Krn 6, 21-39; zob. też 2 Sm 7, 23-24; 1 Krn 17, 21-22), druga zaś w innych wypowiedziach bohaterów.

Sześć razy występuje w księgach historycznych wyrażenie *ʿam JHWH* („lud *JHWH*”) i raz *ʿam ʾēlōhīm* („lud Boży”). Po raz pierwszy *ʿam JHWH* pojawia się w Pieśni Debory, gdzie zdaje się funkcjonować jako synonim, oznaczającej federację pokoleń, nazwy „Izrael” (Sdz 5, 11. 13). Podobnie jest również w 1 Sm 2, 24, gdzie *ʿam JHWH* odnosi się do pokoleń skupionych wokół sanktuarium w Szilo i ma podobne znaczenie jak *kol-jiśrāʾēl* („cały Izrael”) i *kol-hāʿām* („cały lud”) (1 Sm 2, 22. 23). W 2 Sm 1, 12 *ʿam JHWH* występuje obok *bēt jiśrāʾēl* („dom Izraela”)¹⁸, a w 2 Sm 6, 21 wyraźnie oznacza całego Izraela zjednoczone-

¹⁸ Ten tekst sprawia pewne trudności, gdyż LXX zamiast „lud *JHWH*” czyta „lud Judy” jako paralelizm do zwrotu „dom Izraela”.

go pod berłem Dawida. Podobne znaczenie ma określenie *'am ʾēlōhīm* (2 Sm 14, 13). Tylko w 2 Krl 9, 6 *'am JHWH* odnosi się wyłącznie do mieszkańców Królestwa Północnego.

Lud Boży definiowany jest przez odniesienia do mających miejsce w przeszłości i przyszłości wydarzeń zbawczych. Pochodzi on od patriarchów i dziedziczy złożone im obietnice (Joz 1, 6). *JHWH* wyprowadził go z Egiptu (1 Krl 8, 16. 51; 1 Krn 17, 21; 2 Krn 6, 5) i wykupił (*pdh* – 2 Sm 7, 23; 1 Krn 17, 21; Ne 1, 10), wygnał przed nim narody (Sdz 11, 23; 2 Sm 7, 23), kazał paść go sędziom izraelskim (2 Sm 7, 7. 11; 1 Krn 17, 6. 10), wybrał na jego władcę Dawida (1 Sm 13, 14; 15, 1; 2 Sm 5, 12; 7, 8; 1 Krl 8, 16; 1 Krn 17, 7; 2 Krn 6, 6) i Salomona (2 Krn 1, 11). Lud Boży to ten, pośród którego mieszka sam *JHWH* (1 Krl 6, 12-13). Bóg jest gotów przebaczyć swojemu ludowi, gdy ten zgrzeszy i przez pokutę powróci do Niego (1 Krl 8, 30-36; 2 Krn 7, 13-14).

Rzeczownik *'am* pojawia się w tzw. formułach przymierza: „Ustanowiłeś (*kwn*) dla siebie (*kā*) twój lud (*'ammēkā*), Izraela, dla siebie (*kā*) ludem (*'ām*) na wieki, a Ty, *JHWH*, stałeś się dla nich Bogiem” (2 Sm 7, 24; por. 1 Krn 17, 22; 1 Sm 12, 22).

Wyżej przytoczone teksty precyzują, co to znaczy być ludem Bożym i w jaki sposób objawiła się w historii decyzja *JHWH* o wyborze Izraela (1 Krl 3, 8).

Znaczenie nazwy własnej „Izrael” (lub wyrażen *kol-jisrāʾēl*, *bʾnē jisrāʾēl*), która – jak to już zaznaczyliśmy – funkcjonuje jako synonim *'ammī* oraz *'am JHWH*, zmienia się zależnie od księgi. W Joz, Sdz i 1 Sm oznacza dwanaście pokoleń, czyli *kol-hāʾām* („cały lud” – np. Joz 1, 2; 23, 1-2; 24, 1-2; Sdz 20, 2. 10. 26; 1 Sm 11, 7). Tam jednak, gdzie pojawia się problem podziału na zabiegające o swoją autonomię plemiona północne i Jude, słowo „Izrael” często oznacza dziesięć plemion północnych. Dla Judy zarezerwowana jest, choć nie zawsze konsekwentnie, nazwa *jʾhūdā*

(np. 2 Sm 5, 5; 1 Krl 12, 1. 16-17. 20; 2 Krl 17, 18. 19)¹⁹. W Księgach Kronik „Izrael” to dwanaście pokoleń rządzonych przez Saula, Dawida i Salomona (1 Krn 10, 1-2; 11, 1-3; 29, 26-27; 2 Krn 1, 2; 9, 30). Po rozpadzie królestwa Salomonowego nazwą tą określa się także plemiona północne (2 Krn 10, 16-17; 11, 1), choć określenie funkcjonuje również jako synonim samego pokolenia Judy (np. 2 Krn 12, 6; 19, 8; 21, 4; 23, 2).

W księgach historycznych lud Boży 6 razy nazwany jest terminem *gōj* („naród”; także w wyrażeniu *kol-baggōj* – „cały naród” – Joz 3, 17; 4, 1; 5, 6. 8; 10, 13; Sdz 2, 20)²⁰, będącym przeważnie synonimem wyrażen *jisrāʾēl* i *bʾnē jisrāʾēl* (Joz 3, 17; 4, 1; 5, 6; 10, 13). Termin ten, odnoszony zarówno do Izraela, jak i do innych narodów, podkreśla polityczno-terytorialny wymiar organizacji danego ludu, co występuje głównie w Joz, w narracjach o wejściu Izraela do Ziemi Obiecanej, gdzie potomkowie patriarchów otrzymują kolejny ważny element ich świadomości narodowej: ziemię²¹.

Podobnie jak słowo *'am*, tak i pojęcie *gōj* precyzowane jest przez odwołanie do zbawczych wydarzeń, jakie Bóg sprawił na rzecz narodu. *Gōj* to naród, z którego przodkami *JHWH* zawarł przymierze (Sdz 2, 20), który wyszedł z Egiptu i został wytracony w czasie czterdziestoletniej tułaczki po pustyni (Joz 5, 6), a w czasach sędziów naruszył przymierze i nie słuchał głosu *JHWH* (Sdz 2, 20). W tekstach tych można odczuć dystans Boga do swojego ludu, który ponosi karę za nieposłuszeństwo i nieprzestrzeganie przymierza (Joz 5, 6).

¹⁹ W niektórych tekstach nazwa „Izrael” wciąż oznacza dwanaście pokoleń (np. 2 Krl 18, 4. 5; 19, 15; 21, 2. 7; 23, 13), głównie w zwrocie „Bóg Izraela” oraz w tekstach odwołujących się do przeszłości narodu wybranego.

²⁰ LXX tylko 3 razy w tych tekstach tłumaczy słowo *gōj*: 2 razy przez *laos* (Joz 3, 17; 4, 1) i raz przez *ethnos* (Sdz 2, 20).

²¹ Zob. D.I. BLOCK, *Nations/Nationality*, pkt A.OT i B.2.

Greckojęzyczne księgi historyczno-dydaktyczne ST na oznaczenie „ludu/narodu Bożego” posługują się rzeczownikami *laos*, *ethnos* i *genos*, stosowanymi także do ludów i narodów pogańskich (zob. np. Jdt 1, 6; 3, 8; 4, 1; 7, 8. 13. 26; Tb 13, 3. 5; 1 Mch 1, 3. 14; 2, 66; 2 Mch 12, 31).

Pierwszy z rzeczowników występuje w wyrażeniu *ho laos autou/heautou* („lud Jego” – Jdt 12, 8; Tb 14, 7 [BA]; 2 Mch 2, 17; 6, 16; 14, 15), a w modlitwie: *laos sou Israēl* („lud Twój Izrael” – 1 Mch 4, 31; 2 Mch 1, 26; por. Jdt 5, 20; 1 Mch 7, 37; 2 Mch 1, 29). Spotyka się również zwroty „lud izraelski” (*ho laos Israēl* – 1 Mch 5, 60) i „lud synów Izraela” (Jdt 7, 10). Pojęcie *laos* funkcjonuje jako synonim nazwy „Izrael” (zob. *pas Israēl* = *pas ho laos* – Jdt 15, 14; por. 1 Mch 7, 26).

Rzeczownik *laos* stosowany jest zamiennie z *ethnos* (zob. Jdt 5, 20-21), z tym że, podobnie jak hebrajskie słowo *gôj*, *ethnos* podkreśla polityczny aspekt organizacji narodu. Jest to wyraźnie widoczne w oficjalnych listach pisanych przez Żydów i pogan, gdzie wielokrotnie pojawia się wyrażenie *ho ethnos Ioudaion* („naród żydowski” – 1 Mch 8, 23. 25. 27; 10, 25; 11, 30. 33; 12, 3; 13, 36; 15, 1. 2; 2 Mch 10, 8). Tylko raz rzeczownik *ethnos* został wyraźnie połączony z ideą wybrania (czasownik *eklegomai*), co akcentuje szczególną przynależność narodu do Boga (2 Mch 5, 19-20).

Słowo *genos* podkreśla element etniczny narodu, czyli więzy krwi jego członków (zob. Jdt 16, 24; Tb 1, 10. 16; 1, 17 [BA]; 5, 9; 6, 12 [BA]; 1 Mch 12, 31). Funkcjonuje ono jako synonim nazwy „Izrael” (Jdt 15, 9) oraz tworzy wyrażenia *genos Israēl* („naród izraelski” – Jdt 6, 2; 9, 14; por. 2 Mch 8, 9) i *genos Iakōb* („ród Jakuba” – 1 Mch 5, 2). Kilkakrotnie teksty używają terminu *genos*, odwołując się do wyjścia narodu wybranego z Egiptu (Jdt 5, 10; 6, 5) oraz podkreślając jego szczególną więź z Bogiem (Jdt 8, 20; 9, 14; 16, 17; 2 Mch 7, 16).

2. PRZYMIERZE, WYBRANIE I LUD BOŻY W FABULE NARRACJI

Do prezentacji teologii tematów biblijnych nie wystarczą badania nad terminologią. Teologia świętych tekstów kryje się bowiem nie tylko w poszczególnych słowach, ale również w fabule narracji: w dialogach, w wypowiedziach bohaterów, w akcji, ukazującej wzajemne oddziaływanie różnych osób i rzeczywistości, oraz w samej strategii narracji. W tym miejscu w taki właśnie sposób spojrzymy na interesujące nas motywy. Najpierw obszernie omówimy temat przymierza, a następnie pewne aspekty idei wybrania i ludu Bożego, z wyeksponowaniem specyfiki teologicznej historii kronikarskiej.

2.1. PRZYMIERZE

Motyw przymierza, stanowiący kluczowy wątek teologiczny Pisma Świętego, rozwija się wraz z postępem opowiadanej w kolejnych księgach biblijnych historii zbawienia. A zatem, prezentując ideę przymierza w historiografii ST, zastosujemy metodę kanonicznej lektury tekstów. Przebadamy fabułę według porządku wyznaczonego przez kanon katolicki, tym bardziej, że interesujące nas księgi tworzą cykle powiązane ze sobą logicznie i chronologicznie. Pierwszy z cykli to tzw. historia deuteronomistyczna, przedstawiająca dzieje zbawienia od pobytu Izraela na pustyni aż do ułaskawienia Jojakina (Pwt, Joz, Sdz, 1–2 Sm, 1–2 Krl). Drugi to dzieło kronikarskie, zajmujące się historią zbawienia od Adama do okresu reform i odbudowy pod wodzą Ezdrasza i Nehemiasza (1–2 Krn, Ezd, Ne). Trzecią grupę stanowią tzw. księgi historyczno-dydaktyczne, napisane lub zachowane w języku greckim (Tb, Jdt, dodatki do Est, 1–2 Mch) oraz hebrajskim (Rt, hebrajska część Est). Ze względu na powtórzenie w 1–2 Krn sporej części materiału historycznego z 1 Sm–2 Krl idea przymierza w tych księgach zostanie omówiona łącznie.

2.1.1. Księga Powtórzonego Prawa: klucz do deuteronomistycznej teologii przymierza

Klucz do zrozumienia teologicznego przesłania ksiąg Joz–2 Krl znajduje się w Pwt – księdze pierwotnie otwierającej cykl. Z tego powodu, prezentację myśli teologicznej rozpoczynamy od krótkiego, ujętego w 7 punktach, przedstawienia teologii Pwt:

1. Bóg jest jeden – monoteizm (Pwt 4, 35; 32, 39; por. 6, 4-5; 5, 6-7; 10, 17).

2. Jedno miejsce kultu: świątynia w Jerozolimie (Pwt 12, 2-14; 14, 22-26; 15, 19-20; 16, 1-17; por. 17, 8; 18, 6-7; 26, 1-2).

3. Wybór. Izrael stał się ludem *JHWH* przez łaskę wybrania (Pwt 7, 6-8; 14, 1-2; 32, 9; por. 9, 4-6). Motyw ten w Pwt nie ogranicza się wyłącznie do ludu. Wybrany miastem jest Jerozolima (ok. 20 razy w Pwt 12-26, np. 12, 5. 11. 14), do wybranych należą również król i kapłani-lewici (Pwt 17, 15; 18, 5; 21, 5).

4. Jeden lud Boży. Na mocy wyboru Izrael jest jedynym ludem *JHWH*, zjednoczonym przez wiarę w jedynego Boga oraz przez kult sprawowany w jednym miejscu – Świątyni Jerozolimskiej (Pwt 26, 17-19).

5. Jedno przymierze. W centrum Pwt leży przymierze zawarte na górze Horeb (Synaj), które określało relację między *JHWH* a wybranym przez Niego narodem (Pwt 5; por. 28, 69-30, 20).

6. Jedno Prawo (*tôrâ*). Prawo w Pwt nie jest tylko systemem legislacyjnym, który pociąga za sobą nagrodę lub karę. Styl przepisów Tory sprawia wrażenie mowy ojca skierowanej do syna. Jej celem jest ukazanie ludowi drogi życia, szczęścia i dobrobytu (Pwt 4, 40; 5, 33; 6, 2. 18. 24; 30, 15-20). Tora to dar miłości Boga wynikający z przymierza.

7. Jedna ziemia. Ważnym elementem wypełnienia obietnic danych patriarchom był dar ziemi (Pwt 8, 17-18; 9, 4-6). Nie była ona dana ludowi w sposób bezwarunkowy. Jej zachowanie zależało od wierności przymierzowi i Torze (Pwt 4, 25-26; por. 8, 19-20; 28, 15-68).

Przedstawione tu główne punkty teologii Pwt były dla deuteronomistów kryterium oceny postawy Izraela opisanej w kolejnych księgach. Wierność narodu wobec przymierza i Tory wyrażała się w wierze w jedynego Boga *JHWH* i w jednym legalnym kulcie w Świątyni Jerozolimskiej. Gdy Izrael przestrzegał Tory, wówczas w jedności, pokoju i dobrobycie mieszkał w Ziemi Obiecanej, ale jeśli jej nie zachowywał, to spotykały go nieszcześćia, których kulminacją była utrata ziemi i świątyni, rozproszenie ludu i niewola. Pierwszą odstoną teologicznej syntezy historii Izraela jest opowiadająca o podboju i podziale Ziemi Obiecanej Księga Jozuego²².

2.1.2. Księga Jozuego: księga wypełnionych obietnic przymierza

Księga Jozuego powraca do obietnic związanych z przymierzem Abrahamowym i synajskim, podkreślając z naciskiem, że Bóg wywiązał się ze wszystkiego, co obiecał: dał swojemu ludowi na własność Ziemię Obecaną i użyczył mu odpoczynku (Joz 21, 43-45; 22, 4; 23, 5. 10. 14; 24, 13). Wypełnienie obietnic, a tym samym powodzenie ludu we wszystkich przedsięwzięciach, nie było jednak bezwarunkowe. Relacja między *JHWH* a narodem wybranym została ściśle określona przez zasady przymierza synajskiego. Zostały one spisane w „Księdze Prawa”²³, od

²² Zob. A.G. LAMADRID, *La storia deuteronomistica*, w: *Storia, narrativa, apocalittica*, red. J.M. Sánchez Caro, red. wersji wł. A. Zani, tłum. P. Florioli, Introduzione allo studio della Bibbia 3/2, Brescia 2003, 45-52. Por. J.G. MCCONVILLE, *Deuteronomy, Book of*, w: *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, red. T.D. Alexander, D.W. Baker, Downers Grove, IL-Leicester, U.K. 2003, 187-190.

²³ W historii deuteronomistycznej wyrażenia „Księga Prawa” (*sēper hattôrâ* – Joz 1, 8; 8, 34; 2 Krl 22, 8. 11), „Księga Prawa Mojżesza” (*sēper tôrat mōšeh* – Joz 8, 31; 23, 6; 2 Krl 14, 6), „Księga Prawa Bożego” (*sēper tôrat ’ēlōhîm* – Joz 24, 26) wyraźnie odsyłają czytelnika do Księgi Powtórzonego Prawa (por. Joz 8, 31. 34 i Pwt 11, 29; 27, 4-6. 12-26 oraz 2 Krl 14, 6 i Pwt 24, 16; zob. również Joz 1, 7-8 i Pwt 17, 18-19; 31, 24. 26 oraz Joz 1, 7; 23, 6 i Pwt 5, 32; 17, 20; 28, 14). Starożytni komentatorzy żydowscy, a także Ojcowie Kościoła identyfikowali Księgę

ich przestrzegania zależało powodzenie w podboju Kanaanu, a następnie trwałe i pokojowe zamieszkiwanie w Ziemi Obiecanej (Joz 1, 7-8; por. Pwt 11, 18-32; 30, 15-20).

Znakiem przynależności do narodu wybranego, dziedzica Bożych obietnic, było obrzezanie (Rdz 17, 9-14). Zatem po wejściu do Ziemi Obiecanej, gdy *JHWH* zaczął wypełniać swoje obietnice, Jozue dokonał obrzezania Izraelitów (Joz 5, 2-9), którzy w ten sposób stali się pełnoprawnymi spadkobiercami obietnic złożonych patriarchom i wzięli na siebie zobowiązania płynące z przymierza²⁴.

Wybranie Izraela i jego szczególny charakter wiązały się z obecnością *JHWH* wśród ludu. To z kolei domagało się konkretnej postawy narodu wybranego, polegającej przede wszystkim na radykalnej izolacji od dawnych mieszkańców Kanaanu (Joz 23, 6-7). Utrzymywanie z nimi stosunków groziło Izraelowi utratą własnej tożsamości, poprzez przyswojenie wierzeń i kultów bałwochwalczych (zob. np. Pwt 7; 8, 19-20; 18, 9-14; 29, 8-27; Joz 23, 12-16). Jednym ze sposobów ochrony tożsamości Izraela było prawo klątwy (*ḥērem*).

Powtórzonego Prawa z Księgą Prawa odnanioną w Świątyni za czasów Jozasza (2 Krl 22-23), gdyż reforma przeprowadzona przez króla wyraźnie wcielała w życie główne idee zawarte w Pwt (por. Pwt 17, 1-3 i 2 Krl 23, 4-5; Pwt 12, 2-3 i 2 Krl 23, 6. 14; Pwt 23, 18 i 2 Krl 23, 7; Pwt 18, 10-11 i 2 Krl 23, 24). Niektórzy egzegeci nowożytni (np. W.M.L. de Wette, J. Wellhausen) twierdzili, że Księga Prawa to Księga Powtórzonego Prawa w jednej z faz swojego powstawania (zob. J.M. SPRINKLE, *Law*, w: *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*, red. B.T. Arnold, H.G.M. Williamson, Downers Grove, IL-Leicester, U.K. 2005, 644). Dziś jednak ta hipoteza jest coraz częściej podważana i uważa się raczej, że omówione wyżej wyrażenia pochodzą z epoki perskiej (zob. Ezd 7, 6; Ne 8, 1. 3. 8. 18; 9, 3). W tej perspektywie pewne jest jedno – Księga Powtórzonego Prawa stanowi świadomie skomponowany i połączony z następującymi po niej księgami klucz do lektury i interpretacji cyklu Joz-2 Krl. Przegląd hipotez oraz argumenty, zob. T. RÖMER, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London 2007, 16-17. 49-56.

²⁴ Zob. S. Wypych, *Wódz wojska Pana (Joz 5, 13-15) – początki królowania Jahwe w Ziemi Obiecanej*, „Scripture Lumen” 1 (2009), 38-39. 48.

Naruszenie prawa klątwy, o którym pouczała Księga Prawa (Pwt 7, 1-5. 25-26; 13, 12-19; 20, 16-18), to nic innego jak złamanie przymierza (Joz 7, 11. 15). Pozbawiło to naród obecności Boga, spowodowało klęskę pod Aj i niemal ściągnęło zagładę na całego Izraela (Joz 7, 9. 12; 22, 20).

Po klęsce, a następnie zwycięstwie pod Aj, Jozue zgromadził lud między górami Ebal i Garizim, gdzie odczytał Księgę Prawa z jej błogosławieństwami i przekleństwami (Joz 8, 30-35; por. Pwt 11, 26-32; 27, 11-26). Akt ten należy interpretować jako odnowienie przymierza z *JHWH* (por. Pwt 28, 69), którego obecność podczas rytu była reprezentowana przez Arkę. Lud, który wszedł do Ziemi Obiecanej, usłyszał o obietnicach Boga, o swoich zobowiązaniach wobec *JHWH* oraz o konsekwencjach zachowywania i łamania przymierza (błogosławieństwa i przekleństwa). W ten sposób Jozue przypominał ludowi warunki pomyślnego i pokojowego zamieszkiwania w Ziemi Obiecanej (por. Pwt 27-30).

Opis odnowienia przymierza pod górami Ebal i Garizim został umieszczony bezpośrednio po narracji o klęsce, a następnie zwycięstwie pod Aj. Zmienne koleje losów tej bitwy były ściśle związane z wiernością i niewiernością przymierzu (Joz 7, 11. 15). Pod Aj Izraelici doświadczyli tego, o czym przypominał im Jozue, odczytując „wszystkie słowa Prawa, błogosławieństwo i przekleństwo” (Joz 8, 34).

Istotnym elementem rytu odnowienia przymierza była Arka, zwana również Arką Przymierza (np. Joz 3, 6. 8. 11. 14). Zgodnie z Joz 8, 33 ustawiono ją wśród ludu, który otoczył ją i słuchał słów Prawa. Scena ta przypomina wydarzenia towarzyszące zawarciu przymierza synajskiego – lud otoczył wtedy górę, na którą zstąpił *JHWH* (Wj 20, 18-19). Obecnie znakiem obecności Boga jest Arka, a samo odnowienie przymierza aktem ponownego związania przez *JHWH* wspólnoty ze swoim ludem, Jego powrotem po, wynikającym z postępu Akana, zerwaniu relacji przez Izraela (zob. Joz 7, 12). Opisane tu wydarzenia przypominają

również sceny towarzyszące odnowieniu przymierza, zerwanego przez Izraela, który pod górą Synaj uczynił złotego cielca (Wj 32–34). Tam również zabiegano o to, by *JHWH* pozostał wśród swojego ludu (por. Joz 7, 12 i Wj 33, 3. 14–17; 34, 9)²⁵.

Drugi obrzęd odnowienia przymierza odbył się w Sychem, gdzie Jozue zgromadził „wszystkie pokolenia Izraela” (Joz 24, 1). Po podsumowaniu dotychczasowych dziejów zbawienia, z wyraźnym naciskiem na wierność Boga, Jozue przedstawił ludowi alternatywę dwóch dróg: albo będą służyć *JHWH*, albo bóstwom pogańskim (Joz 24, 15). Znany z Pięcioksięgu motyw dwóch dróg to wyraźne nawiązanie do przymierza (por. Wj 23, 20–33; Pwt 11, 26–32; 30, 15–20). Lud uroczyście podjął decyzję, że chce służyć *JHWH* (Joz 24, 16–18. 21. 24), a Jozue przypieczętował ją odnowieniem przymierza (Joz 24, 25), ustawieniem przypominającego o zaciągniętych zobowiązaniach kamienia oraz spisaniem dokumentu przymierza w „Księdze Prawa Bożego” (Joz 24, 22. 26–27).

Wyrażające się w przymierzu wybranie przez Boga, podobnie jak w Pięcioksięgu, stoi u podstaw odrębności narodu wybranego oraz jego szczególnej relacji z Bogiem. *JHWH* jest Bogiem Izraela (Joz 22, 24; 24, 2), a Izrael Jego ludem. Jozue, zwracając się do ludu, mówi o Bogu: „*JHWH*, Bóg wasz” (Joz 23, 3. 5. 13; zob. też 2, 11). Odpowiedzią Izraela na dar wybrania miało być służenie Bogu przez zachowywanie przymierza. Wyrażało się ono w przestrzeganiu i wypełnianiu tego, co zostało zapisane w Księdze Prawa Mojżesza, a zwłaszcza w radykalnej izolacji od pogan (Joz 23, 6–7) oraz w przyłgnięciu do Boga (Joz 23, 8; Pwt 13, 5).

Zaskakujące w Joz 24 jest to, że lud wciąż nie wyrzekł się bóstw pogańskich (Joz 24, 14. 23), a mimo to Bóg pobłogosławił mu w dziele podboju i podziału ziemi, wywiązał się z obietnic

²⁵ Obydwie narracje mają jeszcze więcej wspólnych elementów, zob. Joz 7, 6–9 i Wj 32, 11–13. 30–32 oraz Pwt 9, 18–19; Joz 7, 15 i Wj 32, 33; Joz 7, 19–21 i Wj 32, 21–24; Joz 7, 24–25 i Wj 32, 20. 26–28 oraz Pwt 9, 21; Joz 8, 32 i Wj 34, 27.

i obdarzył pokojem. Słowa Jozuego, skierowane do ludu wybierającego służbę *JHWH*, brzmią bardzo surowo i można w nich wyczuć ukrytą zapowiedź kary w przypadku zerwania przymierza (Joz 24, 19–20. 22. 27). Teksty te musiały powstać po upadku Jerozolimy (586 r. przed Chr.), a ich autor dobrze wiedział, że przyczyną klęski i niewoli babilońskiej było złamanie przymierza. W ten sposób święci autorzy podsumowują przeszłość (Exodus i podbój), jak również przygotowują czytelnika na nowy etap historii Izraela, opisany w Księdze Sędziów, w Księgach Samuela i Królewskich, gdzie bohaterami są pokolenia, które nie знаły osobiście Mojżesza i nie widziały tego, co *JHWH* uczynił ojcom podczas wyjścia z Egiptu i podboju Kanaanu (por. Joz 24, 31; Sdz 2, 10). Czy następne pokolenia będą wierne przymierzowi? Czy wywiążą się z zobowiązań podjętych pod górą Synaj i w Sychem?

2.1.3. Księga Sędziów: przymierze zagrożone

Pierwszy rozdział Księgi Sędziów, podobnie jak Księga Jozuego, ukazuje wierność Boga, który błogosławi wiernemu narodowi. Tak jak uprzednio, *JHWH* jest ze swoim ludem zdobywającym Ziemię Obiecaną (Sdz 1, 19. 22) i wydaje w jego ręce niepodbite jeszcze plemiona (Sdz 1, 2. 4). Jednakże w tych samych tekstach można zauważyć krytykę niektórych pokoleń, które nie zdołały w pełni posiąść swojego dziedzictwa (Sdz 1, 19. 21. 27–34). Pozostawiły one wśród siebie dawnych mieszkańców kraju²⁶, wystawiając się na niebezpieczeństwo synkretyzmu religijnego i złamania przymierza. W ten sposób dawni mieszkańcy Kanaanu stali się dla Izraela „siecią i sidłem” (Joz 23, 13; por. Sdz 2, 3), sprowadzając na naród wybrany ryzyko utraty ziemi i zagłady

²⁶ Już w Joz można zaobserwować dwie różne tradycje na ten temat. Niektóre z tekstów mówią o totalnym podboju Ziemi Obiecanej (Joz 10, 40–42; 11, 14. 23), a inne o pozostawieniu na pewnych terenach dawnych mieszkańców (np. Joz 13, 13; 15, 63; 16, 10; 17, 12). Wydaje się, że pierwszy pogląd jest podporządkowany teologii Joz, drugi, potwierdzony przez Sdz (2, 3. 21–23; 3, 1–5), bliższy jest realiom historycznym.

(Pwt 7, 16; Joz 23, 13; Sdz 2, 3). Niestety, Izraelici ulegli pokusie. Zmieszali się z mieszkańcami Kanaanu i zaczęli wyznawać ich religię (Sdz 2, 1-5; 3, 5-6; 6, 10; 10, 13). Czynili „to, co złe w oczach *JHWH*, i służyli Baalom. Porzucili Boga swoich ojców, który ich wyprowadził z ziemi egipskiej, i poszli za cudzymi bogami, którzy należeli do ludów sąsiednich. Oddawali im pokłon i drażnili Pana. Porzucili *JHWH* i służyli Baalowi i Asztartom” (Sdz 2, 11-13). Przymierze zostało naruszone (Sdz 2, 2-3. 20; 6, 8-10)! Bóg, będąc wierny przymierzu, wypełni zatem wobec swego narodu również groźby przekleństwa.

Reakcją Boga na złamanie przymierza był gniew, przejawiający się w wydawaniu Izraela „w ręce ciemiężców [...], tak że nie mogli im się oprzeć” (Sdz 2, 14. 20). Jak *JHWH* zapowiedział, Jego ręka „była przeciwko nim na ich nieszczęście” (Sdz 2, 15; por. Joz 23, 12-13. 15-16; 24, 19-20; Pwt 31, 17-18). Doświadczani Izraelici wołali do Boga (Sdz 3, 9. 15), który wyzwalał ich przez sędziów-wybawicieli (Sdz 2, 16). Niestety, po ustąpieniu ucisku oraz śmierci sędziego, Izraelici powracali na złą drogę i „czynili jeszcze gorzej [...], nie wyrzekając się swych czynów ani drogi zatwardziałości” (Sdz 2, 18-19).

Dynamikę powtarzających się po sobie odstępstw, klęsk, zbawczych interwencji Boga i kolejnych, gorszych niż poprzednio, czynów, deuteronomiści wyrazili za pomocą kilkakrotnie powtarzającego się schematu: grzech (Sdz 3, 7. 12; 4, 1; 6, 1; 10, 6; 13, 1), kara (Sdz 3, 8. 12-14; 4, 2-3; 6, 1-6; 10, 7-9; 13, 1), wołanie do Boga i nawrócenie (Sdz 3, 9. 15; 4, 3; 6, 6-10; 10, 10-16), zbawienie przez ręce sędziego-wybawiciela (Sdz 3, 9-11. 15. 27-30; 4, 6-10. 14-16. 23-24; 5, 31; 6, 11-12. 34; 7, 22-25; 8, 28; 11, 4-6. 29. 32-33; 12, 7; 13, 2-5; 15, 20; 16, 30-31), powrót do grzechu – po śmierci sędziego następuje ponowne odstępstwo²⁷.

²⁷ Dokładna analiza schematu ze wszystkimi jego elementami, zob. P.E. SATTERTHWAIT, *Judges*, w: *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*, 581-583.

Schemat ten stanowi urzeczywistnienie pozytywnych i negatywnych zobowiązań Boga oraz Izraela zawartych w przymierzu. Odstępstwo pociąga za sobą nieszczęścia, nawrócenie zaś i posłuszeństwo – zbawienie oraz pokój. Można powiedzieć, że tak jak Księga Jozuego jest historią wierności Boga, tak Księga Sędziów jest opowieścią o niewierności narodu wybranego.

Księga Sędziów ukazuje stopniową degradację Izraela. Im dalej od wyjścia z Egiptu, zawarcia przymierza i podboju (Sdz 2, 1-3), tym słabsza jest pamięć o wielkich dziełach *JHWH*, jakich dokonał dla Izraela. Wraz z upływem czasu Izrael oddalał się od Boga i od przymierza (Sdz 2, 7. 10; 8, 33-35).

Cierpienia, jakie spadały na Izrael z powodu niewierności przymierzu, nie były zemstą Boga, lecz Jego działaniem wychowawczym. Każde dopuszczone cierpienie było niejako zadatkiem ostatecznej klęski, która mogła doprowadzić naród wybrany, jeśli nie nawróci się on i nie okaże wierności, do całkowitej zagłady. Ucisk ze strony nieprzyjaciół należy więc rozumieć jako karę lub upomnienie wzywające do nawrócenia (por. Pwt 30, 1-5. 8. 10). Cykliczność i powtarzalność historii sędziów świadczy o cierpliwości i miłości Boga (Sdz 2, 18), który w ten sposób usiłował uratować swoje przymierze z Izraelem. To wychowawcze, a zarazem zbawcze działanie *JHWH*, z powodu zatwardziałości Izraelitów (Sdz 2, 19), odnosiło jednak skutek tylko doraźny.

Kolejną próbą ratowania przymierza przez *JHWH* było wzbudzanie sędziów-wybawicieli. Bóg posługiwał się nimi, aby wyzwolić Izraela, który przez osobę sędziego mógł znowu doświadczyć Jego obecności i działania (por. Sdz 6, 12-14). Powrót do *JHWH* i wierność przymierzu były jednak tylko czasowe. Gdy sędzia umierał, lud ponownie zwracał się ku obcym bogom (Sdz 2, 18-19; por. w. 17).

Śledząc uważnie historię sędziów, można zauważyć także i ich stopniową degradację. Tylko w kilku przypadkach podejmowali oni kroki zmierzające do ukrócenia bałwochwalstwa i obrony przymierza (Sdz 6, 25-32). Byli zainteresowani głównie polityczną i militarną niezależnością swoich plemion, kierowali

się własnymi korzyściami, a nawet wykorzystywali swoją pozycję i powołanie do prywatnych celów. Niektórzy z nich dopuszczali się czynów niezgodnych z wolą Boga oraz propagowali bałwochwalstwo, osłabiając więź ludu z *JHWH*.

I tak Barak nie ufał słowu *JHWH* (Sdz 4, 6-9), Gedeon obwiniał Boga za ucisk ze strony Madianitów, zapominając o naruszeniu przymierza (Sdz 6, 13), a następnie żądał znaków potwierdzających obecność i zbawczą wolę Boga (Sdz 6, 17-21. 36-40), a sobie przypisywał militarne sukcesy (Sdz 6, 36-37; 7, 2. 18. 20). W historii Gedeona można zauważyć pewnego rodzaju walkę między sędzią a *JHWH* o to, czyją zasługą jest zwycięstwo nad wrogami. Bóg zredukował armię Gedeona właśnie po to, aby ludzie nie przywłaszczyli sobie chwały zwycięstwa (Sdz 7, 2). Ten sam sędzia uległ pokusie zemsty (Sdz 8, 4-21), a w Ofra założył bałwochwalcze sanktuarium, które wzmacniało jego osobistą pozycję, osłabiało zaś pozycję *JHWH* (8, 24-27). Jeftemu nie wystarczyła obecność ducha Pańskiego (Sdz 11, 29), sam podjął próbę manipulowania Bogiem, zobowiązując się złożyć ludzkie życie jako ofiarę za zwycięstwo (Sdz 11, 30-31), co było surowo zakazane przez Prawo (Kpł 18, 21; 2 Krl 23, 10) i świadczyło o pogańskich zwyczajach sędziego. Jego działalność nie zakończyła się wprowadzeniem pokoju, ale bratobójczą wojną między pokoleniami (Sdz 12, 1-7)²⁸.

Dalszy upadek charyzmatycznych przywódców Izraela można zaobserwować w cyklu o Samsonie, który nie potrafił sprostać wymaganiom powołania. Splamił swój nazireat, spożywając miód zebrany z martwego lwa (Sdz 13, 4-5; 14, 9; por. Lb 6, 6), pozwolił obciąć sobie włosy (Sdz 16, 17-19), a także nalegał, aby wziąć za żonę Filistynkę (Sdz 14, 2-3; por. 3, 6; Pwt 7, 3-4). Duch Pana spoczywał na nim regularnie (Sdz 13, 25; 14, 6. 19; 15, 14), ale pomimo mnożenia konfliktów z wrogami, które stanowiły zarzewie działań wyzwoleniczych, jego postawa była samowolna i nacechowana egoizmem (Sdz 15, 3. 7; 16, 28). Pożądanie sprawiło, że

²⁸ Zob. P.E. SATTERTHWAIT, *Judges*, 584-588.

kilka razy prawie stracił życie (Sdz 15, 1-20; 16, 1-3. 4-5). Był bardziej zajęty sobą niż wyzwalaniem Izraela. Jego śmierć nastąpiła w wyniku zemsty za osobiste urazy, choć ginąc zadał też poważny cios wrogom (Sdz 16, 28-30). Jego działalność nie przyniosła pożądanego rezultatu. Podobnie jak w przypadku narracji o Jeftem, opowiadanie nie kończy się formułą ogłaszającą nastanie pokoju, a Filistyni nadal nękał Izraela (zob. 1 Sm)²⁹.

Wraz z postępowaniem historii narasta chaos oraz zniecierpliwienie Boga, który bezskutecznie upomina swoim słowem synów Izraela (Sdz 6, 8-10; 10, 11-16).

Końcowe rozdziały Księgi Sędziów (Sdz 17-21) nie wspominają już o sędziach Izraela ani o walkach z wrogami zewnętrznymi. Koncentrują się na bałwochwalstwie i występkach moralnych – zagrożeniach przymierza płynących z wnętrza narodu wybranego.

Rozdziały 17-18 Księgi Sędziów opisują migrację pokolenia Dana na północ. Uwaga narracji skupia się na założeniu sanktuarium w Dan oraz pochodzeniu tamtejszego kapłaństwa. Obydwie rzeczywistości zostały tu ocenione negatywnie: sanktuarium służyło kultowi bałwochwalczemu, sam zaś czczony w tym miejscu bożek pochodził z kradzieży, a związane z nim kapłaństwo od lewity, który wybrał Danitów ze względu na większy zysk.

Tekst Sdz 19-21 opowiada o przyczynach, przebiegu i konsekwencjach bratobójczej wojny z Beniaminitami. Jej przyczyną był zbiorowy gwałt na drugorzędnej żonie lewity, którego dopuścili się mieszkańcy Gibe'a, łamiąc w ten sposób zasady gościnności. Popęśnienie takiego czynu było uważane za obrzydliwość (*n'balā*), która tolerowana i niepomszczona mogła zagrozić przymierzowi *JHWH* z Izraelem³⁰. W tej sytuacji doszło do wojny i pokonania

²⁹ Zob. P.E. SATTERTHWAIT, *Judges*, 588-589.

³⁰ Poprzez popeśnienie bezecności (*n'balā*) złoczynca (*nābāl*) narażał na niebezpieczeństwo cały Izrael, gdyż akt ten zrywał przymierze z *JHWH* i pozbawiał naród Jego zbawczej obecności (zob. Joz 7, 11. 15. 20). Jedynym sposobem na przywrócenie więzi Izraela z Bogiem było zabicie złoczyńcy (zob. Joz 7, 12). Słowem *n'balā* w ST określa się np. postawę Nabala, męża Abigail (1 Sm 25, 25), gwałt

Beniaminitów. Po przegranej groziło im całkowite wyginięcie na skutek złożonej przez większość pokoleń przysięgi, zakazującej wydawania córek za mężczyzn z rodu Beniamina. Aby więc nie zginęło jedno z pokoleń, dano Beniaminitom dziewice z Jabesz w Gileadzie oraz pozwolono porwać dziewczęta z Szilo³¹.

Księga Sędziów kreśli negatywny obraz Izraela: powszechne odstępstwo od *JHWH*, bałwochwalstwo, kontakty z dawnymi mieszkańcami kraju, upadek charyzmatycznych przywódców, zepsucie moralne objawiające się w zbiorowych gwałtach, homoseksualizm, łamanie prawa gościnności, bratobójcze wojny między pokoleniami. W Izraelu zapanował chaos. Wszystko to w oczywisty sposób zagrażało przymierz, a tym samym tożsamości i egzystencji narodu wybranego. Czy w takiej sytuacji możliwe było ocalenie przymierza? Autorzy natchnieni, komentując wydarzenia opisane w księdze, kilkakrotnie wskazują na przyczynę chaosu: „W owych dniach nie było króla w Izraelu. Każdy czynił to, co było słuszne w jego własnych oczach” (Sdz 21, 25; zob. też 17, 6; 18, 1; 19, 1)³². Czy wprowadzenie monarchii ocali przymierze i naród wybrany? O tym deuteronomiści opowiedzą w kolejnych księgach swojego dzieła.

zadany przez Amnona własnej siostrze Tamar (2 Sm 13, 12-13), złamanie prawa klątwy (Joz 7, 15), homoseksualizm oraz zbiorowy gwałt zadany żonie mieszkającego u stóp góry Efraima lewity – gościa w Gibe'a (Sdz 19, 23-24; 20, 6. 10). Zob. J. MARBÖCK, *nābāl, n'balā*, TDOT IX, 159-171; W.M.W. ROTH, *NBL*, VT 10 (1960), 394-409; G. GERLEMAN, *Der Nicht-Mensch. Erwägungen zur hebräischen Wurzel NBL*, VT 24 (1974), 147-158; R. PIETKIEWICZ, *È caduto Abner come si cade davanti ai malfattori? Studio sincronico del lamento su Abner (2 Sm 3, 33b-34a) alla luce della nuova ricostruzione del testo di 4QSam^a, „Scriptura Sacra” 12 (2008), 35-40.*

³¹ Por. A.G. LAMADRID, *La storia deuteronomistica*, 76-77.

³² Nie znaczy to, że autorzy (redaktorzy) Sdz nie dostrzegają negatywnych stron monarchii. Głosy krytyczne wobec monarchii można zauważyć np. w narracji o Abimeleku (Sdz 9) oraz w niektórych motywach opowiadań o Gedeonie i Jeftem, którzy choć nie sięgnęli po władzę królewską, to w pewnych swoich zachowaniach przypominali władców (np. ich władza w Izraelu prowadzi ostatecznie do bratobójczych wojen – Sdz 8, 13-21; 12, 1-7; dbali o umocnienie swojej pozycji – Sdz 8, 22-32; 11, 5-11).

2.1.4. Pierwsza i Druga Księga Samuela, Pierwsza Księga Kronik: przymierze a monarchia, wieczne przymierze z Dawidem

2.1.4.1. Saul – król niezdolny do wypełniania przymierza

Początkowe rozdziały 1 Sm zdają się kontynuować wątek nieładu i występków przeciwko przymierz i egzystencji Izraela (nadużycia w kulcie – 1 Sm 2, 12-17. 22-25. 27-36; 3, 10-18. 21; dominacja filistyńska – 1 Sm 4-6). W tej sytuacji sugestia narratora Sdz stwierdzająca, że taki stan rzeczy jest wynikiem braku centralnej władzy, nabiera aktualności. Bożą odpowiedzią na tę sytuację nie było jednak ustanowienie króla, lecz powołanie kolejnego sędziego, Samuela (1 Sm 1). Gdy udało mu się doprowadzić lud do nawrócenia, zaprowadził pokój (*šālôm* – 1 Sm 7, 14) i ład w Izraelu, wyzwalając go z ręki Filistynów i Ammonitów. W ten sposób jeszcze raz pokazał, że właściwa droga zbawienia dla pokoleń izraelskich to wierność zobowiązaniom przymierza (1 Sm 7, 2-17).

Moment ten zwiastował początek nowej epoki w historii Izraela. Od tej chwili, aż do schyłku panowania Salomona, poza sytuacjami związanymi z tragicznymi dziejami pozbawionego królewskiego autorytetu Saula, nie pojawia się motyw bałwochwalstwa, stanowiący najczęstszy i najgroźniejszy sposób łamania przymierza. Narrator podkreśla, że lud służył tylko *JHWH* (1 Sm 7, 3-4). W Izraelu po czasach Jozuego i nacechowanym niewiernością okresie sędziów rozpoczął się drugi okres pokoju, który swój szczyt osiągnął za panowania Dawida i w okresie świetności rządów Salomona³³. Narracja kilkakrotnie podkreśla, że nastaje zapowiadany przez Mojżesza czas pokoju i odpoczynku w Ziemi Obiecanej – Bóg znowu realizuje swoje obietnice

³³ Por. R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento*, red. wyd. wł. i tłum. M. Di Pasquale, t. 1: *I testi canonici*, Strumenti. Biblica – Claudiana 5, Tornino 2006², 171-172.

związane z przymierzem (zob. Pwt 3, 20; 12, 9-10; 25, 19; por. Joz 1, 13. 15; 21, 44; 22, 4; 23, 1; 2 Sm 7, 1. 11; 1 Krl 5, 18; 8, 56; 1 Krn 29, 9)³⁴.

Pomimo pokoju i braku zewnętrznego zagrożenia Izraelici zażądali od Samuela ustanowienia króla, co przez *JHWH* zostało poczytane za brak ufności w Jego opiekę oraz akt odrzucenia Go jako Króla Izraela (1 Sm 8). Od wyjścia z Egiptu, aż do tej pory, zbawienie Izraela zależało nie od siły militarnej, ani od sprawnej organizacji politycznej plemion, lecz od zachowywania warunków przymierza (1 Sm 12, 6-11). Wymuszenie przez lud ustanowienia monarchii, zaburzyło ów porządek zbawczy i sprawiło, że Izraelici złożyli nadzieję w centralnej władzy politycznej, a nie w Bogu, jedynym Królu i Zbawcy dwunastu pokoleń (1 Sm 12, 12). Będąc szczególną własnością *JHWH*, plemieniem wybranym, królewskim kapłaństwem (Wj 19, 5-6), zapragnęli być „jak wszystkie narody” (1 Sm 8, 5. 19). Nie oznaczało to jednak odrzucenia przez Boga, który dał im króla (1 Sm 8, 22; 12, 13), przypominając jednocześnie, że pomyślność narodu wybranego zależy od wierności przymierzu, do czego zobowiązany był zarówno lud, jak i król (1 Sm 12, 13-15). Czy wymuszony przez naród król okaże się wierny zobowiązaniom przymierza? Czy będzie słuchał głosu Pana i nie będzie sprzeciwiał się Jego nakazom?

Śledząc historię pierwszych lat monarchii izraelskiej, czytelnik odnosi wrażenie, że nad Saulem od samego początku wisiło fatum, a także, że opowiadanie o pierwszym okresie jego rządów zawiera elementy ironii. Odczytując zaś biblijne przesłanie według kanonicznego porządku, wie, że od czasów patriarchów zbawcze plany Boga ukierunkowane były na monarchię (zob.

³⁴ We wszystkich tych tekstach pojawia się czasownik *nwh* („dać odpoczynek”, „odpocząć”) lub pochodzący od niego rzeczownik *m'nūḥā* („odpoczynek”, „miejsce odpoczynku”). Warto również zwrócić uwagę na użycie w tym kontekście słowa *šālôm* („pokój”) – 1 Sm 7, 14; 1 Krl 5, 4. 26; 1 Krn 22, 9).

Rdz 17, 6. 16; 35, 11), a król Izraela miał pochodzić z pokolenia Judy (Rdz 49, 10). Tymczasem narracja wielokrotnie wspomina, że ustanowiony w wyniku nacisków ludu król pochodził z pokolenia Beniamina (1 Sm 9, 1. 16. 21; 10, 20-21), tak mocno skompromitowanego w epoce sędziów (zob. Sdz 19-21). Czy więc wybór ten był zgodny z wolą *JHWH*? A może była to lekcja pokazująca, jak kończą się własne inicjatywy ludu, który nie potrafi zaufać Bogu i dać się Mu poprowadzić?

Okazało się, że Saul złamał przykazanie Pana już w siódmym dniu swego panowania (1 Sm 13, 13)³⁵, a następnie powtórzył swój grzech, okazując nieposłuszeństwo „głosowi *JHWH*” (1 Sm 15, 22-23). Saul nie był w stanie słuchać głosu Boga i nie potrafił wypełniać Jego nakazów (por. 1 Sm 12, 14). *JHWH* odrzucił go, a jego koronę oddał w ręce człowieka „według swego serca” (1 Sm 13, 13-14; 15, 26. 28).

To właśnie w tym miejscu odsłania się przed czytelnikiem tajemnica Bożych zamiarów co do monarchii, Bóg, realizując swój zbawczy plan, przewidział miejsce i dla niej. Jednak wybrany przez *JHWH* król miał być człowiekiem „według Bożego serca”. O Saulu natomiast Bóg rzekł: „Teraz więc oto jest król, którego [wy] wybraliście, ten, o którego [wy] prosiliście” (1 Sm 12, 13)³⁶. Królem chcianym i wybranym przez *JHWH* okazał się Dawid, syn Jessego (1 Sm 16, 1-13), z którym Bóg zawarł wieczne przymierze sięgające swoimi konsekwencjami czasów NT.

³⁵ Zaraz po namaszczeniu Saula, Samuel polecił mu, aby udał się do Gilgal i czekał na niego przez 7 dni. Samuel miał złożyć w Gilgal ofiarę i pouczyć Saula o dalszych jego zadaniach (1 Sm 10, 8). Saul nie potrafił jednak czekać. Siódmego dnia, gdy zobaczył, że lud zatrwożył się i zaczął odstępować od niego, przestraszył się i samowolnie złożył ofiarę (1 Sm 13, 6-12), choć nie wolno mu było tego czynić (por. 1 Sm 9, 12-13).

³⁶ O Saulu Bóg mówi „król, którego wybraliście (*ḥartem*), ten, o którego prosiliście (*š'eltem*)” (1 Sm 12, 13; por. 8, 18), a o Dawidzie: „upatrzyłem sobie (*rā'iti*) króla” (1 Sm 16, 1). O wyborze Saula przez *JHWH* tylko jeden raz mówi Samuel, i to w kontekście nieco ironicznym (1 Sm 10, 24) [zob. 1.2].

2.1.4.2. „Przymierze wieczne zawarł ze mną” (2 Sm 23, 5)

Narracja o Dawidzie osiąga kulminację w zawarciu wiecznego przymierza przez *JHWH* z synem Jessego. Wcześniej narrator zapoznał czytelnika z wydarzeniami, w wyniku których po tragicznej śmierci Saula (1 Sm 31; 2 Sm 1) w ręku Dawida spoczęła władza nad całym Izraelem (2 Sm 2–5). Następnie syn Jessego przystąpił do umacniania swojej władzy: zdobył Jerozolimę, w której wybudował pałac (2 Sm 5, 6–11), powiększył rodzinę (2 Sm 5, 13–16), pokonał Filistynów (2 Sm 5, 17–25). Dawid „stawał się coraz potężniejszy, bo *JHWH*, Bóg Zastępów, był z nim” (2 Sm 5, 10). „Wtedy Dawid uznał, że *JHWH* potwierdził jego królowanie nad Izraelem i że jego władzę królewską wywyższył ze względu na lud swój, Izraela” (2 Sm 5, 12).

Bardzo ważnym aktem zewnętrznym, potwierdzającym Bożą przychylność dla królowania Dawida oraz ukazującym Dawidowe oddanie się *JHWH*, było sprowadzenie do Jerozolimy Arki i umieszczenie jej w namiocie (2 Sm 6). Następnie, na wzór starożytnych zwyczajów bliskowschodnich³⁷, Dawid zapragnął wybudować świątynię dla Boga, który go wybrał i ustanowił wodzem nad swoim ludem (2 Sm 6, 21). *JHWH* docenił wpływającą z serca króla inicjatywę (1 Krl 8, 17–18), ale równocześnie nie przyjął ofiary z rąk człowieka, który przelał zbyt dużo krwi (1 Krn 22, 8). Ten moment historii zbawienia stał się okazją do zawarcia przymierza między Bogiem a Dawidem³⁸.

³⁷ Zob. J. LEMAŃSKI, 2 Sm 7, 8–16 jako akt zawarcia przymierza, w: „Pieśniami dla mnie Twoje przykazania”. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2003, 191.

³⁸ Co prawda w 2 Sm 7 ani razu nie pojawia się słowo *brit*, ale występują tam inne terminy wskazujące na to, że Boże obietnice miały charakter przymierza (zob. 1.1), o czym świadczy także struktura tekstu, przypominająca opisy zawierania paktu między dwoma stronami. Ponadto inne teksty biblijne mówiące o tym wydarzeniu wprost nazywają je przymierzem (zob. 2 Sm 23, 5; 2 Krn 13, 5; 21, 7; Ps 89, 4; Jr 33, 20–21). Zob. też M. WEINFELD, *Covenant, Davidic*, 189; J. LEMAŃSKI, 2 Sm 7, 8–16 jako akt zawarcia przymierza, 193–199.

2.1.4.2.1. Obietnice dane Dawidowi i jego potomstwu

JHWH nie przyjął daru świątyni (*bajit*), ale sam złożył królowi dziesięć obietnic (liczba symbolizująca pełnię)³⁹, stanowiących Boże zobowiązania wobec Dawida i jego potomstwa.

Trzy z nich odnosiły się bezpośrednio do Dawida i dotyczyły najbliższej przyszłości:

- 1) imię wielkie (*šēm gādōl*) jak imię największych ludzi na ziemi (2 Sm 7, 9b), czyli sława o międzynarodowym zasięgu;
- 2) pełne pokoju miejsce zamieszkania dla Izraela (2 Sm 7, 10);
- 3) uwolnienie od wrogów (2 Sm 7, 11a)⁴⁰.

Kolejna seria obietnic była związana z synem Dawida, Salomonem (2 Sm 7, 12a. 13a), i koncentrowała się na domu Dawidowym (*bajit* w znaczeniu dynastii), który miał być zbudowany przez *JHWH* (2 Sm 7, 11b). Są to cztery obietnice, które miały się wypełnić po śmierci Dawida:

- 1) ustanowienie i wyniesienie (*qwm w Hi.*)⁴¹ potomka Dawidowego, Salomona, jako następcy Dawida (2 Sm 7, 12a);
- 2) utwierdzenie (*kwn w Hi.*) jego królestwa (*mamlākā*), czyli instytucji obejmującej konkretne terytorium i ludność (2 Sm 7, 12b)⁴²;

³⁹ Jest to suma dwóch liczb oznaczających pełnię: 3 i 7. Zob. M.H. POPE, *Number, Numbering, Numbers*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. 3, Nashville–TN 1962, 565–566.

⁴⁰ Użyta w 2 Sm 7, 11a forma *w'qātal* (*wahānīhōti* – „i dam odpoczynek”) jest przez niektórych tłumaczona jako czas przeszły („obdarzyłem cię pokojem” – BT 5, „zapewniłem ci odpoczynek” – BWP), jednak LXX tłumaczy ją, zgodnie z zasadami składni hebrajskiej, jako czas przyszły: *anapausō*. Zob. również: „dam ci wytchnienie” (BW), „ciebie będę osłaniał” (BŚP). Przekład tej formy w czasie przeszłym pozbawia całe wyrażenie charakteru obietnicy. Na temat tej formy, zob. A. NICCACCI, *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni*, Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 31, Jerusalem 1991, 238.

⁴¹ Niektóre polskie przekłady tłumaczą ten czasownik słowem „wzbudzę” (BT 5, BW, BWP). Nie chodzi tu jednak o wzbudzenie potomstwa, gdyż tekst odnosi się do okresu po śmierci Dawida, ale o jego wyniesienie lub ustanowienie, podobnie jak w przypadku sędziów (Sdz 2, 16. 18; 3, 9. 15). BŚP tłumaczy „wywyższę”. Zob. J. GAMBERONI, *qum*, TDOT XII, 596.

⁴² Słowo *mamlākā* oznacza „królestwo” w sensie zorganizowanej instytucji, działającego i realnego systemu władzy, obejmującego dane terytorium i określo-

3) utwierdzenie (*kwn* w *Pol.*) tronu jego królestwa (*kissē mamlaktō*), czyli konkretnej wykonywanej władzy⁴³, na wieki (*ʿad-ʾōlām* – 2 Sm 7, 13b);

4) usynowienie potomka i ewentualne karcenie go, w przypadku gdyby okazał się niewierny, ale bez cofnięcia mu Bożej łaskowości (*ḥesed* – 2 Sm 7, 14-15).

Następne trzy obietnice skierowane były do Dawida i dotyczyły odległej przyszłości:

1) dynastia (*bajit*) Dawidowa będzie trwać (*ʾmn* w *Ni.*) na wieki (*ʿad-ʾōlām* – 2 Sm 7, 16a);

2) podobnie będzie z jego królestwem (*mamlākā* – 2 Sm 7, 16a);

3) tron Dawidowy, w znaczeniu realnego wykonywania władzy i jej stabilności, zostanie również utwierdzony na wieki (2 Sm 7, 16b).

Obietnice Boże zawarte w formule przymierza *JHWH* z Dawidem niosą więc pełnię błogosławieństwa. Trzy pierwsze wypełniły się jeszcze za życia króla (2 Sm 8), kolejne cztery za panowania Salomona (1 Krl 3, 6; 1 Krn 22, 7-11), a ostatnie trzy dotyczyły odległej przyszłości i zostaną w pełni zrealizowane dopiero w Jezusie Chrystusie⁴⁴.

2.1.4.2.2. Przymierze Dawidowe a przymierze z Abrahamem: kontynuacja, konkretyzacja, realizacja

Opisane wyżej przymierze Boga z Dawidem wpisuje się w historię zbawienia jako kontynuacja, konkretyzacja i realizacja

na grupę ludzi (pokoleń). Na przykład Salomon sprawował władzę królewską nad wszystkimi pokoleniami Izraela, ale *JHWH* wyrwał mu z ręki *mamlākā* dziesięciu pokoleń i dał je Jeroboamowi. Pojęcie *mamlākā* należy odróżnić od słowa *mʾlūkā* oznaczającego „godność królewską” (por. 1 Krl 11, 31-35). Zob. P.J. NEL, *mālak I (1c)*, NIDOTTE, wyd. CD, poz. H4887.

⁴³ Słowo „tron” (*kissē*) oznacza konkretną władzę królewską. Utwierdzenie „tronu królestwa” to zapowiedź stabilności dynastii. Zob. I. CORNELIUS, *kissē* (1-2), NIDOTTE, wyd. CD, poz. H4058.

⁴⁴ Zob. B.K. WALTKE, Ch. YU, *An Old Testament Theology. An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach*, Grand Rapids, MI 2007, 660-662.

(na razie doczesna) przymierza zawartego z Abrahamem, któremu Bóg obiecał, że będzie Bogiem dla niego i dla jego potomków (Rdz 17, 7). *JHWH* przyrzekł mu także ziemię Kanaan na własność (Rdz 12, 1; 15, 7; 17, 8), liczne potomstwo (*zeraʿ* – Rdz 15, 5; por. 12, 2; 17, 2-6. 16. 19), błogosławieństwo (Rdz 12, 2-3; 17, 16. 20) i „wielkie imię”, czyli sławę (Rdz 12, 2).

Zawarcie obydwu przymierzy było poprzedzone wyborem, charakteryzującym się podobną motywacją, Abrahama i Dawida przez Boga (1 Krn 28, 4; zob. też 2 Sm 6, 21; 1 Krl 8, 16; 11, 34; 2 Krn 6, 5-6; por. 1 Sm 16, 8. 9. 10; Ne 9, 7). W przypadku Abrahama, Bóg zawarł z nim przymierze i złożył obietnice, ponieważ słuchał on (*šmʾ*) głosu Boga i strzegł (*šmr*) tego, co On mu polecił (*mišmārôt*): Bożych przykazań (*mišwôt*), praw (*ḥuqqim*) i pouczeń (*tôrôt*) (Rdz 26, 5; por. 22, 16-18). Podobnie było z Dawidem. Bóg wybrał go (*bḥr*), bo strzegł (*šmr*) jego przykazań (*mišwôt*) i praw (*ḥuqqim*) (1 Krl 11, 34; por. 3, 6; 9, 4-5; 11, 4. 6; 14, 8; 15, 3)⁴⁵.

Przymierze zawarte z Abramem miało charakter wieczny (*bʾrit ʾōlām* – Rdz 17, 7. 13. 19; por. też w. 7) i zakładało jego ponawianie: „Żona twoja, Sara, urodzi ci syna, któremu dasz imię Izaak. Z nim też zawrę przymierze, przymierze wieczne (*bʾrit ʾōlām*) z jego potomstwem, które po nim przyjdzie” (Rdz 17, 19). Takie właśnie „wieczne przymierze” zawarł Bóg z Dawidem i jego potomstwem (2 Sm 23, 5; por. 2 Sm 7, 13. 16. 24. 25. 26. 29).

Wprowadzenie do narracji o zawarciu przymierza między *JHWH* a Dawidem (2 Sm 7, 1), w której mowa jest o zamieszkaniu (*jšb*) króla w jerozolimskim pałacu w spokoju (*nwh*), którego użył Bóg, wskazuje na wypełnienie obietnicy darowania ziemi na własność. Lud Boży może spokojnie zamieszkać w ziemi danej mu przez *JHWH*, a jego pozycja w Kanaanie zostaje umocniona przez zwycięstwa i budowlane przedsięwzięcia Dawida, który zamieszkał we własnym pałacu w Jerozolimie.

Również dalsze podboje terytorialne Dawida należy widzieć w perspektywie wypełnienia się obietnicy danej Abramowi: „w owym dniu zawarł *JHWH* przymierze z Abramem mówiąc:

⁴⁵ Por. M. WEINFELD, *Covenant, Davidic*, 189-190.

twojemu potomstwu dają tę ziemię od Rzeki Egipskiej aż do rzeki wielkiej, rzeki Eufrat” (Rdz 15, 18). Granice określone przez Boga w Rdz 15, 18 zostały po raz pierwszy osiągnięte właśnie za panowania Dawida (2 Sm 8)⁴⁶.

Jak już wyżej wspomniano, udzielona patriarchom obietnica potomstwa zakładała powstanie monarchii (zob. 2.1.4.1): „Sprawię, że będziesz niezmiernie płodny, tak że staniesz się ojcem narodów i pochodzic będą od ciebie królowie” – usłyszał Abraham z Bożych ust (Rdz 17, 6; zob. też 17, 16; 35, 11; 49, 10). Obietnice Abrahamowi potomstwo miało więc wraz z biegiem historii otrzymać godność królewską. Zapowiedź ta wyraźnie realizuje się w przymierzu zawartym przez Boga z Dawidem. Nie tylko Dawid, potomek Abrahama, zasiada na tronie Izraela, ale również jego potomstwo będzie się cieszyć władzą królewską na zawsze.

Przymierze Dawidowe zawiera pewną nowość w porównaniu z przymierzem zawartym z patriarchami. *JHWH* obiecał Abrahamowi: „abym był dla ciebie Bogiem (*lihjôt l'kâ l'lohîm*) i dla potomstwa twego po tobie” (Rdz 17, 7). Dawidowi, w podobnej formule, zobowiązał się usynowić potomstwo: „Ja będę dla niego ojcem (*'ānî 'ehjeh-lô l'āb*), a on będzie dla mnie synem” (2 Sm 7, 14 = 1 Krn 17, 13; por. 22, 10)⁴⁷. W ten sposób obietnice złożone Abrahamowi urzeczywistniają się w nowy sposób – potomstwo syna Jessego zostanie usynowione przez *JHWH*.

Bardzo często tę szczególną relację między Bogiem a dynastią Dawidową komentuje się na tle starożytnych zwyczajów zawierania przymierza między suzerenem a wasalem, gdzie wasal

⁴⁶ Obietnicę objęcia w posiadanie ziemi sięgającej „od Rzeki Egipskiej aż do wielkiej rzeki, rzeki Eufrat” Bóg złożył również Jozuemu (Joz 1, 4), ale za jego życia i w okresie sędziów nie została ona jeszcze zrealizowana (zob. Sdz 3, 3).

⁴⁷ Formuła „Ja będę dla niego ojcem (*'ānî 'ehjeh-lô l'āb*), a on będzie dla mnie synem (*w'hû' jihjeh-li l'bēn*)” (2 Sm 7, 14) przypomina także tzw. formułę przymierza synajskiego: „będę dla was Bogiem (*w'hājiti lakem l'lohîm*), a wy będziecie dla mnie ludem (*w'attem tihjû-li l'ām*)” (Kpł 26, 12; por. Wj 6, 7; Pwt 26, 17-19; 29, 12; Jr 31, 33).

określany był jako „sługa” (*'ebed*) i „syn” (*bēn*) (por. 2 Krl 16, 7)⁴⁸. W ten sposób królowie Izraela uzyskiwali status „sług *JHWH*” (zob. 2 Sm 7, 5. 8. 19-21. 25-29 – łącznie 12 razy; zob. również 1 Krl 8, 24-30. 52; 14, 8), a Bóg stawał się ich suzerenem i obrońcą. Ten aspekt przymierza Dawidowego otwiera je ku przyszłości. Z dalszego rozwoju historii zbawienia wiadomo, że ojcowsko-synowska relacja między Bogiem a Jego pomazańcem znacznie wykroczy poza zależność między suzerenem z wasalem (zob. np. Ps 2; 89, 27-28; Łk 1, 32).

Także złożona Abrahamowi obietnica błogosławieństwa nie dotyczyła tylko jego samego, ale miała obejmować kolejne pokolenia. Wśród nich znaleźli się także królowie (Rdz 17, 16). Obietnica zrealizowała w pełni błogosławieństwa dla Dawida i jego dynastii (10 obietnic). W taki też sposób, jako błogosławieństwo *JHWH*, odczytał ją sam Dawid: „racz teraz pobłogosławić dom Twojego sługi, aby trwał przed Tobą na wieki, bo Ty, Panie, Boże, to powiedziałeś, a dzięki Twojemu błogosławieństwu dom Twojego sługi będzie błogosławiony na wieki” (2 Sm 7, 29).

W historii relacji między Bogiem a Abrahamem oraz Bogiem a Dawidem pojawia się również motyw sławy („uczynienia imienia wielkim” – Rdz 12, 2; 2 Sm 7, 9. 23). Osiągnął ją Dawid (2 Sm 8, 13; 1 Krn 14, 17) oraz jego syn Salomon (1 Krl 1, 47) jako owoc Bożych zobowiązań wynikających z przymierza.

2.1.4.2.3. Bezwarunkowość przymierza Dawidowego?

Przymierze Abrahamowe, opisane w Rdz 15, oraz przymierze Dawidowe były bezwarunkowe. Zobowiązania podejmował tylko Bóg – bez żadnej klauzuli dopuszczającej możliwość złamania układu, np. w przypadku niewierności drugiej strony⁴⁹.

⁴⁸ M. WEINFELD, *Covenant, Davidic*, 190-191; D.I. BLOCK, *God*, w: *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*, 353. Zob. również dyskusję na ten temat: J.J.M. ROBERTS, *Davidic Covenant*, w: *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*, 208-209.

⁴⁹ Drugi opis zawarcia przymierza z Abrahamem (Rdz 17) nakłada na jego potomków obowiązek przestrzegania (*šmr*) obrzezania, którego brak stawał się

Najwyraźniej widać to w przymierzu z Dawidem, gdzie owa bezwarunkowość Bożych zobowiązań została wyrażona wprost. Jeżeli potomstwo Dawida zgrzeszy, to *JHWH* będzie je karał i napominał, ale nie cofnie od niego swojej łaskawości (*hesed*), jak w przypadku Saula (2 Sm 7, 14-15; por. Ps 89, 21-38; 2 Krn 13, 5; 21, 7; Jr 33, 20-21).

Przymierze Dawidowe odegrało ogromną rolę w dalszym rozwoju historii zbawienia, stając się jednym z głównych punktów odniesienia dla interpretacji dalszych wydarzeń. Bardzo wyraźnie widać to na przykładzie różniących się między sobą tradycji starotestamentowych, odnoszących się do bezwarunkowego lub obłożonego warunkami charakteru tego przymierza. Poetycki tekst, zwany „Ostatnimi słowami Dawida” (2 Sm 23, 1-7), przez niektórych uważany za najstarszą tradycję o przymierzu Dawidowym⁵⁰, kładzie wprawdzie nacisk na prawość (*šaddiq*) króla i jego bojaźń wobec Boga (*jir’at ’ēlōhīm* – w. 3), ale o warunkach przymierza w sposób wyraźny nic nie wspomina. Klauzula uzależniająca wypełnienie obietnicy ciągłości dynastii pojawia się dopiero w ustach umierającego Dawida:

Ja wyruszą w drogę [przeznaczoną ludziom na] całej ziemi. Ty zaś bądź mocny i okaż się mężem! Będziesz strzegł zarządzeń *JHWH*, Boga twego, idąc za Jego wskazaniem, przestrzegając Jego praw, przykazań i nakazów, jak napisano w Prawie Mojżesza, aby ci się powiodło wszystko, co zamierzysz, i wszystko, czym się zajmiesz, ażeby też *JHWH* spełnił swą obietnicę, którą mi dał, mówiąc: „Jeśli twoi synowie będą strzec swej drogi, postępując wobec Mnie szczerze z całego serca i z całej duszy, to wtedy nie będzie ci odjęty mąż na tronie Izraela” (1 Krl 2, 2-4; por. Ps 132, 11-12).

przyczyną złamania układu i wykluczenia nieobrzezanego mężczyzny ze społeczności, z tym że zerwanie przymierza jest tu rozpatrywane w wymiarze indywidualnym (Rdz 17, 10-14). Także początkowe wezwanie Boga skierowane do Abrahama („Służ Mi i bądź nieskazitelny” – Rdz 17, 1) można uznać za pewną formę zobowiązania, choć nie jest to wyraźnie zaznaczone. Por. J. LEMAŃSKI, 2 Sm 7, 8-16 jako akt zawarcia przymierza, 202-203.

⁵⁰ Zob. np. J.J.M. ROBERTS, *Davidic Covenant*, 207.

W podobnym tonie wypowiada się również, podczas drugiego ukazania się Salomonowi, sam *JHWH*. Podaje On wyraźny warunek spełnienia obietnicy trwałej dynastii, dodając również groźbę wytopienia Izraela z powierzchni ziemi oraz odrzucenia i zrujnowania świątyni (1 Krl 9, 4-9).

Te różnice w przekazach tradycji najczęściej wyjaśnia się na płaszczyźnie diachronicznej. Kompromitacja monarchii judzkiej oraz realne odsunięcie potomków Dawida od władzy, poczynawszy od niewoli babilońskiej, domagały się teologicznego wyjaśnienia. Pod wpływem myśli deuteronomistycznej dokonano więc reinterpretacji dawnych tradycji, wprowadzając do Dawidowego przymierza klauzulę przewidującą jego zerwanie w przypadku niewierności potomków syna Jessego⁵¹. Nie brakuje jednak głosów sugerujących odwrotny kierunek rozwoju tradycji – pierwotna wersja, obwarowana warunkami, została przepracowana przez naddwornych teologów judzkich, uzyskując formę bezwarunkową⁵².

Ciekawe rozwiązanie tej trudności zaproponował G.N. Knoppers⁵³, który uważa, że obydwie tradycje mogły istnieć równolegle. Autor ten odwołuje się do hetyckich wzorców zawierania przymierza między suzerenem a wasalem, któremu suzeren obiecał, że nie odbierze jego potomkom darowanej raz ziemi, nawet gdyby

⁵¹ Ten kierunek reinterpretacji tradycji wydaje się dość przekonujący. Teksty takie jak 1 Krl 2, 2-4 oraz 9, 4-9 noszą liczne ślady teologii deuteronomistycznej, która z perspektywy niewoli babilońskiej wyjaśniała przyczyny klęski narodowej i zniszczenia świątyni. Do typowo deuteronomistycznych idei należą tutaj np. nakaz postępowania według Prawa Mojżesza, zachowywania przykazań (*mišwā/ mišwōt*), praw (*huqqim/ huqqōt*) i nakazów (*mišpātim*) wynikających z przymierza jako warunek powodzenia w Ziemi Obiecanej (np. Pwt 5, 31-33; 6, 1-3; 7, 11-12; 30, 16; Joz 1, 7-8) czy idea dwóch dróg (Pwt 30, 15-20). Niektóre fragmenty tych tekstów mają swoje prawie identyczne odpowiedniki w Pwt (por. 1 Krl 9, 8-9 i Pwt 29, 23-24).

⁵² Dyskusje na ten temat, zob. M. WEINFELD, *Covenant, Davidic*, 191; J.J.M. ROBERTS, *Davidic Covenant*, 209-210.

⁵³ G.N. KNOPPERS, *Ancient Near Eastern Royal Grants and the Davidic Covenant: A Parallel?*, JAOS 116 (1996), 670-697. Podsumowanie argumentów G.N. Knoppersa, zob. J.J.M. ROBERTS, *Davidic Covenant*, 209-210.

dopuszcili się niewierności. Pozostawia on sobie jednak możliwość karania ich, łącznie w egzekwowaniu kary śmierci, a władzę nad ziemią przekazuje potomkom straconego wasala. Pakt tego typu mógł stanowić podstawę przymierza Dawidowego opisanego w 2 Sm 7 i Ps 89, w którym Bóg zobowiązuje się do zachowania dynastii królewskiej, ale równocześnie pozostawia sobie możliwość karania jej poszczególnych przedstawicieli. Przymierze z Dawidem w takiej formie pozwala na lepsze umieszczenie go w kontekście obwarowanego warunkami przymierza synajskiego (Wj 19, 5-6; 23, 20-33; Pwt 8, 19-20; 11, 18-32). Jego przestrzeganie ze strony Izraela stanowi jeden z przewodnich wątków teologii deuteronomistycznej, prowadzi też czytelnika do wniosku, że zostało ono złamane, co pociągnęło za sobą odrzucenie Izraela i Judy (2 Krl 17, 7-23. 35-40; 22, 16-17; 23, 26-27). Ponadto taki kształt przymierza z Dawidem to dobry punkt wyjścia zarówno dla argumentacji zwolenników, jak i przeciwników kontynuacji monarchii. Jej krytycy mogli ukazywać grzechy i niewierności poszczególnych przedstawicieli dynastii, tłumacząc ich niepowodzenia zapowiedzianą karą, która – ukazana z pewną przesadą, charakterystyczną dla polemiki ze względu na wagę przewinień przeciwko przymierz synajskiemu – mogła zagrozić istnieniu dynastii. Z drugiej strony, zwolennicy monarchii mogli eksponować wierność Boga względem zobowiązań dla domu Dawida. Boża wierność pomimo grzechów poszczególnych władców – co zostało ponownie ukazane z polemiczną przesadą – dawała nadzieję, że ludzka niewierność, choć podlegająca karze, nie jest w stanie zniweczyć planów *JHWH*.

2.1.4.2.4. Przymierze z Dawidem a wybór Syjonu

Wybór Dawida na króla Izraela (1 Krn 28, 4; zob. też 2 Sm 6, 21; 1 Krl 8, 16; 11, 34; 2 Krn 6, 5-6), zdobycie przez niego Jerozolimy, ustanowienie jej stolicą królestwa, sprowadzenie Arki Przymierza, powstanie inicjatywy zbudowania świątyni, a następnie wybudowanie jej przez Salomona, zawarcie przymierza z sięgającymi daleko w przyszłość obietnicami – to ciąg połą-

czonych ze sobą wydarzeń. Motyw wyboru Dawida prowadzi zatem do wyboru przez Boga miasta Jerozolimy i wybudowanej w niej świątyni. W niej *JHWH* umieścił swoje imię: „Od tego dnia, w którym wyprowadziłem mój lud z ziemi egipskiej, nie wybrałem ze wszystkich pokoleń Izraela żadnego miasta celem wybudowania domu, by imię moje w nim przebywało, i nie wybrałem męża, aby był władcą nad moim ludem, Izraelem. Ale wybrałem Jerozolimę, aby tam było moje imię, i wybrałem Dawida, aby był nad moim ludem izraelskim” (2 Krn 6, 5-6; por. 1 Krl 8, 16. 44. 48; 11, 13. 32. 36; 14, 21; 2 Krl 21, 7; 23, 27; 2 Krn 6, 34. 38; 7, 12. 16; 12, 13; 33, 7).

A zatem idea wyboru Syjonu (symbolu Miasta Świętego) na uprzywilejowane miejsce w zbawczych planach Boga ma swoje źródło w przymierzu Dawidowym. Od tego momentu w historii deuteronomistycznej występują obok siebie dwa motywy zbawczych interwencji Bożych: przymierze z Dawidem i wybór Jerozolimy (zob. szczególnie: 1 Krl 11, 13. 32. 36; 15, 4; 2 Krl 19, 34; 20, 6)⁵⁴. Motywy te zostaną dopracowane i znacznie rozbudowane w tradycji prorockiej i w psalmach (zob. np. Ps 132; Iz 2, 1-5; Mi 4, 1-2; Za 8, 1-23; 9, 9-10). To właśnie na Syjonie *JHWH* „wzbudzi moc (dosł. „róg” – *qeren*) dla Dawida i przygotuje lampę (*nēr*) dla swego pomazańca” (por. Ps 132, 17; zob. też 2 Krn 21, 7).

2.1.5. Pierwsza i Druga Księga Królewska, Druga Księga Kronik – niewierność Izraela i wierność *JHWH*

Jak już wspomniano wyżej, relację *JHWH* z Izraelem regulowały kolejne przymierza, wśród których deuteronomiści i kronikarze akcentują dwa – przymierze synajskie, zobowiązujące Izraela do przestrzegania Tory, w zamian za status szczególnej własności Boga oraz za pełne pokoju i dobrobytu zamieszkiwanie w Ziemi Obiecanej, jak również przymierze Dawidowe, zobowią-

⁵⁴ Por. R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento*, t. 1, 149–150.

zujące *JHWH* do bezwarunkowego zachowania ciągłości dynastii królów judzkich. Niewierność ludu Bożego wobec zobowiązań przymierza synajskiego oraz wierność Boga złożonym Dawidowi obietnicom wyznaczają dalszy ciąg historii zbawienia opisanej w Księgach Królewskich oraz w Drugiej Księdze Kronik.

Król Dawid umierając wezwał swojego następcę Salomona do przestrzegania Prawa Mojżesza (*tôrat mōšeh*), co stanowiło warunek pomyślności i zachowania ciągłości dynastii (1 Krl 2, 2-4). Jak wspomniano wyżej [zob. 2.1.4.2.3], uzależnienie spełnienia obietnic złożonych Dawidowi przez *JHWH* od zachowywania Tory, stanowiło próbę zharmonizowania dwóch przymierzy – synajskiego i Dawidowego. Próba ta świadczy o pewnym napięciu w teologicznej myśli deuteronomistów, wywołanym katastrofą narodową i niepewnym losem dynastii Dawidowej, której przedstawiciele zostali usunięci z jerozolimskiego tronu i uprowadzeni do Babilonu (2 Krl 24, 12. 15).

Podobne napięcie można dostrzec w deuteronomistycznej teologii wyboru Jerozolimy i świątyni. Niektóre teksty mówią o bezwarunkowym i wiecznym wyborze (1 Krl 11, 36; por. 15, 4), ale w słowach *JHWH* skierowanych do Salomona wybór ten, podobnie jak przymierze synajskie, został obłożony warunkami, które uwzględniały możliwość odrzucenia Świętego Miasta i świątyni od Bożego oblicza oraz wytopienia Izraela z powierzchni ziemi (1 Krl 9, 6-9).

Trudność tę można sformułować w postaci pytania: Czy niewierność Izraela wobec zobowiązań synajskich jest w stanie zniweczyć wierność Boga zadeklarowaną w bezwarunkowym pakcie z Dawidem?

2.1.5.1. Królestwo Izraelskie.

Historia sprzeniewierzenia się przymierzu synajskiemu

Długi poczet niewiernych królów izraelskich i judzkich, którzy pociągnęli za sobą większość narodu, otwiera syn Dawida, Salomon. Zlekceważył on jedno z głównych zobowiązań Prawa

Mojżesza – wziął sobie wiele żon z ościennych narodów (zob. np. Wj 34, 16; Pwt 7, 3-4), one zaś doprowadziły go do bałwochwalstwa, a tym samym do naruszenia przymierza (1 Krl 11, 11). Karą za niedotrzymanie warunków przymierza był rozpad królestwa Dawida na dwie części: północną, czyli Królestwo Izraelskie, obejmujące dziesięć pokoleń, oraz południową, czyli Królestwo Judzkie (1 Krl 11, 1-13)⁵⁵.

Apostazja Królestwa Izraelskiego została ukazana przez deuteronomistów jako trójetapowy proces degradacji prowadzącej do upadku i utraty ziemi, dziedzictwa będącego darem *JHWH*. Pierwszym jego etapem był tzw. grzech Jeroboama, polegający na wprowadzeniu schizmatycznego i bałwochwalczego kultu, drugim grzech Achaba, który przyjął baalizm za oficjalną religię swojego królestwa. Trzeci rozpoczął się od próby reformy religijnej Jehu, usuwającej kult Baala, która jednak nie przyniosła oczekiwanego rezultatu i nie uchroniła Izraela przed katastrofą.

2.1.5.1.1. Grzech Jeroboama

Podział monarchii nie musiał oznaczać odstępstwa Izraela. *JHWH* był gotów pobłogosławić pierwszemu władcy Królestwa Północnego, „budując mu trwałą dom (*bajit-ne'ēmān*)”, czyli zapewniając trwałość i stabilność jego dynastii, pod warunkiem, że, podobnie jak Dawid, będzie on chodził drogami *JHWH*, słuchał Boga oraz zachowywał (*šmr*) Jego prawa (*huqqôt*) i przykazania (*mišwōt* – 1 Krl 11, 37-38). Tekst ten ukazuje Jeroboama jako legalnego spadkobiercę władzy króla Dawida, którą z Bożego mandatu miał sprawować nad dziesięcioma pokoleniami⁵⁶. Warunkiem Bożej przychylności dla domu Jeroboama miało więc być przestrzeganie przez niego przymierza synajskiego. W pro-

⁵⁵ Idąc za terminologią stosowaną w BH, będziemy w tym rozdziale używać nazwy własnej Izrael dla oznaczenia Królestwa Izraelskiego, czyli północnego. Dla Królestwa Judzkiego, czyli południowego, zarezerwujemy nazwę Juda.

⁵⁶ R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento*, t. 1, 146–147.

pozycji, którą *JHWH* złożył pierwszemu władcy Królestwa Północnego, również można dostrzec elementy przymierza, tym razem analogicznego do Dawidowego, jakkolwiek obwarowanego warunkami.

Jednak Jeroboam nie posłuchał *JHWH*. Obawiając się utraty władzy na rzecz domu Dawida, zbudował schizmatyczne sanktuaria w Dan i Betel, gdzie ustanowił złote cielce i nakazał je czcić, ogłaszając: „Oto bogowie twoi, Izraelu, którzy cię wyprowadzili z ziemi egipskiej” (1 Krl 12, 28). Uderzył tym samym w samo serce relacji z *JHWH*, w ewidentny sposób naruszył przymierze synajskie, podobnie jak to uczynił naród wybrany pod wodzą Aarona u stóp góry Synaj (Wj 32, 1-8). Ponadto Jeroboam urządził miejsca kultu na wyżynach, wprowadził nielewickie kapłaństwo oraz ustanowił schizmatyczny kalendarz liturgiczny (1 Krl 12, 31-33). Jego postępowanie stało się w Biblii paradygmatem grzechu wymierzonego przeciwko przymierzemu i powielanego przez kolejnych władców Izraela. Deuteronomiści nazwali tę niewierność wobec przymierza „grzechem Jeroboama” (1 Krl 13, 1-2; 14, 16; 15, 30; 2 Krl 10, 31; 13, 11; 14, 24; 15, 18. 28; 17, 21-22).

Konsekwencją naruszenia przymierza przez Jeroboama było zgładzenie jego dynastii z powierzchni ziemi (1 Krl 13, 34; 14, 7-15; 15, 28-30). Od tego momentu Królestwo Północne, w przeciwieństwie do Królestwa Południowego, nie utrzyma stabilnej władzy; będzie niepokojone przez kolejne zamachy stanu aż do momentu całkowitego upadku. Przyczyną owej nietrwałości władzy była niewierność wobec *JHWH* (1 Krl 14, 7-16; 15, 28-30; 16, 2-3. 9-13. 16-19) i odrzucenie przymierza gwarantującego ciągłość dynastii pierwszego władcy Północnego Królestwa.

2.1.5.1.2. Grzech Achaba

Śledząc dzieje Królestwa Izraelskiego, łatwo można zauważyć, że jego sytuacja, pod względem wierności przymierzemu, pogarszała się. Kolejni królowie naśladowali grzech Jeroboama

(1 Krl 15, 25-26. 34; 16, 2. 13. 19), a nawet, poczynawszy od rządów Omridów (1 Krl 16, 25-26), pogłębili bałwochwalstwo i odstępstwo, wprowadzając baalizm jako państwową religię Izraela:

Achab, syn Omriego, czynił to, co złe w oczach *JHWH*, bardziej niż wszyscy ci, co byli przed nim. Doszło do tego, że nie wystarczyło mu popełnianie grzechów Jeroboama, syna Nebata, gdyż wzięwszy sobie za żonę Izebel, córkę Etbaala, króla Sydończyków, zaczął służyć Baalowi i oddawać mu pokłon. Ponadto wznosił ołtarz Baalowi w świątyni Baala, którą zbudował w Samarii. Sporządził też Achab aszerę i wciąż czynił [zło], drażniąc *JHWH*, Boga Izraela, bardziej niż wszyscy królowie Izraela, którzy byli przed nim (1 Krl 16, 30-33).

Pojawienie się kultu Baala nie było nowością w Izraelu. Praktykowano go już w okresie sędziów (Sdz 2, 11; 3, 7; 6, 25-32; 10, 6), kiedy to bałwochwalstwo zagroziło przymierzemu z *JHWH*, a tym samym tożsamości narodu wybranego. Obecnie sytuacja zaczęła się powtarzać⁵⁷.

W tym okresie w obronie przymierza wystąpił prorok Elias, którego działalność miała pokazać całemu Izraelowi, że prawdziwym Bogiem jest *JHWH*, a nie Baal (1 Krl 18, 21. 36-39; por. Sdz 6, 25-32). Do kluczowych wątków ułatwiających interpretację cyklu narracji o Eliaszcu należy motyw przymierza.

W historii Eliasa *JHWH* objawia się jako Bóg, który panuje nad zjawiskami atmosferycznymi, zwłaszcza nad opadami zapewniającymi cykliczną wegetację. Według wierzeń kananejskich to właśnie Baal był bóstwem władającym burzą i deszczem, ale w konfrontacji z *JHWH* okazał się zupełnie bezsilny.

Z jednej strony występujące we właściwym czasie opady, a z drugiej klęska suszy, należały do błogosławieństw i przekleństw, którymi było obwarowane przymierze (Kpł 26, 3-4; Pwt 28, 12. 23). Klęska suszy, która spadła na królestwo Achaba, została ukazana jako kara za złamanie przymierza i odrzucenie

⁵⁷ Por. R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento*, t. 1, 152.

przykazań *JHWH*. Z tej perspektywy niewierny Achab okazał się dręczycielem własnego ludu, gdyż to głównie z powodu jego grzechu Bóg zamknął niebo nad Izraelem (1 Krl 18, 18).

Sąd Eliasza na górze Karmel nad prorokami Baala to próba przywrócenia w Izraelu wynikającego z przymierza porządku religijnego. Eliaz zbudował ołtarz z dwunastu kamieni symbolizujących dwanaście „pokoleń potomków Jakuba” (1 Krl 18, 31). Ustawienie dwunastu kamieni było wyraźnym odwołaniem do rytu zawarcia przymierza synajskiego (Wj 24, 4) – kamienie przypominają o zobowiązaniach Izraela wobec *JHWH*. Ponadto przywołują pamięć o zbawczych dziełach Boga na rzecz narodu wybranego, po których „wszystkie ludy powinny poznać, że ręka *JHWH* jest potężna”, a Izraelici powinni zawsze bać się *JHWH*, ich Boga (Joz 4, 24). Po wykazaniu bezsilności Baala, Eliaz zgodnie z przepisami Tory (Pwt 13, 13-18; 17, 2-7), nakazał wytrącenie fałszywych proroków (1 Krl 18, 40)⁵⁸.

Jednak próba przywrócenia opartego na przymierzu ładu ostatecznie skończyła się niepowodzeniem, głównie z powodu bezbożnej i dominującej nad słabym mężem królowej Izebel (zob. 1 Krl 21, 1-16), która rozpoczęła pościg za Eliaszem (1 Krl 19, 1-2). Prorok udał się do źródeł przymierza *JHWH* z Izraelem, czyli na górę Horeb (1 Krl 19, 8), gdzie został utwierdzony w swojej misji. Tam też dwukrotnie wypowiedział wobec *JHWH* znamienne, oddające duchową kondycję synów Jakuba, słowa: „synowie Izraela opuścili Twoje przymierze” (1 Krl 19, 10. 14).

Zerwanie przez Achaba przymierza z *JHWH* prowadziło do pogwałcenia wpływających zeń, a regulujących życie społeczne narodu, zasad moralnych. Achab zapragnął winnicy Nabota z Jizreel, ale ten odmówił odsprzedaż mu dziedzictwa swoich ojców (1 Krl 21, 1-4). Upór Nabota wynikał z jego wierności przymierzu i z wiary, zgodnie z którą cała ziemia należy do *JHWH*

⁵⁸ Por. B.K. WALTKE, CH. YU, *An Old Testament Theology*, 716-717.

(Wj 19, 5). To On podarował jej część każdej rodzinie izraelskiej jako wieczne dziedzictwo. Sprzedanie dziedzictwa oznaczałoby utratę go na zawsze (Kpł 25, 23; por. Lb 27, 1-11; 36, 1-12)⁵⁹. Achab i Izebel, nie mając wiary, odrzucali prawdę o panowaniu *JHWH* i nie liczyli się z prawem dziedziczenia ziemi. Królowa, uknuwszy intrygę, wyeliminowała Nabota i jego synów, opuszczone zaś dziedzictwo przekazała Achabowi (1 Krl 21, 5-16; por. 2 Krl 9, 26). Odpowiedź *JHWH* była natychmiastowa. Posłał Eliasza, który zapowiedział królowi całkowite wyniszczenie jego dynastii. Ród Omridów osiągnął ten sam los, który spotkał wcześniej dynastię Jeroboama i Baszy (1 Krl 21, 17-24; por. 2 Krl 9, 7-10). Achab i Izebel uzurpowali sobie boską władzę i wydziedziczyli ród Nabota – teraz *JHWH* za pomocą miecza wydziedziczył dom Achaba.

Kończąc ten epizod, narrator przypomina:

Naprawdę nie było nikogo, kto by tak jak Achab zaprzedał się, aby czynić to, co jest złe w oczach *JHWH*, do czego skłoniła go jego żona, Izebel. Bardzo haniebnie postępował, służąc bożkom; zupełnie tak, jak to czynili Amoryci, których *JHWH* wydziedziczył na rzecz synów Izraela (*’āšer hōriš JHWH mipp’né b’né jisrā’el*) (1 Krl 21, 25-26).

Zdania te nie tylko uzasadniają wyniszczenie dynastii Achaba, ale zapowiadają także finał historii Królestwa Północnego. To, co czeka Omridów, niebawem osiągnie także całego Izraela. Naród bowiem, wzorując się na swoich królach, naśladował „obyczaje ludów, które *JHWH* wydziedziczył na rzecz synów Izraela (*’āšer hōriš JHWH mipp’né b’né jisrā’el*)” (2 Krl 17, 8), a w ten sposób „odrzucał Jego przykazania i przymierze” (2 Krl 17, 15). Niebawem cały Izrael (tzn. mieszkańcy Królestwa Północnego), zgodnie z myślą teologiczną deuteronomistów, miał zostać bezpowrotnie wydziedziczony i utracić otrzymane od Boga dziedzictwo.

⁵⁹ Zob. B.K. WALTKE, CH. YU, *An Old Testament Theology*, 721.

2.1.5.1.3. „Odrzucili Jego prawa i przymierze” (2 Krl 17, 15)

Pomimo grzechów i odstępstw władców Królestwa Północnego, w narracji można zaobserwować przejawy łaskawości i miłosierdzia *JHWH*, który litował się, łagodził karę i przebaczał. Bóg okazał łaskę nawet Achabowi, który po śmierci Nabota z Jizreel i usłyszeniu wyroku na siebie oraz na swój ród przywdział wór pokutny i pościł. *JHWH* złagodził jego karę, przekładając ją na czas po śmierci króla (1 Krl 21, 19-29).

Nie brakowało w historii Królestwa Izraelskiego także zbawczych, ukazujących władzę *JHWH* nad historią i kosmosem, interwencji Boga. Władza ta objawiała się poprzez słowo i postawę proroków. Widoczne jest to szczególnie podczas wojen Izraela z królami aramejskimi (1 Krl 20, 1-34; 2 Krl 6, 8-7, 20; 13, 15-19. 24-25).

Bóg przebaczył Joachazowi, który choć „czynił to, co złe w oczach *JHWH*”, to w momencie śmiertelnego zagrożenia ze strony królów aramejskich, zwrócił się do Boga i zdołał Go tak przebłagać, że Ten zesłał wybawiciela (*môšia*) (2 Krl 13, 1-5)⁶⁰. *JHWH* wspierał w walce z Aramem także niewiernego Joasza, króla izraelskiego, (2 Krl 13, 15-19) i bezbożnego Jeroboama II (2 Krl 14, 23-27).

Kilkakrotnie narrator Ksiąg Królewskich odsłania przed czytelnikiem motyw zbawczych dzieł Boga na rzecz Izraela. *JHWH* wysłuchał Joachaza „bo zobaczył (*r'h*) bardzo gorzką udrękę (*'ni*) Izraela” (2 Krl 14, 26; por. 13, 4)⁶¹. „*JHWH* nie nakazał wyniszczenia imienia Izraela spod nieba, ale wybawił (*š'*) go ręką Jeroboama, syna Joasza” (2 Krl 14, 27). „Nie chciał ich wyniszczyć i nie odrzucił ich od swego oblicza aż dotąd” (2 Krl 13, 23). Fundamentem tych zbawczych interwencji, objawiają-

⁶⁰ Chodziło tu o Jeroboama II (zob. 2 Krl 14, 27) lub o asyryjskiego króla Adadnirario III, który pokonał Aramejczyków.

⁶¹ Tekst ten jest wyraźną aluzją do słów Boga zapowiadających Jego zbawcze działanie na rzecz uciskanych przez Egipcjan Hebrajczyków: „zobaczyłem wyrażenie (*rā'bh rā'iti*) ucisk (*'ni*) mojego ludu, który jest w Egipcie” (Wj 3, 7).

cych się łaską (*ḥnn*) i miłosierdziem (*rḥm*), było przymierze, ale nie to z Dawidem, obejmujące tylko dynastię judzką, ale przymierze z patriarchami dotyczące całego Izraela (2 Krl 13, 23). Do tej pory autorzy natchnieni wskazywali na obłożone warunkami przymierze synajskie, nieustannie łamane przez Izraela. Obecnie odwołują się oni do bezwarunkowego przymierza z patriarchami, aby pokazać, że Boża łaska i miłosierdzie są w stanie uśmierzyc Bożą sprawiedliwość.

Omówione tu teksty, przywołujące motywy z Księgi Wyjścia (por. 2 Krl 13, 4 i Wj 3, 7) i z Księgi Sędziów (por. 2 Krl 13, 3-6 i np. Sdz 3, 7-11. 12-15), przypominają o miłosierdziu, cierpliwości i zbawczej woli Boga. Los Królestwa Izraelskiego był więc nadal otwarty.

Sytuację tę obrazuje krótki epizod, który wydarzył się po śmierci Elizeusza. Pewni ludzie, grzebiąc zmarłego, zauważyli nadciągające wojska nieprzyjacielskie i w pośpiechu wrzucili ciało do grobu proroka. Trup ożył, gdy dotknął kości Elizeusza, (2 Krl 13, 21). Według nieco alegoryzującej interpretacji niektórych współczesnych biblistów martwy człowiek jest tu obrazem Izraela, który z powodu swoich grzechów i niewierności przypomina trupa. W Izraelu trwa jednak i działa duch proroków. Jeśli Izrael pójdzie za ich słowem, odwoła się do *JHWH* i zacznie pokutować, wówczas wróci do życia⁶². Jednak mieszkańcy Królestwa Północnego, wraz ze swoimi władcami, odrzucili tę szansę, „nie odwrócili się od grzechu domu Jeroboama, do którego doprowadził Izraela, trwając w nim, a nawet aszera stanęła w Samarii” (2 Krl 13, 6). Od czasów sędziów nic się zatem nie zmieniło. Naród wybrany nie zdobył się na porzucenie swoich bożków, choć *JHWH* przez proroków dawał mu wiele dowodów na to, że tylko On jest Bogiem oraz Panem historii i świata (zob. np. 1 Krl 18, 20-40; 20, 1-34). Znaki te były dostrzegalne nawet dla pogan i niektórych z nich doprowadziły do wiary (2 Krl

⁶² Por. B.K. WALTKE, CH. YU, *An Old Testament Theology*, 732.

5, 15. 17). Niestety, Izrael zlekceważył je i trwał w swoim uporze, pozostając głuchym na upomnienia proroków.

Dalsze losy Królestwa Północnego potoczyły się bardzo szybko. Co jakiś czas, w wyniku zamachu stanu, zmieniały się panujące dynastie (2 Krl 15, 14. 25. 30). Ostatecznie wszyscy królowie Izraela zostali ocenieni negatywnie – nawet Jehu, który usunął kult Baala z Izraela, ale nie zerwał z grzechem Jeroboama (1 Krl 22, 53-54; 2 Krl 10, 18-31; 13, 11; 14, 24; 15, 9. 18. 24. 28; 17, 2). W wierności przymierzu nie ma miejsca na kompromisy.

W 721 r. przed Chr. upadła Samaria a Izraelici zostali wprowadzeni do niewoli asyryjskiej (2 Krl 17, 5-6. 23; 18, 9-11). Wystawiona przez deuteronomistów diagnoza przyczyn klęski jest jasna i jednoznaczna. Powodem upadku i odrzucenia Izraela przez Boga była obojętność na nawoływania proroków i grzech bałwochwalstwa: ustanowienie wyżyn, schizmatyczny kult złotego cielca w Dan i Betel (grzech Jeroboama), baalizm i inne zakazane przez Prawo praktyki. Izraelici odrzucili prawa *JHWH* i zawarte z przodkami na górze Synaj przymierze. Główną odpowiedzialnością za apostazję i odrzucenie Izraela deuteronomiści obarczyli władców Królestwa Północnego (2 Krl 17, 7-23. 35-40; 18, 12). Na scenie historii zbawienia pozostało tylko Królestwo Judzkie⁶³, rządzone niezmiennie przez dom Dawida.

2.1.5.2. Królestwo Judzkie:

wierni i niewierni królowie a wierność *JHWH*

Nieco inaczej sytuacja wyglądała w Królestwie Południowym. Jego dzieje nie były, tak jak na północy, pasmem odstępstw i niewierności, gdyż wśród wielu królów niewiernych przymierzu

⁶³ Wydaje się jednak, że ukazana przez deuteronomistów całkowita zagłada królestwa północnego pełni bardziej funkcję teologiczną, niż oddaje realia historyczne. Zob. W. CHROSTOWSKI, „*Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy*” (2 Krl 17, 18b) – Czy naprawdę? *Zagłada Samarii i Królestwa Izraela oraz jej skutki*, CT 68 (1998) nr 1, 5–22.

znalazło się ośmiu ocenionych pozytywnie. Ponadto ogromny wpływ na historię Królestwa Judzkiego miała wierność *JHWH* przymierzu z Dawidem.

2.1.5.2.1. „Juda czynił to, co złe w oczach *JHWH*” (1 Krl 14, 22)

Rządy Roboama, pierwszego po podziale monarchii władcy judzkiego, deuteronomiści ocenili prawie tak samo źle, jak jego rywala z północy. Za jego rządów „Juda czynił to, co złe w oczach *JHWH*, i pobudzał Go do zazdrości bardziej, niż to czynili ich ojcowie” (1 Krl 14, 22). Zbudowano wtedy na ziemi judzkiej wyżyny (*bāmôt*), stele i aszery, wprowadzono nierząd sakralny, naśladując obyczaje ludów, które *JHWH* wypędził z Kanaanu przed Izraelem (1 Krl 14, 23-24). Ujemnie oceniono także rządy następcy Roboama, Abijama (1 Krl 15, 3).

Już przykład pierwszych władców judzkich, za panowania których zbudowano wyżyny, wskazuje na negatywny wpływ północnego rywala, a następnie sojusznika, na Królestwo Judzkie (por. 1 Krl 12, 31-33). Wraz z postępem czasu ten destrukcyjny wpływ będzie się pogłębiał, zagrażając opartej na przymierzu synajskim relacji ludu z Bogiem. Joram „poszedł drogą królów izraelskich podobnie jak Achab”, gdyż poślubił jego córkę⁶⁴ Atalię (2 Krl 8, 18). Podobnie postępowali Ochozjasz (2 Krl 8, 27) i Achaz (2 Krl 16, 2-4). Odstępstwo Judy sięgnęło szczytu za panowania Manassessa, który odbudował zniszczone przez Ezechiasza wyżyny, zaczął czcić Baala, i podobnie jak Achab, postawił aszerę (2 Krl 21, 1-16). Bałwochwalstwo trwało w Judzie również za rządów jego syna Amona (2 Krl 21, 21-22). Krytyka królów judzkich kilkakrotnie pojawia się w historii deuteronomistycznej. Dzieje się tak w narracji o odstępstwie za czasów

⁶⁴ 2 Krl 8, 26 podaje, że Atalia była *bat-’omri melek jiśrā’ēl*, czyli „córką Omriego, króla Izraela”, co niektórzy ze względu na 2 Krl 8, 18 (*bat-’ah’āb*) przekładają „wnuczka Omriego, króla Izraela” (np. BT 3, ale BT 5 poprawia na „córka Omriego”) lub „krewna Omriego” (BWP).

Roboama (zob. wyżej) czy w deuteronomistycznym komentarzu podsumowującym odstępstwa Samarii: „również Juda nie przestrzegał przykazań *JHWH*, Boga swego” (2 Krl 17, 19). Aż wreszcie za panowania bezbożnego Manasses, z ust proroków, został wydany na Judę nieodwołalny wyrok Boga:

Ponieważ Manasses, król judzki, popełnił te obrzydliwości, czyniąc gorzej od tego wszystkiego, co uczynili Amoryci, którzy byli przed nim, i również Judę przywiódł do grzechu przez swoje bożki, przeto tak mówi *JHWH*, Bóg Izraela: Oto Ja sprowadzam zagładę na Jerozolimę i na Judę, tak że wszystkim, którzy o tym usłyszą, zadzwoni w obu uszach. Rozciągnę nad Jerozolimą sznur Samarii i pion domu Achaba. I wytrę Jerozolimę, tak jak wyciera się miskę, a po wytarciu obraca się dnem do góry. Opuścę resztę mego dziedzictwa, wydam ich w ręce ich nieprzyjaciół i staną się łupem i pastwą wszystkich swoich wrogów, ponieważ czynili to, co jest złe w moich oczach, i drażnili Mnie od dnia, w którym ojcowie ich wyszli z Egiptu aż do dnia dzisiejszego (2 Krl 21, 11-15; por. 22, 16-20; 24, 3-4).

Jednak nie wszyscy władcy Judy zapisali się w historii niechlubnie. Począwszy od Asy, syna Abijjama, następuje po sobie – z przerwami – sześciu królów, którzy „czynili to, co jest słuszne w oczach *JHWH*”. Z tym jednak zastrzeżeniem, że „wyżyny nie zostały usunięte” (Asa – 1 Krl 15, 11-14; Jozafat – 22, 43-44; Joasz – 2 Krl 12, 3-4; Amazjasz – 14, 3-4; Azariasz – 15, 3-4; Jotam – 15, 34-35).

Dwaj potomkowie Dawida, Ezechiasz i Jozjasz, uzyskali pochwałę bez żadnych zastrzeżeń. Pierwszy z nich usunął wyżyny i inne przejawy bałwochwalstwa, przylgnął do *JHWH*, zaufał Mu i przestrzegał przykazań. Deuteronomiści porównują Ezechiasza do Dawida twierdząc, że dorównywał mu pod względem wierności *JHWH* i przymierzu, a Bóg był z nim, podobnie jak z Dawidem. Tak jak synowi Jessego, powodziło mu się we wszystkim, co przedsięwziął (por. 2 Krl 18, 7 i np. 1 Sm 16, 18; 18, 12. 14. 28). Zdołał nawet przeciwstawić się potędze asyryjskiej (2 Krl 18, 3-8).

Na przykładzie Ezechiasza autorzy natchnieni bardzo wyraźnie pouczają czytelnika, że *JHWH* błogosławi tym, którzy przylgnąwszy do Niego przestrzegają przykazań, czyli zobowiązań wpływających z przymierza (por. Pwt 11, 22-28; 13, 5; 30, 19-20). Powtórzona, po wstępnej prezentacji rządów Ezechiasza, informacja o upadku Samarii dla kontrastu ukazuje los tych, którzy łamią przymierze (2 Krl 18, 9-12; por. 17, 5-7).

Idea błogosławieństwa za przestrzeganie przymierza została wyeksponowana również w narracji o chorobie Ezechiasza. Gdy król usłyszał z ust Izajasza zapowiedź swojej rychłej śmierci (2 Krl 20, 1), modlił się do Boga: „postępowałem wobec Ciebie w prawdzie (*hithallakti l'pānejkā be'emet*) i z sercem niepodzielnym (*šālēm*), i czyniłem to, co dobre w twoich oczach (*w'hattōb b'ēnejkā 'āsītī*)” (2 Krl 20, 3). Wszystkie te wyrażenia oznaczają właściwe postępowanie wobec Boga, wynikające z wierności przymierzu synajskiemu (1 Sm 12, 20-25, szczególnie w. 24; 1 Krl 2, 4; 3, 6; 8, 61; 11, 4; 15, 3. 11-14; 22, 43. 47; 2 Krl 12, 3; 14, 3; 15, 3. 34; 18, 3-4). *JHWH* wysłuchał modlitwy wiernego króla, uzdrowił go i przedłużył mu życie o 15 lat (2 Krl 20, 4-11).

Za panowania Jozjasza, podczas prac remontowych w świątyni, arcykapłan Chilkiasz odnalazł „Księgę Prawa” (*sēper hattôrâ* – 2 Krl 22, 8). Król, przejęty treścią Tory i niewiernością wobec jej nakazów, posłał arcykapłana i swoich urzędników do prorokini Chuldy, aby zapytać *JHWH* o dalsze losy własne i ludu. Prorokini ogłosiła wyrok na Jerozolimę: oto *JHWH* sprowadza zagładę na Święte Miasto i jego lud, aby w ten sposób wypełnić wszystkie słowa zawarte w odnalezionej księdze (2 Krl 22, 16-17). Zawierała ona błogosławieństwa oraz przekleństwa przeznaczone dla tych, którzy, łamią przymierze, nie przestrzegając Prawa Mojżeszowego (Pwt 28; 2 Krl 22, 19).

Odpowiedzią króla na usłyszane słowa było odnowienie przymierza. Uczynił to na wzór działającego pod górą Synaj Mojżesza i w Sychem Jozuego. Najpierw odczytał publicznie „Księgę Przymierza” (*sēper habb'rit* – zob. Wj 24, 7 i 2 Krl 23, 2;

por. ww. 21 i 24), a następnie odebrał od ludu zobowiązanie przestrzegania zapisanych w niej zasad (2 Krl 23, 2-3; por. Wj 24, 3-7; Pwt 31, 9-13; Joz 24, 25-27):

Król stanął przy kolumnie i zawarł przymierze przed obliczem *JHWH*, że pójdą za *JHWH*, że będą przestrzegali Jego przykazań (*mišwôt*), poleceń (*ēdūt*) i praw (*ḥuqqôt*) całym sercem i całą duszą, że wykonają słowa tego przymierza spisane w tej księdze. I cały lud przystąpił do przymierza (2 Krl 23, 3).

Jozjasz przeprowadził reformę religijną, wprowadzając w czyn zobowiązania płynące z przymierza (2 Krl 23, 4-24). Śledząc zakres i sposób jej realizacji, można zauważyć, że odpowiadają one wskazaniom Mojżesza zawartym w Pwt, zwłaszcza tym dotyczącym centralizacji kultu oraz konieczności zniszczenia wszystkiego, co było związane z bałwochwalstwem [zob. 2.1.2]. Stąd w historii egzegezy utożsamiano odnalezioną przez Chilkiasza „Księgę Prawa” z którąś z wczesnych wersji redakcyjnych Pwt (zob. przyp. 23).

Jozjasz zasłużył na pochwałę deuteronomistów według kryteriów ustalonych w Pwt 6, 4-5:

Nie było przed nim króla podobnego do niego, który by zwrócił się do *JHWH* całym swoim sercem (*b'kol-ḥbābô*), całą swoją duszą (*b'kol-napsô*) i całą swoją mocą (*b'kol-m'ôdô*) – zgodnie z całym Prawem Mojżesza. I po nim już nie powstał taki jak on (2 Krl 23, 25; por. 22, 2).

Jednak zasługi pobożnych królów nie zdołały ugasić Bożego gniewu wynikającego ze złamania przymierza (2 Krl 22, 17; 23, 26-27). Działo się tak tym bardziej, że wszyscy następcy Jozjasza „czynili to, co złe w oczach *JHWH*” (2 Krl 23, 32. 37; 24, 9. 19). Narrator wyrokuje jednoznacznie: *JHWH* odrzucił od swego oblicza Judę i Jerozolimę (2 Krl 24, 3. 20; por. 1 Krl 9, 6-9), nie chciał już im przebaczyć (2 Krl 24, 4; por. Joz 24, 19; Pwt 29, 18-19), a Jego wyrok został wykonany przez wojska Na-

buchodonozora, które zburzyły Jerozolimę wraz ze świątynią i uprowadziły do Babilonu najznakomitszych obywateli Królestwa Judzkiego (2 Krl 24, 10-16; 25, 1-21).

Po zabiciu Godoliasza ostatnim aktem niewierności Judy wobec przymierza była niezgodna z Prawem ucieczka grupy mieszkańców królestwa do Egiptu (Pwt 17, 16; por. Jr 42, 14-19; 43, 7). W ten sposób, niejako nieświadomie, uciekinierzy wypełnili ostatnie z przekleństw, którymi było obwarowane przymierze (por. 2 Krl 25, 25-26 i Pwt 28, 68)⁶⁵.

2.1.5.2.2. „Ze względu na Dawida, mego sługę”

Pomimo bałwochwalstwa Salomona, głupoty jego syna Roboama (Syr 47, 23) i niewierności kolejnych potomków, *JHWH* pozostał wierny obietnicom złożonym za sprawą przymierza z Dawidem. Karał niewiernych następców tronu Dawidowego, ale Jego kara, ze względu na Dawida, miała charakter ograniczony. Po rozłamie królestwa Bóg zostawił w rękach domu Dawidowego jedno pokolenie⁶⁶ – „aby pozostała lampa (*nîr*) dla Dawida, mego sługi, przez wszystkie dni przede Mną w Jerozalemie, które wybrałem sobie, aby umieścić tam moje imię” (1 Krl 11, 36; por. 11, 13. 32; 2 Krl 21, 6-7)⁶⁷. Przemawiając zaś do Jeroboama przez Achiasza z Szilo, *JHWH* stwierdził, że poniży potomstwo Dawida „jednak nie po wszystkie dni” (1 Krl 11, 38-39). Gdy kolejny z potomków Dawida, Abijjam (w historii kronikarskiej nosi on imię Abiasz), syn Roboama, poszedł drogą grzechów swojego ojca, Bóg nie odmówił mu potomka

⁶⁵ Por. B.K. WALTKE, CH. YU, *An Old Testament Theology*, 737.

⁶⁶ Tak czytamy w 1 Krl 11, 36, ale w rzeczywistości Królestwo Judzkie zamieszkiwały dwa pokolenia, Juda i Beniamin, oraz przedstawiciele Lewiego (kapłani i lewici). Zob. np. 1 Krl 12, 21. 23; 2 Krl 14, 7.

⁶⁷ Metafora lampy, lub jak chcą inni, płomyka (*nîr*), wyraża trwałość i stabilność dynastii Dawidowej. BT 3 tak oddaje to miejsce: „aby przez to zachować przed sobą ród mego sługi Dawida”. BT 5 poprawia: „aby przez to zachować przed sobą płomyk mego sługi, Dawida”. Zob. J. ŁACH, *Wypowiedź o nîr dla Dawida w 1-2 Krl*, w: „Pieśniami dla mnie Twoje przykazania”, 204-217.

i „zachował mu lampę (*nir*) w Jerozolimie, wzbudzając synów po nim i zachowując Jerozolimę” (1 Krl 15, 4). Według narracji kronikarskiej Abiasz przed bitwą z Jeroboamem tak napominał wojsko przeciwnika:

Czyż nie wiadomo wam, że *JHWH*, Bóg Izraela, dał panowanie nad Izraelem Dawidowi, na wieki, jemu i jego synom na mocy przymierza soli (*brît melah*)?⁶⁸ (2 Krn 13, 5).

Po śmierci Ochozjasza, syna Jorama judzkiego, dom Dawidowy przeżył głęboki kryzys, który zagroził istnieniu dynastii. Atalia, córka Achaba, a żona Jorama, po śmierci swojego męża i syna, wytraciła synów królewskich z dynastii Dawidowej i objęła władzę w Judzie (2 Krl 11, 1-3). Jednak już na początku opowiadania o rządach Jorama narrator przypomina o obietnicach danych Dawidowi: „nie chciał *JHWH* zniszczyć Judy ze względu na Dawida, swego sługę, tak jak mu powiedział, że da jemu i jego synom lampę (*nir*) po wszystkie dni” (2 Krl 8, 19). Dalsza narracja ukazuje, w jaki sposób zostały wypełnione zobowiązania Boże wobec domu Dawidowego. Joszeba, córka Jorama i żona kapłana Jojady (2 Krn 22, 11), zdołała ocalić Joasza, jednego z synów królewskich, który ukrywał się w świątyni przez 6 lat (2 Krl 11, 2-3). Po upływie tego czasu kapłan Jojada doprowadził do koronacji Joasza i nakazał zgładzić Atalię.

Przy okazji obrzędu koronacji, Jojada pośredniczył w zawarciu dwóch przymierzy (2 Krl 11, 17). Pierwsze zostało zawarte między trzema stronami: *JHWH*, królem i ludem. Drugie zaś między królem a ludem. Treść pierwszego, „aby byli ludem *JHWH*” (2 Krl 11, 17), wyraźnie nawiązuje do przymierza synajskiego (Wj 19, 5-6), które w ten sposób zostało odnowione po okresie rządów skażonych baalizmem (zob. 2 Krl 11, 18; 2 Krn 23, 17; 24, 7). Podczas rytuału koronacyjnego Joasz otrzymał z rąk

⁶⁸ Wyrażenie „przymierze soli” oznacza trwałość i nierozzerwalność przymierza Dawidowego. Zob. X. LÉON-DUFOUR, *Sól*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990³, 897.

Jojady wraz z koroną tzw. *‘ēdūt*, czyli zobowiązania wobec *JHWH* wynikające z przymierza synajskiego (zob. 1.1)⁶⁹. Miały mu one przypominać o obowiązku dbania o to, aby lud rzeczywiście należał do *JHWH*. Istota przymierza między królem a ludem polegała na ponownym poddaniu się przez lud władzy potomka Dawidowego (2 Krn 23, 3)⁷⁰.

Wierność *JHWH* obietnicom złożonym Dawidowi, tak bardzo widoczna w tej narracji, spotkała się ostatecznie z niewiernością ze strony króla, który przestrzegał przymierza tylko do momentu śmierci Jojady (2 Krl 12, 3). Później jednak uległ on namowom naczelników judzkich i, wzorem swojego ojca i dziadka, przywrócił kultu bałwochwalcze. Naruszenie przymierza z *JHWH* pociągnęło za sobą również zerwanie układu między królem a ludem – Joasz zginął w wyniku zamachu stanu z ręki swoich sług (2 Krl 12, 21-22; 2 Krn 24, 17-26). Podobny los spotkał także jego syna, Amazjasza (2 Krl 14, 19).

Nie bez znaczenia dla teologii przemierza jest również opo-

⁶⁹ Przekład słowa *‘ēdūt* w tym kontekście sprawia tłumaczom i egzegetom sporo kłopotów. Zdanie to w 2 Krl 11, 12 brzmi: *wajjittēn ‘ālājw ‘et-hannēzer w’et-hā‘ēdūt* (dosł.: „i dał na niego diadem i *‘ēdūt*”), co tworzy logiczną trudność, w jaki sposób *‘ēdūt* może być dane (nałożone) „na niego”. Nie rozwiązuje tej trudności również 2 Krn 23, 11, gdzie tekst jest identyczny. LXX tłumaczy dosłownie, zaś samo *‘ēdūt* jako *martyrion* („świadekstwo”). W polskich przekładach jest ono oddawane jako „świadekstwo” (BT 5, BT 3), „naramiennik” (BW), „prawo królewskie” (BWP). Zdanie to mogło zostać uszkodzone w trakcie rękopiśmiennego przekazu jeszcze przed powstaniem 2 Krn lub po prostu wyrażenie przymiarkowe „na niego” należy łączyć tylko ze słowem „korona”, tak jak to czyni BT 5: „nałożył mu diadem i [wręczył] świadekstwo”. Wydaje się, że kontekst odnowienia przymierza synajskiego oraz odwoływanie się w tekście do Prawa Mojżeszowego (2 Krn 23, 18; 24, 6. 9. 20) pozwalają na zinterpretowanie *‘ēdūt* jako wynikających z przymierza zobowiązań ludu wobec *JHWH*. Obowiązek sporządzenia kopii Tory, z egzemplarzy znajdujących się w świątyni, jej częste studium i bezwzględne przestrzeganie było obowiązkiem króla (Pwt 17, 18-19). Bardzo możliwe, że wspomniane tu *‘ēdūt* jest jakąś formą odpisu zobowiązań wynikających z przymierza wykonaną przez kapłanów-lewitów z okazji koronacji Joasza.

⁷⁰ Uznanie przez lud zwierzchności króla przyjmowało formę przymierza (zob. 1 Sm 11, 1; 2 Sm 3, 21; 5, 3; por. 2 Sm 3, 12-13; 1 Krl 12, 16-17; 2 Krl 11, 4).

wiadanie o uzdrowieniu i przedłużeniu życia Ezechiasza. Bóg w tej narracji sam przedstawia się jako „*JHWH*, Bóg Dawida” (2 Krl 20, 5). Motywem Jego zbawczego działania, obok wierności Ezechiasza, jest sługa *JHWH*, Dawid (2 Krl 20, 6). Wziąwszy pod uwagę wzmiankę o objęciu władzy w wieku 12 lat przez następcę Ezechiasza, Manasses (2 Krl 21, 1), jasnym się staje, że następcę tronu urodził się w okresie 15 lat dodanych do życia króla (por. 2 Krl 20, 18). Uzdrowienie Ezechiasza było więc aktem łaski zachowującym ciągłość dynastii Dawidowej.

Pomimo upadku Jerozolimy, zburzenia świątyni i wygnania, historia deuteronomistyczna kończy się opisem wydarzenia, które daje nadzieję na kontynuację dynastii. Około 562 r. przed Chr., po objęciu władzy nad Babilonem, król Ewil Merodak ułaskawił Jojakina, króla judzkiego, i przyjął go do grona swoich stołowników. Dom Dawidowy po raz kolejny otrzymał więc szansę przetrwania, a historia narodu wybranego ponownie otworzyła się ku przyszłości⁷¹.

2.1.6. Księga Ezdrasza i Nehemiasza: nowe przymierze?

Księgi Kronik kończą się krótką wzmianką o zezwoleniu, wydanym za sprawą *JHWH* przez króla perskiego Cyrusa, na powrót wygnańców do Judei (2 Krn 36, 22-23; por. Ezd 1, 1-3). Narrator zaznacza, że wydarzenie to było wypełnieniem proroctw Jeremiasza, który zapowiedział koniec niewoli (Jr 25, 11n;

⁷¹ Historia deuteronomistyczna, pomimo że jej fabuła kończy się w czasie niewoli babilońskiej, posiada w swej ostatecznej postaci jeszcze kilka momentów świadczących o jej otwarciu ku przyszłości. W Pwt 30, 1-10 Mojżesz zapowiedział powrót wygnańców z niewoli babilońskiej. Salomon, w swojej modlitwie z okazji poświęcenia świątyni, przewidywał możliwość grzechu przeciwko *JHWH*, wygnanie, ale również przebaczenie ze strony Boga i powrót z niewoli (1 Krl 8, 33-34. 46-51). Ponadto sam fakt redakcji historii deuteronomistycznej, która przecież nie powstała po to, aby opowiadać o klęsce oraz końcu Izraela i Judy, przemawia za jej celem pedagogicznym. Miała ona ukazać narodowi wybranemu przyczyny upadku monarchii oraz przestrzec przed popełnianiem tych samych błędów w przyszłości.

29, 10; 31, 7-9). Prorocy okresu wygnania zapowiadali również inne wydarzenia zbawcze: odnowienie ludu Bożego poprzez ponowne zjednoczenie Izraela i Judy (Jr 33, 10-14; Ez 37, 15-28) oraz zawarcie nowego przymierza (Jr 31, 31-34; Ez 36, 24-29). Czy te proroctwa wypełnią się w czasie odbudowy Izraela po niewoli babilońskiej? Czy odnawiane w tym okresie przymierze okaże się przymierzem „zapisanym w sercu” ludu (por. Jr 31, 33) i zawartym przez ducha *JHWH* (Ez 36, 26-27)?

Po powrocie z niewoli babilońskiej, żydowscy repatrianci, kierując się Prawem Mojżeszowym, podjęli dzieło restauracji dawnych instytucji Izraela (Ezd 3, 2; 6, 18). Odbudowali ołtarz, wznowili kult i podnieśli z gruzów świątynię. Jednak nie wszystkie sfery życia powygnaniowej wspólnoty zostały uregulowane zgodnie z Torą. Chodzi tu zwłaszcza o sprawę małżeństw mieszanych z kobietami pochodzącymi z okolicznych narodów (Ezd 9, 1-2). Przełomu w tej sprawie dokonał dopiero kapłan Ezdrasz, którego umiłowanie Tory wielokrotnie podkreśla druga część księgi noszącej jego imię⁷². Przybył on do Jerozolimy z mandatu króla Artakserksesa I ok. 458/457 r. przed Chr.⁷³, aby zorganizować ściśle według Prawa Mojżeszowego wszystkie aspekty życia wspólnoty i nauczać tych, którzy Tory nie znali (Ezd 7, 14. 25-26).

Najważniejszym napotkanym przez Ezdrasza problemem były właśnie małżeństwa mieszane. Były one bezwzględnie zakazane przez Torę, gdyż stanowiły zagrożenie dla czystości jah-

⁷² Ezdrasz jest nazywany „uczonym i biegłym w Prawie Mojżeszowym (*sōpēr mābīr b'tōrat mōšeh*), które dał *JHWH*, Bóg Izraela” (Ezd 7, 6), „uczonym, znawcą słów przykazań *JHWH* i Jego praw (*mišwôt-JHWH w'huqāqjw*) dla Izraela” (Ezd 7, 11), „znawcą Prawa Boga niebios (aram. *dātā' di-ēlāh š'majjā'*)” (Ezd 7, 12. 21; por. ww. 25. 26). Postanowił on „badać i wykonywać Prawo *JHWH* (*tōrat JHWH*) oraz uczyć w Izraelu prawa (*hōq*) i pouczeń (*mišpā'*)” (Ezd 7, 10). W aramejskim dekrete króla Artakserksesa czytamy o Ezdraszu: „przez króla i jego siedmiu radców jesteś wysłany, by na podstawie Prawa Boga twego, które jest w twoim ręku (*b'dāt 'ēlāhāk di bidāk*), zbadać stosunki w Judzie i Jerozolimie” (Ezd 7, 14). Na tej podstawie Ezdraszowi przypisuje się kluczową rolę w ostatecznej redakcji Tory.

⁷³ Data ta jest sporna. Niektórzy uważają, że Ezdrasz przybył do Jerozolimy w 398/397 r. przed Chr., a więc za panowania Artakserksesa II (404-359).

wizmu i sprowadzały na Izraela gniew Boży (zob. Pwt 7, 3-4). Zakaz ten został złamany przez Salomona, co doprowadziło go do apostazji (1 Krl 11, 1-8; Ne 13, 26-27), naruszenia przymierza (1 Krl 11, 11) i ściągnęło na królestwo nieszczęście w postaci jego podziału.

Izrael, naród wybrany, był „ludem świętym” (*gôj qādôš*), czyli odłączonym od innych narodów i pielęgnującym swoją świętość przez życie oparte na zobowiązaniach przymierza (Wj 19, 5-6). Zmieszanie się z innymi narodami oznaczało rezygnację z tego szczególnego statusu, wejście w przymierze z poganami (Pwt 7, 1-7), a tym samym złamanie układu z *JHWH*. Książęta judzcy, świadomi tego niebezpieczeństwa, poinformowali o nim Ezdrasza. Według nich „lud izraelski, kapłani i lewici” nie „oddzielili się” (*lô-nibd’lû*) od „ludu kraju”⁷⁴ i od ich obrzydliwości, przeciwnie, poprzez małżeństwa mieszane, „święte nasienie” (*zera’ haqqôdeš*) zmieszało się z „ludem kraju”. Zakazana praktyka małżeństw z poganami została tu określona jako „akt niewierności”, „wiarołomstwo” (*ma’al*), czyli zdrada względem *JHWH* na wzór niewierności małżeńskiej (Ezd 9, 1-2; por. Lb 5, 12-27), za którą spadały na winowajców przekleństwa, jakimi obwarowane było przymierze, a wśród nich wygnanie i niewola (zob. Kpł 26, 40; Lb 5, 6; 31, 16; Joz 7, 1; 22, 16; 1 Krn 9, 1).

Tak właśnie kwestia małżeństw mieszanych została potraktowana przez Ezdrasza, który widział w nich śmiertelne zagrożenie dla powygnaniowej wspólnoty, naruszającej w ten sposób

⁷⁴ Dosłownie „narody tych krain” (*‘ammê hā’ārāšôt*). Na temat przekładu w lp zob. GK §124q. Narody te zostały określone ciągiem nazw dawnych mieszkańców Kanaanu (Kanaaniejczy, Chittyci, Peryzyci, Jebusyci, Ammonici, Moabici, Egipcjanie, Amoryci – Ezd 9, 1), których *JHWH* wygnał z ich ziemi przed Izraelitami w czasach Jozuego, z powodu ich obrzydliwości, czyli bałwochwalstwa (Wj 23, 23-24; 33, 2; 34, 11-12; Joz 3, 10). Mamy tu do czynienia z anachronizmem, który ma jednak głęboką symbolikę: repatrianci uczynili to, czego zabraniał Mojżesz, a mieszając się z narodami popełniającymi obrzydliwości (*tô’ăbôt*), sami stali się obrzydliwością w oczach *JHWH* (zob. Pwt 18, 9. 12; 20, 17-18). W ten sposób na nowo dopuścili się grzechu, który Izrael popełnił na początku epoki sędziów (Sdz 3, 5-6), a który ostatecznie doprowadził do katastrofy narodowej.

przymierze i ryzykującej ponowne ściągnięcie na siebie gniewu Bożego, podobnie jak u schyłku monarchii. Jednak tym razem Bóg, który okazał swojemu ludowi miłosierdzie i wymierzył mu łagodną karę, pomimo ogromu jego winy, mógł wytępić swój naród całkowicie, nie pozostawiając nawet reszty ocalonych (Ezd 9, 3-15; 10, 14).

Niebezpieczeństwo zostało zażegnane. Po okazaniu pokuty i żałoby przez Ezdrasza (Ezd 9, 3-5; 10, 1) oraz jego przebiegłej modlitwie (Ezd 9, 6-15), Judejczycy postanowili zawrzeć przymierze z Bogiem (*b’rit*), zobowiązując się do odesłania żon pochodzących z ościennych narodów i zrodzonego z nich potomstwa. Ponownie wzorem postępowania stała się Tora (Ezd 10, 3). Ezdrasz zaprzysiął (*šb’*) kapłanów, lewitów i całego Izraela w tej sprawie (Ezd 10, 5). Ci, którzy by się nie podporządkowali tym zasadom, mieli być obłożeni klątwą (*ħrm*) i wykluczeni ze społeczności powracającej z wygnania (Ezd 10, 8). Wcielając w życie zobowiązania tego przymierza, sporządzono listy winowajców, którzy poślubili cudzoziemskie żony (Ezd 10, 18-44).

Teologiczne centrum Ezd i Ne⁷⁵ stanowi narracja o publicznej lekturze Tory⁷⁶, mającej miejsce w Jerozolimie podczas obchodów Święta Namiotów oraz o konsekwencjach tego wydarzenia (Ne 8-10)⁷⁷.

Publiczne odczytywanie Księgi Prawa prowadzi lud do pokuty z powodu grzechu wiarołomstwa (Ne 9, 1-3). W ekspiacyjnej modlitwie lewici streszczają historię zbawienia, począc

⁷⁵ Najstarsza tradycja żydowska traktuje Ezd i Ne jako jedną księgę. Ich jedność została również zaznaczona w BHS, tak że zaraz po Ezd umieszczono, bez żadnej przerwy, tekst Ne.

⁷⁶ Tora w tej narracji jest określana kilkoma wyrażeniami: „Księga Prawa Mojżesza” (*sēper tōrat mōšeh*), które *JHWH* nadał Izraelowi” (Ne 8, 1), „Prawo” (*tōrâ*), które *JHWH* nadał przez Mojżesza” (Ne 8, 14; por. 10, 30), „Księga Prawa” (*sēper hattōrâ*), „Księga Prawa Bożego” (*sēper tōrat hā’ēlōhîm* – Ne 8, 3. 8. 18), „Księga Prawa *JHWH*, ich Boga” (*sēper tōrat JHWH ’ēlōhēhem* – Ne 9, 3), „księga” (*sēper* – Ne 8, 5) lub po prostu „Prawo” (*tōrâ* – Ne 8, 2. 7. 13; 9, 14. 26. 29. 34), choć to ostatnie określenie niekoniecznie musi oznaczać Torę utrwaloną na piśmie.

⁷⁷ Zob. R. RENDTORFF, *Teologia dell’Antico Testamento*, t. 1, 427.

szy od dzieła stworzenia, aż do czasów im współczesnych (Ne 9, 4-37). Odwołują się do przymierza z Abrahamem, zgodnie z którym *JHWH* zobowiązał się dać jego potomstwu ziemię. Bóg jako sprawiedliwy (*šaddiq*) i dotrzymujący słowa (Ne 9, 8) wywiązał się ze swej obietnicy. Następnie lewici opowiadali historię wyjścia z Egiptu (Ne 9, 9-12) i zawarcia przymierza synajskiego, podkreślając zaciągnięte przez lud zobowiązania (Ne 9, 13-15)⁷⁸. Izrael wielokrotnie się z nich nie wywiązywał (Ne 9, 16-20), za co spotkała go słuszną karą, która ostatecznie przybrała formę wygnania i niewoli (Ne 9, 30. 32). Również i w tym kontekście modlący się uznają, że Bóg był sprawiedliwy (*šaddiq*). Pozostał wierny przymierz (Ne 9, 33; 1, 5), choć Jego wierność przybrała charakter kary (Ne 9, 33)⁷⁹. Uznając sprawiedliwość *JHWH* i niewierność narodu wybranego (Ne 9, 33-35), lewici odwoływali się do Bożego przebaczenia (*ēlōah s'liḥôt*), łaski (*ḥannûn*), miłosierdzia (*raḥûm, raḥāmîm*), cierpliwości (*erek-'appajim*), wiernej miłości (*ḥesed*), dobroci (*tôb*) (Ne 9, 17. 19. 25. 27. 28. 31) wskazując, że pomimo wiarołomstwa Izraela Bóg nie wytepił całkowicie i nie opuścił swojego ludu (Ne 9, 31). Proszą, aby w oczach Bożych ciężka próba niewoli, jaka spotkała cały naród, nie była bez znaczenia. Wynika z tego, że uważają karę za ekspiację za grzechy.

Modlitwa ta nie jest jednak tylko rozliczeniem z przeszłością, gdyż w kilku jej miejscach pojawia się zaimek „my” (Ne 9, 33. 36. 37). Dowodzi to, że Izrael z czasów Ezdrasza i Nehemiasza nie tylko utożsamiał się z przodkami, ale był również świadom swoich własnych niewierności i grzechów wobec *JHWH* (zob. np. Ezd 9-10), za co cierpiał biedę, ucisk i zależność polityczną od obcych (Ne 9, 32-37).

⁷⁸ W tej części modlitwy nie pojawia się słowo *brît*, ale tekst obfituje w terminologię określającą ludzkie zobowiązania wynikające z przymierza z *JHWH*: *mišpātim, tōrôt, ḥuqqim, mišwôt, tōrâ, 'ēdût* (zob. np. Ne 9, 13. 14. 16. 29. 34).

⁷⁹ Na temat znaczenia słowa *šaddiq* w Ne 9, zob. D.J. REIMER, *šādaq* (OT 2b), NIDOTTE, wyd. CD, poz. H7405.

Modlitwa lewitów prowadzi do zawarcia (*krt*) przymierza (*'āmānâ*)⁸⁰, poprzez spisanie opieczetowanej i podpisanej umowy (Ne 10, 1). Treścią umowy było uroczyste zobowiązanie, pod przekleństwem (*'ālâ*) i przysięgą (*š'bû'â*), „reszty ludu (*š'ār hā'ām*), kapłanów, lewitów [...] oraz wszystkich, którzy oddzielili się (*bdl*) od ludu kraju (*'ammē hā'ārāsôt*) i zwrócili się ku Torze”, że „postępować będą według Prawa Bożego (*tōrat hā'ēlōhim*), które zostało dane przez Mojżesza, sługę Bożego, przestrzegając (*šmr*) wszystkich przykazań (*mišwôt*) *JHWH*, Pana naszego, Jego przepisów (*mišpātim*) i Jego praw (*ḥuqqim*) i wypełniając (*šb*) je” (Ne 10, 29-30). Opisany tu akt jest odnowieniem przymierza synajskiego.

Dokument zawierał spis szczegółowych zobowiązań, które lud zaciągnął wobec *JHWH*: wyrzeczenie się małżeństw mieszanych, zachowywanie szabatu i świąt, przestrzeganie zasad roku szabatowego, materialne wspieranie kultu w Świątyni Jerozolimskiej, przestrzeganie przepisów o pierwocinach, pierworództwie i dziesięcinie (Ne 10, 31-40).

Powygnościowa wspólnota jest więc kontynuacją Izraela sprzed wygnania, ludu, którego relacja z *JHWH* oparta była na przymierz (pociągającym za sobą Boże błogosławieństwo lub przekleństwo). W relacji tej pojawia się jednak pewna nowość. Od tego momentu wyznacznikiem izraelskiej ortodoksji stała się wierność Prawu Mojżesza, czyli obwarowanemu przysięgą i przekleństwem, skodyfikowanemu, kanonicznemu zbiorowi tradycji prawnych i historycznych. W ten sposób został położony fundament rodzącego się judaizmu, którego głównym zadaniem będzie interpretacja i aktualizacja Tory, mającej najwyższy normatywny charakter⁸¹.

⁸⁰ Słowo *'āmānâ* 2 razy występuje w ST (Ne 10, 1; 11, 23). W Ne 10, 1 oznacza „przymierze” i podkreśla aspekt wierności. Zob. J.G. MCCONVILLE, *'āmānâ*, NIDOTTE, wyd. CD, poz. H591. Również inna terminologia pojawiająca się w kontekście (*krt, 'ālâ, š'bû'â, tōrâ, šmr, mišwôt, mišpātim, ḥuqqim*) świadczy o tym, że chodzi tu o akt zawarcia przymierza.

⁸¹ Zob. G.E. MENDENHALL, *Covenant*, 721.

Narracja Ne kończy się jednak mniej optymistycznie. Podczas nieobecności Nehemiasza w Jerozolimie⁸² lud nie przestrzegał zobowiązań odnowionego przymierza – nie wystrzegano się małżeństw mieszanych (Ne 13, 3. 23-28), wbrew zakazom Księgi Mojżesza udostępniono Ammonicie Tobiaszowi (zob. Ne 2, 10. 19; 3, 35) apartament należący do budynków obsługujących świątynię (Ne 13, 1-2. 4-5), zaniedbywano ekonomiczne wsparcie kultu (Ne 13, 10), nie przestrzegano odpoczynku szabatu (Ne 13, 15-18). Aby przywrócić porządek, Nehemiasz stosował nawet gróźby i represje (Ne 13, 19-21. 25). W tym okresie Prawo Boga niebios (Ezd 7, 12), Boga Ezdrasza i Nehemiasza (por. Ezd 7, 14), stało się „prawem króla” regulującym relacje społeczne i religijne w Judei. Za jego nieprzestrzeganie groziła przestępcom kara, ze śmiercią i obłożeniem klątwą łącznie (Ezd 7, 26; 10, 8). Lud jednak nie zachowywał w swym sercu Prawa i stawiał poważny opór wobec jego przepisów. Bardzo znamienne są w tym kontekście napomnienia Nehemiasza skierowane do winnych łamania Prawa:

Czyż tak nie czynili ojcowie wasi? Dlatego też Bóg nasz zesłał całe to nieszczęście na nas i na to miasto. A wy chcecie ściągnąć jeszcze większy gniew na Izraela przez pogwałcenie szabatu. [...] Czyż nie przez to zgrzeszył Salomon, król izraelski? [...] Czy mimo tej przestrogi ma się słyszeć o was, że popełniacie zupełnie to samo wielkie zło, sprzeniewierzając się Bogu naszemu [...] (Ne 13, 18. 26-27).

Takim akcentem kończy się biblijna, czytana chronologicznie, historiografia hebrajska⁸³. Czyżby więc historia się powtórzyła, wracając do punktu wyjścia, do grzechów ojców i Salomo-

⁸² Nehemiasz przybył do Jerozolimy w 445/444 r. przed Chr. (Ne 1, 1; 2, 1), jednak jego pobyt w Judei miał być tylko czasowy (Ne 2, 6). Ok. 432 r. przed Chr. powrócił do Persji, ale po pewnym czasie ponownie przybył do Miasta Świętego (Ne 13, 7).

⁸³ Ostatnimi księgami BH są Księgi Kronik, ale chronologicznie opowiadają one wydarzenia wcześniejsze niż Ezd i Ne. W kanonie chrześcijańskim 1-2 Krn zostały umieszczone przed Ezd i Ne, a więc w porządku chronologicznym.

na? Obietnica nowego przymierza zawartego w duchu *JHWH* i zapisanego w sercach ludu wciąż jeszcze musiała czekać na swoje wypełnienie.

2.1.7. Przymierze w księgach historyczno-dydaktycznych ST

Greckojęzyczne księgi historyczno-dydaktyczne ST opisują konflikty powstające na styku żydowskiej i pogańskiej wiary oraz kultury. Powodem konfliktów było głównie przestrzeganie Prawa i wierność przymierzu. Mardocheusz, nie chcąc złamać przykazania Dekalogu, odmówił oddania pokłonu Hamanowi, gdyż taka cześć należy się jedynie Bogu (Est 4, 17d-e; por. Wj 20, 3-6); zesłany do Niniwy Tobiasz, pozostając wierny Prawu, ryzykował życie, znosił cierpienia i konfiskatę mienia (Tb 1, 10-20; 2, 1-8. 13); Matatiasz i jego synowie zbuntowali się przeciwko religijnym i kulturowym zmianom wprowadzanym przez Antiocha Epifanesa i wszczęli powstanie w obronie ojczystych praw (1 Mch 2); arcykapłan Oniasz sprzeciwił się Apoloniuszowi i Heliodorowi, którzy chcieli niezgodnie z Prawem obrabować świątynię ze złożonego tam depozytu (2 Mch 3); a starzec Eleazar oraz siedmiu braci wraz z ich matką za odmowę spożywania nieczystych pokarmów ponieśli śmierć męczeńską (2 Mch 6, 18-7, 42).

W porównaniu z historią deuteronomistyczną można tu zaobserwować, podobnie jak w Ezd i Ne, wzrost dojrzałości Izraela, który mając za sobą doświadczenie niewoli, uznał, że była ona karą za złamanie przymierza i związanego z nim Prawa (Tb 3, 2-6; Jdt 5, 17-18; 8, 18-19; Est 3, 2-6. 8. 13d-e; 4, 17m-n; por. Wj 19, 5). Izrael opisany w księgach historyczno-dydaktycznych ST pokutuje, pości, sprawuje kult w świątyni i modli się do Boga, szczególnie w chwilach zagrożenia (Jdt 4, 11. 14; 8, 6; Est 4, 17a-z; 1 Mch 3, 44. 47-53; 2 Mch 13, 12). Judyta w swoim pierwszym wystąpieniu twierdzi: „nie ma obecnie żadnego pokolenia ani rodu, ani osiedla, ani miasta między nami, które by oddawało pokłon bogom ręką ludzką uczynionym, tak jak to by-

wało w dawnych czasach” (Jdt 8, 18). Izrael, oczyszczony przez doświadczenie niewoli, wyraźnie wszedł na drogę nawrócenia i przemiany (Jdt 5, 19). Aby klęski narodowe nie powtarzały się w przyszłości, trzeba było bezwzględnie przestrzegać przymierza i zachowywać Prawo (Tb 1, 8; 7, 13. 14; 2 Mch 2, 2). Oczywiście taki sposób życia prowadził do konfliktów i prześladowań ze strony pogan, ale Bóg przymierza, wierny swoim zobowiązaniom, zawsze przychodził z pomocą swojemu ludowi, wybawiał go z rąk prześladowców, karał niewiernych i odstępców, a nagradzał sprawiedliwych (Est 4, 14; por. Pwt 4, 1-8). Gdy Izrael był wierny przymierzowi i Prawu, to, prędzej czy później dzięki Bożym interwencjom, objawiała się jego sprawiedliwość i mądrość, a cały naród stawał się przedmiotem czci i podziwu, nawet ze strony pogan (Jdt 5, 20-21; 6, 2; Est 8, 12q; por. Pwt 4, 1-8). Motyw ten należy do centralnych w historyczno-dydaktycznych księgach ST⁸⁴.

Oczywiście księgi te podają również przykłady Żydów, którzy porzucili ojczyste prawa i przyjęli religijne i kulturowe zwyczaje pogan. Usuwając zaś znak obrzezania ze swego ciała, „odpadli od świętego przymierza” (1 Mch 1, 15) i „od Prawa” (1 Mch 1, 52). Ich postawa spotkała się jednak z potępieniem (1 Mch 1, 52-53). Byli oni uważani za „synów wiarołomnych” (1 Mch 1, 11) oraz grzeszników (1 Mch 2, 44) i traktowani na równi z poganami (1 Mch 7, 23-24; 9, 73). Ich przeciwieństwem byli ci, którzy nawet za cenę życia postanowili trwać przy przymierzowi i bronić go zbrojnie (1 Mch 1, 62-63; 2, 19-22. 27. 42. 48. 50). Oni to odwrócili gniew Boży, który zaciążył nad Izraelem z powodu naruszenia Prawa i przymierza (1 Mch 1, 64; 3, 8). Stanowili prawdziwy lud Boży, który nadal pokładał nadzieję w obietnicach *JHWH* (2 Mch 2, 17-18).

Silny nacisk na wierność Prawu i przymierzowi kładą Księgi Machabejskie (2 Mch 2, 2-3). Od tej wierności zależała egzy-

stencja narodu wybranego oraz świątyni i Jerozolimy – miejsc wybranych przez Boga ze względu na mieszkający tam lud Boży (2 Mch 5, 19). Odstępstwo od Prawa i przymierza ściągało na Izraela gniew Boga (1 Mch 1, 64; 2 Mch 5, 17-18. 20), a wysiłki w celu ich zachowania – uśmierzały go (1 Mch 3, 8). Walka o przymierze i Prawo była równoznaczna z walką o przetrwanie Izraela (1 Mch 3, 43. 58-59).

Ufność w zbawcze interwencje Boga wypływała z przymierza i Jego obietnic danych przodkom (Rdz 15, 1), dlatego też Izraelici, wzywając zbawczej interwencji w sprawach narodowych i prywatnych, wspominali wyjątkową relację Boga z Abrahamem, Izraelem i ojcami (Tb 8, 5; Jdt 8, 26-27; 9, 12; Est 4, 17f.l.y; por. 2 Mch 1, 2-5; 8, 15). Judyta, błagając Boga o pomoc, również powoływała się na przymierze. Jeżeli wrogowie zwyciężą i naród wybrany ulegnie zagładzie, to przymierze zostanie zniesione, a Jerozolima wraz ze świątynią legnie w gruzach (Jdt 9, 13)⁸⁵, co jednak nie jest możliwe w obliczu Boga wiernego, który wybrał Izraela i Jerozolimę (por. 1 Mch 7, 37-38). Matatiasz, wspominając historię ojców, wzywał do obrony Prawa i przymierza nawet za cenę życia (1 Mch 2, 49-64). Ich przykład pokazywał, „że z pokolenia na pokolenie nie doznawali zawodu ci wszyscy, którzy [Bogu] ufają” (1 Mch 2, 61). Juda Machabeusz dodawał swojemu wojsku odwagi słowami: „Teraz więc wołajmy do Nieba, może ma w nas upodobanie, wspomni na przymierze zawarte z przodkami i zgniecie dzisiaj to wojsko przed nami, aby wszystkie narody przekonały się, że istnieje Ten, który wybawia i ocala Izraela” (1 Mch 4, 10-11). Zagrożeni przez Nikanora mieszkańcy Judei modlili się do Boga, aby ich uratował: „jeśli już nie ze względu na nich samych, to ze względu na przymierza zawarte z ich ojcami” (2 Mch 8, 15).

Księgi historyczno-dydaktyczne kreślą raczej pozytywny obraz Izraela, który choć zawierał grupę odstępców, to w więk-

⁸⁴ Por. S. GRZYBEK, *Księga Estery. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST VI/2), Poznań 1963, 48-49.

⁸⁵ Zob. S. GRZYBEK, *Księga Judyty. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST VI/2), Poznań 1963, 126.

szości pozostał wierny przymierzu i Prawu. Jest to zgodne z wychowawczym celem tych pism. Jednak bardziej uważna lektura, zwłaszcza Ksiąg Machabejskich, pozostawia pewien cień na historii ludu Bożego końca II w. przed Chr. Przedstawiciele dynastii hasmonejskiej, którzy w początkowej fazie walk o wierność przymierzu i Prawu realizowali cele religijne, utworzyli w końcu klasę polityczną idącą na kompromisy i współpracę z poganami (zob. 1 Mch 11-16). Zawarli przymierze również z Rzymem (1 Mch 8; 12, 1-23), który już niebawem całkowicie podporządkuje sobie Palestynę i zostanie okupantem ludu Bożego. Czy więc Izrael schyłku ST w pełni i z głębi serca żył według zawartego z Bogiem przymierza?

2.2. WYBRANIE I LUD BOŻY, CZYLI KTO JEST PRAWDZIWYM IZRAELEM?

Lud Boży w teologii deuteronomistycznej to dwanaście pokoleń synów Izraela⁸⁶, którzy są dla siebie braćmi (Joz 1, 12-15; 3, 12; 4, 2. 4. 8. 12. 21-22; 13-21). Jako spadkobiercy obietnic danych patriarchom (Joz 1, 6; 21, 43-45; 24, 2-4; 1 Krl 18, 36; 2 Krl 13, 23), zostali wyprowadzeni przez *JHWH* z Egiptu (Joz 4, 23; 24, 5-7; Sdz 2, 1. 12; 1 Krl 8, 16. 51), zawarli z Nim przymierze pod górą Synaj, stając się Jego szczególną własnością, dziedzicami związanych z tym przymierzem obietnic i zobowiązań oraz błogosławieństw i przekleństw (Joz 8, 34-35; 23, 5-11; Sdz 2, 1-2. 20).

Izrael był świadom swojego wyboru i odrębności wynikającej z przynależności do *JHWH* (Pwt 7, 6; 14, 2), której musiał strzec, trzymając się z dala od narodów pogańskich i ich religii (Joz 23, 7-16; 24, 14-24; Sdz 2, 1-2).

⁸⁶ Zob. wyrażenia: „cały Izrael” (*kol-jisrā'el* – np. Joz 3, 7. 17; 4, 14; 8, 33), „wszyscy synowie Izraela” (*kol-b' nē jisrā'el* – np. Joz 3, 1; 7, 23), „wszystkie pokolenia Izraela” (*kol-sibṭē jisrā'el* – Joz 24, 1; Sdz 20, 2).

Centrum życia ludu Bożego stanowiła Arka Przymierza (Joz 3, 6-4, 18; 6; 8, 33) – znak i miejsce szczególnej obecności *JHWH*, a zarazem świadectwo (*'āron hā'ēdūt* – Joz 4, 16; por. Wj 26, 33; 40, 3. 21) zobowiązań wypływających z przymierza. Miejscami przechowywania Arki były: Gilgal (Joz 4, 19-24; por. Sdz 2, 1), Sychem (Joz 8, 30-35 – Sychem leży u podnóża gór Garizim i Ebal; por. 24, 1), Szilo (Joz 18, 1), Kariat-Jearim (1 Sm 6, 21-7, 1) i wreszcie Jerozolima (2 Sm 6; 1 Krl 8, 1-13). Stanowiły one narodowe sanktuaria jednoczące wokół siebie dwanaście pokoleń.

Według Joz, Sdz i początkowych rozdziałów 1 Sm, lud Boży stanowił rządzoną przez *JHWH*, za pośrednictwem charyzmatycznych przywódców (sędziów), federację pokoleń jednoczących się w obliczu zewnętrznych i wewnętrznych zagrożeń (zob. np. Joz 22, 12; Sdz 4, 6. 10; 5, 14-18; 20, 1-2; 1 Sm 4, 1). Ten stan rzeczy zmienił się z powstaniem monarchii, kiedy to lud Boży stał się organizmem politycznym, z centralną władzą i oficjalnym miejscem kultu w Świątyni Jerozolimskiej. W czasach Dawida i Salomona królestwo jednoczące dwanaście pokoleń stało się królestwem Bożym, rządzonym przez wybranych przez *JHWH* pomazańców. Zaznawało ono pokoju i wypełnienia obietnic złożonych ojcom (2 Sm 7, 1; por. Pwt 3, 20; 12, 10; 1 Krl 4, 20; por. Rdz 22, 17; 32, 13).

Sytuacja zmieniła się wraz z rozpadem monarchii i nieustannym odchodzeniem Królestwa Północnego od *JHWH*. Czy pokolenia północne, które odpadły od domu Dawida (por. 1 Krl 12, 19; 14, 8) i zaczęły oddawać cześć złotemu cielcowi w Dan i Betel, nadal są ludem Bożym? Deuteronomiści odpowiadają na to pytanie twierdząco. *JHWH* sam mówi o północnych pokoleniach rządzonych przez Jeroboama I i jego następców: „mój lud izraelski” (*'ammi jisrā'el* – 1 Krl 14, 7; 16, 2). Również w ustach młodego proroka namaszczonego Jehu na króla te pokolenia to „lud *JHWH*” (*'am JHWH* – 2 Krl 9, 6). Bóg nadal posyłał do mieszkańców Królestwa Izraelskiego proroków i kierował do nich

słowa upomnienia, aby przestrzegali zobowiązań przymierza synajskiego (2 Krl 17, 13). Dawał ludowi poznać swoją obecność również poprzez znaki, cuda oraz wypełniające się zapowiedzi prorockie (zob. np. 1 Krl 18, 20-40; 20; 2 Krl 7). Dla większości ludu oraz jego królów zaślepienie bałwochwalstwem skutkowało tym, że nie potrafili oni odczytać tych znaków i odkryć obecności *JHWH* (zob. np. 1 Krl 22; 2 Krl 1, 2-16).

Prawie powszechne odstępstwo władców Królestwa Izraelskiego, a wraz z nimi i ludu, stanowiło tło narodzin nowej rzeczywistości w teologicznej myśli ST – Izraela duchowego, Reszty, która pozostaje wierna *JHWH* i doświadcza Jego zbawczego działania. Eliaz skarżący się przed Bogiem, że został sam jeden z Jego proroków (1 Krl 19, 10. 14), słyszy, że *JHWH* pozostawi (šr) „siedem tysięcy takich, których kolana nie zgięły się przed Baalem i których usta nie ucałowały go” (1 Krl 19, 18). Do tego grona należał niewątpliwie bojący się Boga sługa Achaba, Obadiasz, ukrywający stu proroków *JHWH* (1 Krl 18, 3-4), Elizeusz (1 Krl 19, 16-21), Nabot z Jizreel i jego synowie (1 Krl 21; 2 Krl 9, 26), Micheasz, syn Jimli (1 Krl 22) i wiele innych anonimowych postaci, głównie ze środowiska prorockiego (2 Krl 2, 3. 5. 7. 15-17; 4, 1; 9, 1).

To grono wiernych Bogu i doświadczających Jego zbawczej obecności osób wykracza poza etniczne i geograficzne granice Izraela, obejmując nawet pogan i niewolników, bogatych i biednych. Należała do niego kananejska wdowa z Sarepty Sydońskiej (1 Krl 17, 8-24), uboga kobieta, żona ucznia prorockiego, zagrożona utratą dzieci z powodu długów (2 Krl 4, 1-7), bogata kobieta z Szunem⁸⁷ i jej rodzina (2 Krl 4, 8-37), niewolnica izraelska uprowadzona przez Aramejczyków, która skierowała Syryjczyka Naamana do Elizeusza (2 Krl 5, 2-3), oraz jej pan wyznający wiarę w *JHWH* po swoim uzdrowieniu (2 Krl 5, 15)⁸⁸.

⁸⁷ Miejscowość izraelska położona między doliną Jizreel a Jeziorem Galilejskim.

⁸⁸ Zob. B.K. WALTKE, CH. YU, *An Old Testament Theology*, 739-740.

Idea Reszty (*š'ērīt*) pojawia się także w skierowanym do króla Ezechiasza prorocестве Izajasza, choć ma tutaj nieco inny wydźwięk. Reszta to ocaleni (*p'lēṭā*) spod asyryjskiego i babilońskiego miecza; ci, którym dane było przeżyć niewolę babilońską (2 Krl 19, 30-31; por. 20, 16-18; Ezd 9, 14). To właśnie z nimi zostaną związane dalsze zbawcze plany Boga.

Słowa Izajasza, wypowiedziane w perspektywie inwazji asyryjskich, w wyniku których upadło Królestwo Północne, wskazują, że owa reszta będzie pochodziła z Judy, wyjdzie z Jeruzalem i z góry Syjon. Niebawem jednak w teologii ludu Bożego akcenty rozłożyły się w nieco inny sposób. Upadek Samarii oznaczał bowiem wyeliminowanie ze zbawczych planów Bożych Królestwa Izraelskiego, jako bytu politycznego, ale nie północnych pokoleń Izraela.

Niektóre teksty z ksiąg historycznych podają, że po upadku Samarii wielu przedstawicieli północnych pokoleń schroniło się w Królestwie Judzkim (por. 2 Krl 30, 5-6. 10-11; 34, 9; 35, 18). Można więc przypuszczać, że po 721 r. przed Chr. Jerozolima i jej okolice były zamieszkane przez reprezentantów wszystkich pokoleń Izraela, które po inwazjach babilońskich w pierwszym ćwierćwieczu VI w. przed Chr. zostały uprowadzone do Babilonu. Doświadczenie niewoli babilońskiej było więc wspólne dla całego Izraela⁸⁹.

Taki kierunek wyznacza myśl teologiczna kronikarza, który podjął się próby odpowiedzi na pytania stawiane przez repatriantów wracających z Babilonu: Kto jest prawdziwym Izraelem, to znaczy kto jest prawowitym dziedzicem obietnic i zobowiązań przymierza Abrahamowego, synajskiego i Dawidowego?⁹⁰

Prawdą jest, że kronikarz faworyzuje pokolenie Judy, podkreślając jego wierność i pierwszeństwo (por. 1 Krl 2, 3-4, 23; 5, 2; 28, 4; 2 Krl 13, 15-16. 18), równocześnie przemilczając w dużym stopniu historię Królestwa Północnego. Nie wyklucza

⁸⁹ Zob. W. CHROSTOWSKI, „*Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy*” (2 Krl 17, 18b).

⁹⁰ Zob. B.K. WALTKE, CH. YU, *An Old Testament Theology*, 755.

on jednak z ludu Bożego północnych pokoleń. Ludem *JHWH* są również ci, którzy uciekając przed bałwochwalstwem Jeroboama przyłączyli się do Judy (zob. 2 Krn 11, 14-17; 15, 9; 30, 5-6. 10-11; 34, 9. 33; 35, 18)⁹¹. Autor podkreśla jedność ludu Bożego, wprowadzając wyrażenie „cały Izrael” (*kol-jisra'el*) nawet tam, gdzie nie czynili tego deuteronomiści (por. 1 Krn 11, 1 i 2 Sm 5, 1; 1 Krn 14, 8 i 2 Sm 5, 17; 1 Krn 15, 3 i 2 Sm 6, 1; 1 Krn 15, 28 i 2 Sm 6, 15; 2 Krn 10, 3 i 1 Krl 12, 3; zob. też 1 Krn 29, 21-26; 2 Krn 1, 2).

Kronikarz, rozpoczynając swoje dzieło od obszernych genealogii, utwierdza odbudowaną z repatriantów wspólnotę Izraela w przekonaniu, że jest ona kontynuacją Izraela sprzed wygnania – narodem wybranym, adresatem złożonych przez Boga obietnic sięgających patriarchów (2 Krn 1, 28. 34) i Dawida (2 Krn 3), ludem, który zaciągnął zobowiązania wynikające z przymierza synajskiego. Powygnaniowy lud Boży to nadal dwanaście pokoleń (1 Krn 2-8) synów Jakuba (Izrael i Juda), którzy „byli uprowadzeni do Babilonu” (1 Krn 9, 1). Również Jerozolima, miasto wybrane przez *JHWH*, została zasiedlona przez ludność reprezentującą pokolenia południowe i północne (1 Krn 9, 3).

Plan ponownego zgromadzenia wszystkich pokoleń wokół Świątyni Jerozolimskiej i domu Dawida nie znalazł jednak swojego historycznego dopełnienia w epoce perskiej. Po narracji o rozpadzie monarchii narrator dodaje: „Izrael zbuntował się przeciwko domowi Dawida aż po dzień dzisiejszy” (2 Krn 10, 19). W wielu miejscach swojego dzieła kronikarz opisuje wydarzenia powrotu do domu Dawidowego przedstawicieli północnych pokoleń. Szukali oni szczerym sercem *JHWH*, Boga swoich ojców (2 Krn 11, 16), jak również widzieli, że był On z Judą (2 Krn 15, 9), co równało się uznaniu zwierzchnictwa nad całym Izraelem dynastii Dawidowej, która sprawowała władzę z mandatu *JHWH* (por. 2 Krn 13, 5. 8). Jednak z imienia wymienia on tylko te pokolenia, których przedstawiciele przyłączyli

⁹¹ Por. J. ŁACH, *Idea Boga w Księgach Kronik*, RBL 30 (1977) nr 1, 20.

się do Judy i Beniamina. Byli to potomkowie Lewiego, Efraima, Manasses, Symenona, Issachara, Zabulona i Asera (zob. np. 2 Krn 11, 13-14; 15, 9; 30, 11. 18). Na początku swojego dzieła kronikarz umieścił genealogie wszystkich pokoleń Izraela, ale na liście repatriantów zasiedlających Jerozolimę widnieją tylko niektóre z nich: Juda, Beniamin, Efraim, Manasses i Lewi (1 Krn 9, 3-34). Proces ponownego zgromadzenia ludu Bożego, czyli dwunastu pokoleń Izraela, jest więc ukazany w dziele kronikarskim jako stan idealny, który wciąż oczekuje na swoją realizację (por. 2 Krn 30, 6-9). Pragnienie zjednoczonego Izraela, opartego na fundamencie dwunastu pokoleń zgromadzonych wokół Świątyni Jerozolimskiej i potomka Dawida, zostanie podjęte i zrealizowane dopiero przez Jezusa, który zbuduje wspólnotę nowego ludu Bożego na fundamencie dwunastu Apostołów (zob. np. Mt 10, 1-4; Ap 21, 9-14)⁹².

Podobną teologię ludu Bożego można znaleźć w Ezd i Ne. Prawdziwym Izraelem są ci, którzy przeżyli doświadczenie niewoli, czyli wspólnota repatriantów nazywana *gôlâ* („wygnańcy”, „wysiedleńcy” – Ezd 1, 11; 2, 1; 4, 1; 9, 4; 10, 6. 7. 16) lub *b'ne hâggôlâ* („synowie wygnańców” – Ezd 6, 19; 8, 35), w przeciwieństwie do „ludu kraju” (*'am-hă'areš*) lub „ludów krajów” (*'ammê hă'arâšôt*) (Ezd 3, 3; 4, 4; por. 2 Krl 17, 24-34), czyli plemion powstałych ze zmieszania ludności pogańskiej z Izraelitami nieprzesiedlonymi do Babilonu (Ezd 4, 1-5). Podobnie jak w Księgach Kronik, tak i tutaj, faworyzowane jest pokolenie Judy. Z imienia został wymieniony tylko Juda, Beniamin i Lewi (zob. np. Ezd 1, 5; 2, 40; 4, 1; 10, 9; Ne 7, 43; 11, 4. 31. 36). Równocześnie jednak autorzy natchnieni mają świadomość, że prawdziwy Izrael to dwanaście pokoleń (Ezd 8, 35), lud Boży sięgający swymi korzeniami patriarchów, wybawiony (*pdh*) wielką mocą *JHWH* i Jego silną ręką (Ne 1, 10) najpierw z niewoli egipskiej (zob. Pwt 7, 8; 9, 26; 13, 6; 15, 15; 24, 18; Ne 9, 9-21), a teraz z niewoli babilońskiej (Ne 9, 31-37).

⁹² Por. B.K. WALTKE, CH. YU, *An Old Testament Theology*, 756-757.

W Ezd i Ne pojawia się pewna nowość w teologii ludu Bożego, do którego należą nie tylko ci, którzy zamieszkują Judeę i Jerozolimę, ale również Izraelici pozostali w diasporze babilońskiej. Co więcej, przykład Ezdrasza i Nehemiasza pokazuje, że to właśnie wiara i zasady życia Żydów z diaspory stanowiły punkt odniesienia dla Izraela zamieszkującego Palestynę (Ezd 7, 6-10. 11. 14. 25-26). W ten sposób w teologicznej idei ludu Bożego, czyli prawdziwego Izraela, relatywizuje się element ziemi. Nie trzeba mieszkać w Judei, aby być Izraelitą, tym, co decyduje o przynależności do ludu Bożego, jest życie zgodne w Torą.

Lud Boży, czyli Izrael, składał się z ludzi, którzy byli dla siebie braćmi i siostrami. Nie znaczyło to jednak, że nie było w narodzie wybranym grup społecznych różniących się zadaniami i pozycją. Co więcej, wśród ludu Bożego były kręgi, które cieszyły się szczególnym wyborem i wyjątkową relacją z *JHWH*.

Przykładem są tu królowie, którzy byli wybrańcami i pomazańcami *JHWH* (Pwt 17, 15). Głównie chodzi tu o dynastię Dawidową, o korzeniach w pokoleniu Judy i rodzie Jessego, której wybór przez *JHWH* poświadczają liczne teksty (1 Krn 28, 4-6. 10; 29, 1; zob. też 2 Sm 6, 21; 1 Krl 8, 16; 11, 34; 2 Krn 6, 5-6; por. 1 Sm 16, 8. 9. 10). Natomiast co do władców pokoleń północnych autorzy ksiąg historycznych nie mówią wprost o ich wybraniu przez Boga, w takim sensie jak o domu Dawida, choć niektórzy z nich również byli wyraźnie ustanawiani z woli *JHWH* (1 Krl 11, 31. 37; 14, 7; 16, 1-2; 19, 16; 2 Krl 9, 2-3. 6).

Zasadniczym zadaniem królów było kierowanie ludem Bożym zgodnie z zasadami Prawa Mojżeszowego (Pwt 17, 18-20; 1 Krl 2, 2-3). Rządy Dawida i młodego Salomona zostały przez autorów biblijnych ukazane jako wzór dla następnych pokoleń. Jednak winą za odstępstwo Izraela i Judy zostali obarczeni właśnie królowie, którzy ostatecznie nie kroczyli drogą wyznaczoną przez Dawida (2 Krl 17, 8. 21-23; 23, 26-27; 24, 3-4). Przedwygnaniowa monarchia zawiodła, a po wygnaniu nie odrodziła się.

Kolejną grupę wybraną spośród ludu Bożego, związaną z *JHWH* szczególnym przymierzem, stanowili kapłani i lewici

przeznaczeni do sprawowania kultu (1 Sm 2, 28; 1 Krn 15, 2; 2 Krn 29, 11; Ne 13, 29). Jednak i ta grupa ostatecznie zawiodła, nie strzegąc czystości wiary i kultu (2 Krl 16, 10-18; 21, 5), a nawet przodując w praktykach zakazanych przez Prawo (Ezd 10, 18-24; Ne 13, 4-5. 7. 28-29). Bardzo wymowne jest w tym kontekście jedno z ostatnich zdań Ne o kapłanach i lewitach: „Pamiętaj im, Boże mój, to splamienie kapłaństwa i przymierza z kapłaństwem i lewitami” (Ne 13, 29).

Obydwie instytucje potrzebowały więc odnowy, którą przyniósł dopiero NT.

Jedyna grupa, która nie zawiodła, to autentyczni prorocy *JHWH* głoszący słowo upomnienia, przez co narażali się na prześladowania i śmierć (2 Krl 17, 13).

3. PRZYMIERZE, WYBRANIE, LUD BOŻY: TEOLOGIA OTWARTA KU PRZYSZŁOŚCI

Śledząc ewolucję interesujących nas idei teologicznych na tle historii zbawienia opisaną przez historiografię ST, a także ułożonych w określonym porządku wyznaczonym przez kanon biblijny, zaobserwować można ich otwieranie się ku przyszłości. Myśl tę można podsumować w kilku punktach.

1. Spojrzenie z pewnej perspektywy na całość zaprezentowanej wyżej teologii rodzi następujące pytanie: Czy w ST mamy do czynienia z jednym przymierzem, czy też kolejne przymierza należy traktować jako oddzielne akty?⁹³

W odpowiedzi nie pomaga sama terminologia, gdyż w BH ani razu nie występuje słowo *brît* w liczbie mnogiej, choć teksty greckie ST (a za nimi także NT) kilkakrotnie posługują się rzeczownikiem *diathékē* w liczbie mnogiej, mówiąc o „przymier-

⁹³ Zob. R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento*, red. wyd. wł. i tłum. M. Di Pasquale, t. 2: *I temi*, Strumenti. Biblica – Claudiana 6, Tornino 2003, 36. 39.

zach” (2 Mch 8, 15; Mdr 18, 22; Syr 44, 12; Rz 9, 4; Ga 4, 24; Ef 2, 12).

Można jednak w Biblii pokazać wiele tekstów, które łączą ze sobą kolejne przymierza, układając z nich nierozzerwalny i logiczny ciąg wydarzeń zbawczych. I tak najpierw Bóg zawiera swoje przymierze z Noem, a przez niego z całym stworzeniem (Rdz 6, 18; 9, 9-17). Przez to przymierze Bóg zobowiązał się zachować ludzkie życie na ziemi aż do końca jej trwania. *JHWH* uczynił to, pomimo że „usposobienie człowieka jest złe” (Rdz 8, 21-22), co w jednoznaczny sposób ukazuje zbawczą inicjatywę Boga oraz Jego łaskawość dla rodzaju ludzkiego, którą będzie przejawiał aż do końca istnienia ziemi. Realizując swój plan, Bóg wybrał jednego człowieka, Abrahama, i z nim również zawarł przymierze (Rdz 15; 17). Odnawiał je potem z jego potomstwem (Rdz 17, 19. 21; 28, 13-15). Dzieło wyzwolenia z niewoli egipskiej i ściśle związane z nim przymierze synajskie, a następnie moabskie, zostały w Biblii ukazane jako realizacja i kontynuacja przymierza z patriarchami [zob. np. Wj 6, 2-8; Pwt 29, 11-12].

Jak wykazaliśmy wyżej, również przymierze Boga z Dawidem należy ściśle łączyć z przymierzem Abrahamowym jako jego kontynuację, konkretyzację i materialną realizację (zob. 2.1.4.2.2). Istnieją związki między przymierzem synajskim i Dawidowym, choćby poprzez zastosowanie, w obietnicy usynowienia potomków Dawida, formuły odwołującej się do formuły przymierza synajskiego (por. 2 Sm 7, 14 i Kpł 26, 12; Wj 6, 7) [zob. 2.1.4.2.2. i przyp. 47]. Przymierza z Dawidem nie należy więc uważać za niezależne w stosunku do przymierza z całym narodem, ale za jeden z aspektów tego przymierza, w którym król występuje jako przedstawiciel Izraela (por. Jr 33, 14-18). Zresztą omawiane wyżej teksty, obwarowujące przymierze Dawidowe zobowiązaniami ze strony królewskich potomków (1 Krl 2, 2-4; 9, 4-9; por. Ps 132, 11-12), są wyraźną próbą wkomponowania go w historię zbawienia, sięgającą aż do zbawczych wydarzeń spod góry Synaj. Podobnie należy

traktować przymierze Boga z kapłanami i lewitami (Ne 13, 29; por. Lb 25, 12-13; Jr 33, 18-22; Ml 2, 4. 8). Inne przymierza, jak np. przymierze Jozuego (Joz 24), Jójady i Joasza (2 Krl 11, 17), Jozjasza (2 Krl 23, 1-3) i Ezdrasza (Ezd 10, 5; Ne 10), należy łączyć ściśle z przymierzem synajskim jako jego odnowienie i aktualizację. Warto zauważyć, że również zapowiadane przez proroków w tradycji biblijnej nowe przymierze zostało powiązane z wcześniej zawieranymi przymierzami: z Abrahamem, z całym Izraelem pod górą Synaj oraz z Dawidem (Jr 31, 31-34; Ez 36, 24-29; 37, 21-24)⁹⁴.

W ten sposób instytucja przymierza prezentuje się jako uprzywilejowany przez Boga sposób komunikacji z człowiekiem, regulujący relacje między Nim a ludzkością. W tym sensie można mówić o jednym przymierzu. Jak każda instytucja ustalająca wzajemne relacje, przymierze ma wiele aspektów, które w historii zbawienia były rozwijane i akcentowane przez kolejne akty, które zależnie od sytuacji historycznej, raz kładły nacisk na zobowiązania Boga, innym zaś razem na zobowiązania człowieka. W tym sensie mówi się o kolejnych przymierzach zawieranych wraz z postępem historii zbawienia.

Jeśli przymierze, związane z nim wybranie oraz rodzący się z tych dwóch aktów lud Boży są rzeczywiście uprzywilejowanym sposobem zbawczej komunikacji między Bogiem a człowiekiem, to należy się spodziewać, że kolejny krok w historii zbawienia, postulowany przez niedoskonałość i niedopełnienie instytucji starotestamentowych, oparty będzie na nowym wyborze Boga – nowym przymierzu i nowym ludzie Bożym.

2. Ogromną rolę w rozwoju myśli teologicznej ST odegrała klęska narodowa i niewola babilońska. Doniosłe znaczenie miało tu napięcie powstałe na skutek nie do końca jednoznacznej interpretacji odniesień przymierza Dawidowego (bezwarunkowego lub obłożonego warunkami – zależnie od tekstów) do przymierza synajskiego (obłożonego warunkami). Umożliwia to

⁹⁴ Por. R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento*, t. 2, 34-47.

rozwój różnych nurtów myśli teologicznej ST. W tym miejscu zatrzymamy się, aby ukazać znaczenie owego napięcia.

Zakończenie historii deuteronomistycznej z jednej strony klęską narodową, spowodowaną złamaniem przymierza synajskiego, z drugiej zaś wynikającym z przymierza *JHWH* z Dawidem akcentem pozostawiającym nadzieję (ułaskawienie Jojakina), stawia czytelnika przed niewiadomą co do dalszych losów narodu wybranego. Czy odrodzi się monarchia, która miała trwać wiecznie? A może sprzeniewierzenie się zobowiązaniom przymierza synajskiego zniweczyło obietnice złożone Dawidowi? Nie jest przecież do końca jasne, czy zobowiązania wobec domu Dawidowego były bezwarunkowe, czy też obwarowane tymi samymi warunkami, co przymierze Mojżeszowe [zob. 2.1.4.2.3]. Uważam, że to niezdecydowanie deuteronomistów było świadome i pełniło odpowiednią funkcję, stawiając na końcu narracji o królach Izraela i Judy znak zapytania. Oddawał on doskonale sytuację niepewności, ale i nadziei towarzyszącej wygnańcom w Babilonie, jak również repatriantom dźwigającym z gruzów Jerozolimę i świątynię. Tę sytuację jeszcze bardziej podsycił kronikarz, który wiele uwagi poświęcił dynastii Dawidowej, prowadząc fabułę aż do wydania przez Cyrusa edyktu pozwalającego na powrót wygnańców i odbudowę świątyni (2 Krn 36, 22-23). Jednak kronikarz i jemu współcześni nie ujrzeni materialnej realizacji obietnic związanych z wiecznym trwaniem dynastii Dawida.

Postawione tu znaki zapytania pełnią bardzo ważną funkcję w rozwoju myśli teologicznej ST. Niepewność przeplatająca się z nadzieją oraz sytuacja zawodu wywołanego kompromitacją monarchii, a następnie odwołanie się jej odrodzenia, skierowały oczekiwania narodu wybranego w stronę eschatologicznej realizacji obietnic złożonych Dawidowi, co znalazło swoje pogłębienie w mesjańskiej tradycji prorockiej oraz w psalmach, a następnie wypełnienie w NT.

3. Przy ocenie postępowania królów Izraela i Judy, jak refren powraca wyrażenie znane z Pwt i Sdz: „czynił/czynili to, co złe w oczach *JHWH* (*wajja'as/wajja'asû* (*et-*) *hāra' b'ēnē JHWH*)”. Jest

to formuła, która określa łamanie przymierza przez akty bałwochwalstwa. Wielokrotne przywoływanie jej w 1-2 Krl podkreśla, że po złotym okresie rządów Dawida, począwszy od schyłku panowania Salomona, Izrael oddalił się od *JHWH* tak, jak to miało miejsce w mrocznym, pełnym chaosu i bałwochwalstwa okresie sędziów⁹⁵.

Jak wspomnieliśmy wyżej [zob. 2.1.3], Sdz kończy się podobną formułą wyrażającą chaos spowodowany brakiem centralnej władzy: „w owych dniach nie było króla w Izraelu i każdy czynił to, co było słuszne w jego własnych oczach (*'iš haġġāsār b'ēnāw ja'āšeh*)” (Sdz 21, 25; zob. też 17, 6; 18, 1; 19, 1). W czasach monarchii sytuacja wcale się nie zmieniła. Wskazuje to na fakt, że lud Boży niejako ze swej natury nie był zdolny do życia zgodnie z przymierzem. Chwalebny wyjątek stanowił tu Dawid, król według serca *JHWH* (1 Sm 13, 14). Izrael potrzebował więc czegoś więcej, aby żyć w wynikającej z przymierza przyjaźni z Bogiem. Potrzebował przemiany serca⁹⁶, co miało przynieść dopiero nowe przymierze. W tej historiozbowczej perspektywie,

⁹⁵ Formuła „czynił/czynili to, co złe w oczach *JHWH*”, pojawia się w Pwt i oznacza naruszenia przymierza synajskiego poprzez grzech bałwochwalstwa, który pobudzał do gniewu *JHWH* (4, 25-26; 9, 18; 17, 2; 31, 29). Powraca ona w Sdz w identycznym znaczeniu (2, 11; 3, 7. 12; 4, 1; 6, 1; 10, 6; 13, 1). W 1-2 Sm występuje tylko raz i odnosi się do złamania przez Saula prawa kłatwy (1 Sm 15, 19). Ponownie powraca z bardzo dużą częstotliwością, począwszy od oceny schyłku rządów Salomona, i przewija się przez narrację aż do końca historii deuteronomistycznej (1 Krl 11, 6; 14, 22; 15, 26. 34; 16, 19. 25. 30; 21, 20. 25; 22, 53; 2 Krl 3, 2; 8, 18. 27; 13, 2. 11; 14, 24; 15, 9. 18. 24. 28; 17, 2. 17; 21, 2. 6. 16. 20; 23, 32. 37; 24, 9. 19). Występuje także w zależnej od dzieła deuteronomistów 2 Krl (21, 6; 22, 4; 29, 6; 33, 2. 6. 22; 36, 5. 9. 12) i raz u Jr (52, 2). Por. R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento*, t. 1, 151-153.

⁹⁶ W historii deuteronomistycznej pojawia się motyw serca ludu i królów, które ulega uwiedzeniu (*nth*) na skutek bałwochwalstwa. Większość królów nie zachowywała serca tak niepodzielnego (*šālēm*) jak Dawid i nie była zdecydowana, komu służyć (zob. 1 Krl 11, 2. 3. 9; 18, 37; por. 1 Sm 12, 20. 24; 1 Krl 2, 4; 3, 6; 8, 23. 48. 61; 9, 4; 14, 8; 15, 3; 2 Krl 10, 31; 20, 3; 23, 25). Wśród władców, którzy mieli niepodzielone serce, deuteronomiści wymieniają jeszcze Aśę (1 Krl 15, 14), Ezechiasza (2 Krl 20, 3) i Jozjasza (2 Krl 23, 25).

powstanie monarchii wywodzącej się od Dawida i opartej na jednostronnych Bożych zobowiązaniach (wg 2 Sm 7), miało na celu związanie z królewskim domem Dawida planu zbawienia, którego ludzkie niewierności nie będą w stanie zniweczyć.

Do podobnych wniosków prowadzi pesymistyczne zakończenie Ne, świadczące o ponownej niewierności ludu, jego przywódców, kapłanów i lewitów [zob. 2.1.6]. Czy więc Izrael był w stanie trwać w przymierzu z Bogiem, wywiązując się ze swoich zobowiązań? Czy relacja człowieka z Bogiem mogła opierać się na narzuconym pod groźbą sankcji Prawie? Czy było ono w stanie zmienić ludzkie serce? Na odpowiedzi trzeba będzie poczekać, aż do czasów NT, kiedy to zostanie zawarte nowe przymierze między Bogiem a człowiekiem, „przymierze nie litery, lecz Ducha” (2 Kor 3, 6).

Ks. Tomasz Tułodziecki

PRAWO, KULT, ŚWIĄTYNIA

1. PRAWO

Przystępując do omówienia rzeczywistości prawa w księgach historycznych ST (deuteronomiczne dzieło historyczne: Pwt–2 Krl; dzieło kronikarza: Ezd–Ne i 1–2 Krn; Rt, Est, Tb i Jdt), należy ustalić podstawy terminologiczne i pojęciowe oraz wytyczyć zakres materiału prawnego, który obecny jest w księgach ST, niebędących z natury rzeczy prawnymi. Na początku wszystkich rzeczywistości w Biblii stoi słowo Boże, jako słowo Mądrości i słowo pouczenia. Bóg objawił się Izraelowi jako Wybawca. To objawienie zbawczej mocy, mające miejsce podczas wyjścia z Egiptu, było jednocześnie propozycją dla narodu wybranego przyjęcia Jego woli i prawdy. Odpowiedzią ze strony Izraela było przyjęcie przykazań Bożych i Jego prawa. Z czasem zostało ono zebrane i spisane w formie zbiorów praw i kodeksów. Wiadomo, że prawo Izraela ma za sobą bardzo długą historię: od Prawa Przymierza, przez Prawo Deuteronomiczne i Prawo Świątości, aż do Kodeksu Kapłańskiego. Dwa spośród wymienionych zbiorów mają doniosłe znaczenie dla zrozumienia roli prawa w księgach historycznych ST. Są to: Kodeks Deuteronomiczny i Kodeks Kapłański. Obydwa zbiory odcisnęły swe piętno na różnych epokach historycznych. Bez Kodeksu Deuteronomicznego i jego praw nie da się zrozumieć instytucji monarchii, urzędu króla czy profetyzmu. Trudno jest też bez niego uchwycić sens istnienia jedyne centralnego ośrodka kultu, czyli Świątyni Jerozolimskiej. Kodeks Kapłański natomiast wyznacza zasady i wprowadza instytucje konieczne

w dobie restauracji państwa, po niewoli babilońskiej, w epoce drugiej świątyni.

Rozważając istotę i znaczenie Prawa w ST, a w szczególności w księgach historycznych, należy zwrócić uwagę na pewne uściślenia terminologiczne. Należy przede wszystkim odróżnić mylone ze sobą pojęcia „przykazanie” i „prawo”. Nie ulega wątpliwości, że są to dwie odrębne rzeczywistości. Przykazanie czy przykazania ST zostały zawarte w tzw. spisach bądź listach przykazań (Wj 20, 1-17; Pwt 5, 1-20). Mają one zwykle prostą budowę i są wyrażane w formie mowy bezpośredniej czy rozkazu, np. „nie będziesz...”, „nie wolno Ci...”, „nie możesz...”, „nie powinieneś...” itd., za którą stoi konkretny autorytet, w Biblii najczęściej Bóg. Mają one charakter niezmienny, tzn. zawierają rozkaz czy nakaz, który należy koniecznie wypełnić, bez zbędnych dyskusji i dopuszczania alternatyw. Przykazaniom towarzyszą też często ostrzeżenia lub pouczenia, które wskazują na pozytywne lub negatywne skutki ich wypełnienia lub niewypełnienia.

Inaczej rzecz ma się z prawem. Przede wszystkim przepisy i wskazania prawne nie mają formy mowy bezpośredniej Boga do człowieka. Bazują raczej na istnieniu i działaniu ludzkich instytucji. Dlatego też łamanie przepisów prawnych wiąże się z powoływaniem do życia konkretnych gremiów: sądów, trybunałów, jak np. biblijna rada starszych. Prawo tym też różni się od przykazania, że dopuszcza pewną dyskusję i daje najczęściej kilka możliwości rozwiązania danego problemu, zarówno w kwestii orzekania kary za określone wykroczenia, jak i w zakresie odpowiedzialności cywilnej. Poza tym prawo, w przeciwieństwie do przykazania, może ulegać zmianom czy reformom. Prawo było po prostu zależne od konkretnych przejawów i form życia w biblijnym Izraelu. Kiedy zatem zniknęła instytucja pierwszej świątyni, zniknęły, przynajmniej na jakiś czas, przepisy prawa związane z kultem ofiarniczym czy świętami pielgrzymkowymi. W innym przypadku uległy zmianie przepisy dotyczące zawierania małżeństwa. Związki małżeńskie z kobietami obcych narodów, dopuszczane przez prawo w jednej epoce, zostały zakazane

przepisami prawnymi w innym okresie historycznym (*Postexilium*). Podobnie rzecz miała się z monarchią. Gdy zniknęła instytucja króla, po uprowadzeniu mieszkańców Judy do niewoli babilońskiej w 586 r. przed Chr., przepisy prawne dotyczące króla (Pwt 17, 14-20) stały się zbędne. Dlatego też Kodeks Kapłański, spisany w czasie i po niewoli babilońskiej, nie ujmuje już przepisów dotyczących króla i jego obowiązków. W odróżnieniu od zmienności i reformowalności przepisów prawa, przykazania biblijne były są i pozostaną niezmiennie, np. „nie zabijaj”, „nie cudzołóż”, „nie kradnij” itd.

Rodowodu (tzn. *Sitz im Leben*) przykazań Bożych należy szukać w kulcie i liturgii. W formie konkretnych list i spisów przykazań, były one przekazywane przez ludzkich pośredników, tj. kapłanów związanych z kultem Bożym, sprawowanym podczas świąt i uroczystości (Joz 24). Powstawanie zbiorów praw związane było natomiast z określeniem szczegółowych przepisów postępowania dla konkretnej grupy ludzi, np. proroków, królów czy niewolników. W momencie ostatecznego ukształtowania się ksiąg Tory, obydwie rzeczywistości, a więc przykazania i prawa, pomimo istniejących różnic, zaczęto określać jednym terminem – „Prawo”. Jednak tradycja przekazu i kształtowania się tekstów biblijnych wyraźnie wskazuje, że tzw. listy przykazań były wcześniejsze aniżeli zbiory prawne, które są ich następstwem. W Księdze Wyjścia do tradycji synajskiej należy właściwie tylko tekst mówiący o nadaniu Dekalogu (Wj 20), natomiast Kodeks Przymierza (Wj 21-23) jest późniejszą tradycją, spisaną na bazie doświadczeń wspólnoty Izraela z epoki zajmowania ziemi Kanaan. Podobnie rzecz się ma w Księdze Powtórzonego Prawa, gdzie Dekalog (Pwt 5) wyznacza podstawy opracowania Kodeksu Praw Deuteronomium w Pwt 12-26¹. Zastanawiając się nad rolą i znaczeniem Prawa w księgach historycznych ST, warto również zauważyć, że wymienione Kodeksy Praw nie są

¹ Zob. C. WESTERMANN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, ATD 6, Göttingen 1985², 156.

przekazywane w ich historycznym kontekście, lecz wszystkie podporządkowane są wydarzeniom mającym miejsce na Synaju, gdyż tylko tak mogły się stać integralną częścią Tory. Związanie przepisów Prawa z kontekstem historycznym oznaczałoby konieczność związania opisu reformy Jozjasza w 2 Krl 22–23 z przekazaniem Prawa Deuteronomium i reformy Ezdrasza z Kodeksem Kapłańskim.

Podsumowując wstępne obserwacje terminologiczne, związane z instytucją Prawa w ST, a w księgach historycznych w szczególności, należy stwierdzić, że przykazania i Prawo stanowią dwie różne rzeczywistości teologiczne ST, z których tylko przykazania są bezpośrednim słowem Boga do człowieka. W czasach formowania się Kodeksu Kapłańskiego, który określał przepisy kultu i liturgii, także termin Prawo zaczęto traktować jako słowo samego Boga. Dotyczyło to zwłaszcza funkcji kapłańskich przy składaniu ofiar w drugiej świątyni. Posługa kapłanów rozumiana była po prostu jako słowo Boga, przez co zatarto całkowicie różnicę pomiędzy przykazaniem a Prawem. Dotyczy to zwłaszcza tzw. „Tory Kapłanów” w Kpł 1–7².

1.1. PRAWO DEUTERONOMICZNE I DEUTERONOMICZNE DZIEŁO HISTORYCZNE (PWT–2 KRL)

Od wielu dziesięcioleci trwa dyskusja egzegetów nad charakterem ksiąg historycznych, które kanon żydowski nazywa dziełami „Proroków Wcześniejszych”, a współczesne nauki biblijne deuteronomicznym dziełem historycznym. W Biblii Hebrajskiej istnieje jasna linia podziału pomiędzy Księgą Powtórzonego Prawa a Księgą Jozuego. Oddziela ona Torę od tzw. ksiąg „Proroków Wcześniejszych”. Należą do nich księgi Joz, Sdz, 1–2 Sm i 1–2 Krl. Nie należą do nich Księga Rut, umieszczona pomiędzy

² Zob. A. TRONINA, *Księga Kapłańska*, NKB III, Częstochowa 2006, 38. 41. 43.

Sdz i 1 Sm dopiero w tradycjach LXX i Wulgaty. Zbiór „Proroków Wcześniejszych” rozumiany jest w BH jako pierwsze rozwinięcie i wyjaśnienie Tory. Według Pwt 18 Izrael dla wyjaśnienia Tory otrzymał proroka, który będzie miał następców, aby według przepisów tego Prawa prowadził Izraela przez historię. Dlatego księgi te nazywane są zbiorem pism „Proroków Wcześniejszych”. Ukazują oni sposób, w jaki Izrael w Ziemi Obiecanej próbował zastosować Torę w formie Prawa obowiązującego cały naród, dając tym samym podwaliny pod tzw. „państwo narodowe”. Najistotniejszym przesłaniem tego zbioru jest ukazanie świetlanej postaci Dawida – Namaszczonego – i jego królestwa. Ostatecznie jednak eksperyment z zastosowaniem Tory w historii Królestwa Izraela zakończył się katastrofą. Dlatego też zbiór „Proroków Wcześniejszych” stoi w opozycji do drugiego rozwinięcia Tory, jakim są księgi tzw. „Proroków Późniejszych”. Dzieła te, w przeciwieństwie do ksiąg historycznych, wskazują na zupełnie nowe działanie Boga w historii. Droga do niego wiedzie przez prowadzącą do nawrócenia, oczyszczającą niewolę. Księgi „Proroków Późniejszych” obiecują także zupełnie nowe urzeczywistnienie Tory w historii Izraela. Obydwa rozwinięcia Tory, „Prorocy Wcześniejsi” i „Prorocy Późniejsi”, wykorzystywane są jako drugie, nazywane „Haftara”, czytanie w liturgii synagoidalnej.

Również egzegeza chrześcijańska, od czasu publikacji M. Notha³, uważa zbiór ksiąg ST, rozpoczynający się Księgą Powtórzonego Prawa, a kończący się 2 Księgą Królewską, za jedną, przemyślaną całość. Według M. Notha Pwt–2 Krl to dzieło spisane według przemyślanego planu około 550–540 r. przed Chr., gdyż wspomina ono Cyrusa, króla Persów (539 r. przed Chr.), jak również babilońskiego króla Ewil Merdoka, który uwolnił judzkiego króla Jojakina w 561 r. przed Chr. Ze względu na pokrewieństwo autora Joz–2 Krl z Pwt (Kodeks Deuteronomiczny), M. Noth nazwał go deuteronomistą, w skrócie Dtr. Noth uważał, że był to historyk, który nie należał do żadnego stronnictwa re-

³ M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, Halle 1943.

ligijnego, grupy rządzących ani też Żydów wprowadzonych do Babilonu (597 i 586 r. przed Chr.).

W redagowaniu swego dzieła autor Dtr wykorzystał liczne źródła. Na pierwszy plan wysuwają się jednak dwa z nich. Pierwsze można zawrzeć w ramach chronologicznych całego dzieła, które rozciągają się od Mojżesza, poprzez czasy sędziów, aż do ostatniego króla Judy Sedecjasza (por. Pwt 1, 3; 2, 7. 14; Joz 14, 10; Sdz 3, 8. 11; [...] 1 Krl 2, 11; 6, 1; 11, 42; 14, 21; 15, 1. 9. 25. 33 itd.), drugie podstawowe źródło dzieła Dtr, stanowią tzw. mowy: cała Księga Powtórzonego Prawa jako pożegnalna mowa Mojżesza; Joz 23–24 – mowa pożegnalna Jozuego; 1 Sm 12 – mowa pożegnalna Samuela; 1 Krl 8, 14–61 – mowa Salomona podczas uroczystości poświęcenia świątyni. Szczególną rolę odgrywają także teksty zawierające tzw. refleksję historyczną nad dziejami Izraela: Sdz 2, 11–3, 6 i 2 Krl 17, 7–23.

Zasadniczym celem napisania tego dzieła było pouczenie Izraelitów o właściwym sensie historii narodu wybranego, od chwili wejścia do ziemi Kanaan, aż do upadku Monarchii Judzkiej w 587/586 r. przed Chr. Ten zasadniczy sens dziejów Izraela wyraża prawda, iż to Bóg – Jahwe – wielokrotnie objawiał się Izraelitom przez historię i poprzez nią działał. Miało to miejsce zwłaszcza w tych momentach, gdy Izrael zrywał przymierze. Bóg reagował licznymi ostrzeżeniami, a jego ostateczną odpowiedzią była kara w formie całkowitego unicestwienia państwowości izraelskiej. Upadek monarchii związanej z dynastią Dawida jest w deuteronomicznym dziele historycznym ostateczną odpowiedzią Jahwe na ciągłe odstępstwa Izraelitów⁴.

Pogląd M. Notha na temat deuteronomicznego dzieła historycznego doczekał się przez kolejne dziesięciolecia wielu komentarzy i różnorodnych opinii. We współczesnej egzegezie najbardziej rozpowszechniła się teoria, wywodząca się z tzw.

szkoły skandynawsko-niemieckiej, związanej z R. Smendem, E. Würthweinem i W. Dietrichem. Dzieli ona deuteronomiczne dzieło historyczne na trzy warstwy redakcyjne: podstawowe dzieło historyczne (DtrH), redakcję (opracowanie) prorocką (DtrP), redakcję (opracowanie) prawną (DtrN). Dwie późniejsze warstwy redakcyjne: DtrP i DtrN, dołączone do redakcji historycznej w trakcie bądź już po niewoli babilońskiej nadały całości dzieła właściwy rys teologiczny. Rewolucyjną koncepcją całego dzieła Dtr było jednak wyłączenie Pwt z Pentateuchu i stworzenie z niej właściwego wstępu i fundamentu teologicznego dla całości historiografii Izraela opisanej w Joz – 2 Krl. Charakter Księgi Jozuego potwierdza tę tezę, gdyż w żaden sposób nie może ona stanowić literackiego wstępu do całości dzieła Dtr⁵.

Podstawowym elementem teologii deuteronomisty, obok tematów takich jak przymierze czy realizacja obietnicy ziemi, jest złożony na ręce Mojżesza depozyt Prawa. Nabrał on szczególnego znaczenia w czasie reformy religijnej Jozjasza (622 r. przed Chr.), którego królestwo miało być modelowym przykładem państwa funkcjonującego w oparciu o to prawo w sposób idealny. Jego odnowa i restrykcyjne przepisy dotyczące wszystkich wymiarów życia społeczno-religijnego miały być gwarancją dobrobytu i wszelkiej pomyślności. Tym samym prawo, a zwłaszcza Kodeks Deuteronomiczny (Pwt 12–26), stało się swoistą konstytucją Monarchii Judzkiej i fundamentem decydującym o tożsamości narodowej ludu wybranego⁶.

Szczegóły Prawa Deuteronomicznego (Pwt 12–26) powstawały w przeciągu dziejów Królestwa Izraelskiego, a więc prawo religijne i postanowienia dotyczące kultu tworzą wraz z przepisami i przykazami chroniącymi życie rodzinne i spo-

⁴ N. LOHFINK, *Bilanz nach der Katastrophe. Das deuteronomistische Geschichtswerk*, w: J. Schreiner, *Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des AT*, Würzburg 1967, 205.

⁵ Por. G. BRAULIK, *Die Theorien über das Deuteronomische Geschichtswerk*, w: E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1998³, 185–187.

⁶ Zob. D. DZIADOSZ, *Teocentryczna Historiografia Izraela, czyli im był Deuteronomista i jego dzieło*, CT 74 (2004), 20.

łeczne jedną całość. U podstaw wszelkich praw ST stoi pierwsze przykazanie stwierdzające, że istnieje tylko jeden Bóg, któremu należy się wyłączna cześć. Ściśle z tym przykazaniem łączy się zakaz tworzenia obrazów i podobizn jakichkolwiek innych bóstw. Przykazanie mówiące o tym, aby służyć tylko jednemu Bogu, oznacza, że Jahwe całą swoją Osobą chce być blisko swego stworzenia. Dla jedynego Boga, który wyprowadził naród z Egiptu i dał mu dziesięcioro przykazań na Synaju, nie ma innych boskich pośredników między Nim a Izraelem. Prawda, że Bóg, który objawił się Mojżeszowi, jest jedynym Bogiem, a do tego Bogiem objawiającym się w historii narodu wybranego, to dwie strony tej samej rzeczywistości. Pwt w sposób wyjątkowy podkreśla tę prawdę (Pwt 6, 4). Ma to swoje konsekwencje zarówno w życiu religijnym, jak i w etyce. Bóg Jahwe daleko bardziej aniżeli bogowie ziemi Kanaan wymaga posłuszeństwa przykazaniom, respektowania norm prawa społecznego i określonej etyki⁷.

Niezwykła historia dziejąca się pomiędzy Jahwe a Izraelem rozpoczęła się, według teologii deuteronomisty, szczególnym umiłowaniem patriarchów. Miłość Boga do ojców wiary leży u podstaw obietnicy ziemi Kanaan. Tę miłość możemy w Pwt określić również terminem „wybranie”. Z powodu ojców wybrał Bóg tych wszystkich, którzy są ich spadkobiercami: cały naród (Pwt 10, 15), a także jego fundamentalne instytucje – królów (Pwt 17, 15), lewitów (Pwt 18, 5) i proroków (18, 15). Jako Bóg i Pan Izraela, wymagał On posłuszeństwa wobec postanowień Prawa, z których najważniejszym jest przykazanie miłości Boga i bliźniego.

Nowym aspektem Prawa Deuteronomium jest zatem położenie nacisku na ochronę, zachowanie wyjątkowej tożsamości Izraela i jego religii w powiązaniu z historią. Obrona owej tożsamości ma się przejawiać zwłaszcza w nakazie centralizacji

⁷ Zob. J.CH. GERTZ, *Tora und Vordere Propheten*, w: J.Ch. Gertz, *Grundinformationen Altes Testament*, Göttingen 2009, 305–307.

kultu Bożego (Pwt 12) i w wyrugowaniu wszystkich naleciałości związanych z kananejskim politeizmem (Pwt 13). Na przestrzeni dziejów zastosowanie prawa centralizacji ilustrują bardzo konkretne wydarzenia: przeniesienie Arki Przymierza (2 Sm 6), budowa Świątyni Jerozolimskiej (1 Krl 6–8) oraz reformy religijne Ezechiasza i Jozasza (2 Krl 18 i 22–23). W tym samym duchu należy interpretować historię Arki Przymierza znajdującej się w niewoli u Filistynów (1 Sm 4–6), gdzie deuteronomista wyraźnie wskazał, z jakim przedmiotem należy wiązać Bożą obecność i chwałę⁸.

Drugim wyjątkowym aspektem Prawa Deuteronomium, którego reperkusje widać na przestrzeni dziejów Izraela, a zwłaszcza monarchii, jest kwestia sprawiedliwości społecznej i troska o najuboższych. Według Pwt wszyscy Izraelici są dla siebie braćmi. Również król jest bratem innych i jego serce nie powinno wynosić się nad pozostałych Izraelitów (Pwt 17, 15. 20). Te same zasady obowiązują proroków, których Bóg obiecał Izraelowi (Pwt 18, 15. 18). Każde odstępstwo od prawa braterstwa prowadziło w historii Izraela do poważnych konsekwencji, np. 1 Sm 8; 1 Krl 9, 16–24; 12, 1–20. Braterstwo, które ma być podstawą prawa w życiu społecznym Izraela, wyraża się w Pwt na trzech poziomach:

- a) we wspólnym nauczaniu i wierze,
- b) w radości ze sprawowania kultu dla Jahwe,
- c) przez zachowanie braterskiego prawa w moralności i etyce.

Ad a)

Mojżesz został ustanowiony przez Jahwe jako archetyp nauczyciela wiary (Pwt 5, 31; 6, 1). Miał uświadomić Izraelowi, że jest on ludem Jahwe zarówno w swojej rodzinie, jak i w Świętym Zgromadzeniu. Metodą nauczania tych prawd było ciągłe

⁸ Por. C. WESTERMANN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 161.

ich powtarzanie. Szczególnym czynnikiem stało się tzw. „*Credo* katechetyczne” – Pwt 6, 21–25, które w chwilach zwątpienia zawsze przypominało najważniejsze prawdy wiary. Drugim ważnym elementem było tzw. „*Credo* historyczne” (Pwt 26, 5–10). Oba wyznania wiary służyły przede wszystkim jako modlitwy rodzinne, ukazując wierność rodziców przed Bogiem wobec młodszych generacji oraz służąc jako nieodłączne elementy modlitewne podczas pielgrzymek na święto Paschy.

Innym ważnym sposobem, który utwierdzał wspólne nauce i wiarę, była rola arcykapłanów i starszych ludu w Świątyni Jerozolimskiej oraz przedstawianie Tory. Szczególny obrzęd miał miejsce co 7 lat w czasie Święta Namiotów, gdy darowano przewinienia i kary oraz odnawiano przyrzeczenia z czasów wyjścia z Egiptu – 31, 10–13. Z tego zdarzenia cały Izrael miał również uczyć się przez powtórzenie tekstów tych samych zasad, które zostały dane praojcom na górze Horeb, jak „bać się Pana”. Tego wspólnego potwierdzenia i wyznania wiary Izraelowi nie wolno było nigdy zapomnieć (Pwt 4, 10).

Ad b)

Księga Powtórzonego Prawa mówi tylko o świętowaniu w kontekście świętowania. Największym przejawem tej radości jest wspólne spożywanie posiłku przed obliczem Jahwe. Rodziny izraelskie zobowiązane były do złożenia ofiary (Pwt 12, 13–28) i wypełnienia szczególnych zadań kultowych (np. Pwt 14, 22–27) – „dziesięciny”. Miało się to odbyć w konkretnym kontekście historycznym i teologicznym – w Świątyni, podczas modlitwy i posiłku, który jej towarzyszył będąc radosnym zwieńczeniem (Pwt 12, 18–19; 16, 13–15). Prawo zakładało zniesienie różnic majątkowych i klasowych, dzięki czemu realizowała się idea braterskiego społeczeństwa. W tym społeczeństwie kobieta i mężczyzna mieli prawo przewodniczyć liturgii rodzinnej. Nie miało być biednych (Pwt 15, 4) ani niewolników spośród Hebrajczyków (Pwt 15, 12). Tym samym można powiedzieć, że w oparciu

o przepisy Prawa Deuteronomium był to „naród święty” (Pwt 7, 6; 14, 2; 26, 19).

Ad c)

Reforma liturgii (2 Krl 22–23) za pomocą praw Dtr wprowadza ściśle zasady braterskiej etyki i moralności. Istotne jest to, że pojęcie brat odnosi się także do kobiety. Potwierdza to termin „brat” – (*’āh*) niemający w Pwt 15, 12 żadnej specyfikacji. Ideał braterstwa, nigdzie w ST poza Pwt nie osiągnął takich wymiarów, a swoje fundamenty znajduje w strukturach przedpaństwowych, w których wszyscy byli braćmi w Izraelu ze względu na bliskie powiązania rodzinne. Dlatego też próba utworzenia monarchii (1 Sm 8) i wprowadzenia wyraźnego podziału na klasy społeczne była nadużyciem godzącym nie tylko w teokrację, ale również w prawo braterstwa i równości. Bóg obwarował jednak to prawo nakazem stwierdzającym, że królowi nie wolno wynosić swojego serca ponad braci (Pwt 17, 20). Ugruntowaniem braterstwa ma być również zniesienie biedy, tzn. zadbanie o wystarczające utrzymanie dla wdów, sierot i lewitów. Gdyby w świecie (Pwt 15, 4–6) owa bieda dopiero się pojawiła, to musi być natychmiast zniesiona (Pwt 15, 11). Braterstwo Izraela miało na celu stworzenie społeczności, w której wszyscy czuliby się, mimo obowiązującego prawa, jak w rodzinie, domu. Jest to możliwe, gdyż sam Jahwe powołał swój lud do braterstwa. „Słuchaj Izraelu – nasz Pan...” (Pwt 6, 4) – sam Bóg czuwa, pomaga i daje przykład, jak żyć z innymi jako braćmi⁹.

Dzieło deuteronomiczne obejmujące Księgi: Pwt, Joz, Sdz, 1–2 Sm i 1–2 Krl, przedstawia prawie 700 lat historii Izraela w formie różnorodnych opisów, narracji i innych tekstów. W komponowaniu tej historii autor bądź autorzy wykorzystali dawne, niezależnie istniejące źródła, które pochodziły z archi-

⁹ Zob. I. WILLI-PLEIN, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel*, SBS 153, Stuttgart 1993, 132–133.

wów królewskich obu monarchii – świątynnego i innych, np. tradycji prorockich gromadzonych w dawnych sanktuariach Izraela. Główny sens napisania tego dzieła nie polegał jednak na przedstawieniu dokładnej historii Izraela, lecz na ukazaniu w jej kontekście Prawa Bożego. Autor deuteronomiczny chciał wyraźnie podkreślić, że Jahwe w niczym nie zaniedbał swojej miłości i cierpliwości wobec narodu wybranego, wybawiając go od katastrofy i zagłady, jaka spotkała w 722 r. przed Chr. Izraela i Judę w 587 r. Podkreślają to głównie narracje prorockie. Winą za upadek Izraela deuteronomista obarcza zwłaszcza izraelskich i judzkich monarchów, którzy złamali dwa podstawowe filary Prawa Bożego: monoteizm powiązany z centralizacją kultu (1 Krl 11, 1-13; 12, 26-32; 16, 29-34; 18, 20-40; 2 Krl 16, 1-18; 17, 7-23; 21, 1-18) oraz braterstwo, które wiązało się ściśle z odpowiednią polityką społeczną (1 Sm 8; 1 Krl 9, 15-24; 12, 1-20; 21, 1-16)¹⁰. Ta retrospektywa dziejów narodu wybranego miała pobudzić Izraelitów, zwłaszcza tych, którzy znajdowali się w niewoli babilońskiej, do refleksji i nawrócenia. Jednakże nawoływanie do nawrócenia nie łączy się u deuteronomisty bezpośrednio z nadzieją na uwolnienie czy lepszą przyszłość. Pozostawia on wszystko otwarte na dalsze, zbawcze działanie Boga, które nie zna żadnych granic.

1.2. KODEKS KAPŁAŃSKI I DZIEŁO KRONIKARZA (1-2 Krn, Ezd – Ne)

Prawo zawarte w Kodeksie Deuteronomicznym znacząco wpłynęło na uformowanie zarówno literackiej, jak i prawnej strony całego dzieła deuteronomisty (Pwt – 2 Krl). Powstaje pytanie o podobny wpływ Prawa Bożego na te dzieła, które w sposób zasadniczy kształtowały przebieg historii przedstawiony w dziełach historycznych po niewoli babilońskiej. Historia egzegezy proponuje w tym względzie różne rozwiązania. Pierwsza

¹⁰ Zob. J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, 182.

propozycja, która pochodzi od U. Kellermanna¹¹ podaje, że, podobnie jak w deuteronomicznym dziele historycznym, w dziele kronikarza podstawę prawną stanowi Kodeks Deuteronomiczny (Pwt 12-26). Dawna teoria J. Wellhausena mówiła, że u podstaw prawnych spisanych po niewoli dzieł historycznych ST znajduje się jakaś wczesna redakcja Pentateuchu. Nazywa ją źródłem Q, odrębnym od czterech tradycji: J, E, D, P. Stwierdza on również, że cały system liturgiczno-prawny w Izraelu stoi nie u zarań, ale u kresu procesów historycznych narodu wybranego¹². Z kolei R. Rendtorff uważa, że podstawą prawną dla wydarzeń historycznych epoki powygnaniowej jest królewskie prawo perskie (aram. *dāt*), które można w pełni odczytać dopiero w świetle Pentateuchu¹³.

W przeciwieństwie do deuteronomicznego dzieła historycznego – koncentrującego się na prawnych problemach monoteizmu, centralizacji oraz na braterstwie – Księgi Kronik wraz z Księgami Ezdrasza i Nehemiasza kładą nacisk na kwestie związane z kultem, liturgią i obowiązkami lewitów¹⁴. Nie ulega wątpliwości, że najobszerniejszym zbiorem przepisów liturgicznych ST jest Kodeks Kapłański (P). Jest on dziełem bardzo złożonym. Jego fragmenty znajdują się w trzech Księgach Pentateuchu: Rdz, Wj i Kpł. Należą do niego teksty zwane genealogiami/historiami rodów i rodzin (tzw. *tôlê dôl*): Rdz 5; 6-9; 10; 11, 10-26; 11, 27-25, 11; 25, 12-17. 19-25. 29. Początki tego prawa zawiera już opis stworzenia (Rdz 1, 1-2, 3). Kolejne fragmenty tego kodeksu prowadzą do opisu Namiotu Spotkania i chwały Bożej,

¹¹ Zob. U. KELLERMANN, *Anmerkungen zum Verständnis der Tora in den chronistischen Schriften*, BN 42 (1988), 49-92.

¹² Zob. J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1963.

¹³ Zob. R. RENDTORFF, *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*, JSOT-Sup 89, Sheffield 1990.

¹⁴ Zob. M. WITTE, *Schriften (Ketubim)*, w: J.Ch. Gertz, *Grundinformationen Altes Testament*, Göttingen 2009, 530-531.

która objęła w posiadanie to szczególne sanktuarium (Wj 40)¹⁵. Podkreśla to właściwy cel całego Kodeksu Kapłańskiego, jakim jest odbudowa praktyk liturgicznych w Świątyni Jerozolimskiej. Uzupełnieniem tej koncepcji jest Prawo zawarte w Księdze Kapłańskiej, regulującej przepisy religijne dotyczące świętości kapłanów i ludu. Jego źródłem jest przede wszystkim kult Boży sprawowany w świątyni. Na starożytnym Bliskim Wschodzie istniało powszechne przekonanie o tym, że to Bóg wybiera święte miejsce jako swoje mieszkanie. Wskazywało ono na nieskazitelną świętość jego Osoby, do której zwykły człowiek miał prawo zbliżyć się tylko w wyjątkowych sytuacjach. Temu zbliżeniu towarzyszyły częste rytmy oczyszczające, opisane zwłaszcza w Kpł 8 i 16, stosowane, aby nie zbezcześcić miejsca świętego i nie narazić się na gniew Boga, którego wszechmoc rozciąga się nad czasem, miejscem i kultem¹⁶.

Jest faktem niezaprzeczalnym, że przepisy rytualne i opisy obrzędów religijnych odnoszą się do praktyk związanych z kultem, charakterystycznych dla pierwszej Świątyni. Jednak nie ma dzisiaj wątpliwości, że Kodeks Kapłański powstał w oparciu o źródła spisane pod koniec niewoli babilońskiej i w czasach powrotu z wygnania. Autor Kodeksu Kapłańskiego doskonale orientuje się w antycznych tradycjach, które można określić jako przedkapłańskie. Są nimi: prehistoria biblijna, historia patriarchów, tradycje Exodusu. Wszystkie te teksty znacząco wpłynęły na ostateczny kształt Kodeksu Kapłańskiego. Największe jednak znaczenie w formowaniu się dzieła P miało spisane tuż przed niewolą babilońską Prawo Deuteronomiczne z jego najważniejszym przykazaniem: jest tylko jeden Bóg Jahwe, który odbiera cześć na jedynym, wybranym przez siebie miejscu.

Stosowne przepisy prawne, dotyczące czystości kultu i liturgii, były prawdopodobnie znane w czasach działalności proro-

ka Aggeusza, który w swojej księdze dokonuje rozróżnienia na czyste i nieczyste (Ag 2, 11–14). Wyraźnie nawiązuje on do tzw. „tory ofiar” (Kpł 1–5), a swoje orędzie kieruje do namiestnika Zorobabela i kapłana Jozuego, głównych bohaterów pierwszych rozdziałów Księgi Ezdrasza (Ezd 2 i 4). Ten sam prorok podaje odpowiedzi kapłanów rozstrzygających o tym, co czyste, a tym, co nieczyste, nawiązując do tekstów Kpł 6–7 i 11–15. Podobne tematy porusza także drugi, związany z kronikarskim dziełem historycznym prorok, Zachariasz. Chodzi tu zwłaszcza o praktykę postów w piątym i siódmym miesiącu (Za 7, 7 i 8, 19). Teksty prorockie Zachariasza przygotowują przepisy Księgi Kapłańskiej dotyczące Dnia Pojednania (Kpł 16 i 23) i ofiar przebłagalnych (Kpł 5–6). W literaturze powygnaniowej najwięcej punktów stykających z Księgą Kapłańską posiada jednak Księga Ezdrasza¹⁷.

Od dawna trwają dyskusje na temat datacji, chronologii i związków między Księgami Kronik, Ezdrasza i Nehemiasza. Największy problem stanowi dokładna data działalności obu reformatorów. Według stanu najnowszych badań, działalność Ezdrasza przypada na czasy po reformie budowlanej Nehemiasza, czyli około roku 400 przed Chr.¹⁸

Trudności, jakie wynikają zarówno z relacji między 1–2 Krn i Ezd–Ne, jak i z daty ostatecznej redakcji dzieła kronikarskiego, wskazują na konieczność dokładnego porównania praw zawartych w Księdze Kapłańskiej z reformatorskim dziełem Ezdrasza. Chociaż z jego osobą wiąże się wiele niejasności natury historycznej i chronologicznej, to nie można odmówić mu decydującej roli, jaką odegrał w dziele odnowy tradycji Izraela. Zapoczątkowali ją kapłani już podczas trwania niewoli, kontynuowali Zorobabel, Jozue, Aggeusz i Zachariasz oraz uczniowie

¹⁵ Zob. J.CH. GERTZ, *Tora und Vordere Propheten*, 237–238.

¹⁶ Zob. E.S. GERSTENBERGER, *Das dritte Buch Mose: Leviticus*, Göttingen 1993, 191.

¹⁷ Zob. A. TRONINA, *Księga Kapłańska*, 42.

¹⁸ Zob. S. WYPYCH, *Odnowa życia religijnego i narodowego po niewoli. Księgi Ezdrasza i Nehemiasza*, w: J. Frankowski, *Wprowadzenie w myśl i wezwania ksiąg biblijnych 3*, Warszawa 2007, 80–82.

proroka Ezechiela. Zadaniem Ezdrasza było prawdopodobnie tylko zakończenie reformy Prawa zapoczątkowanej już w niewoli babilońskiej. Opowiadanie zawarte w Ezd 7 mówi o nim jako o „uczonym, biegłym w Prawie Mojżeszowym, które nadał Pan” (Ezd 7, 6). Głównym pragnieniem Ezechiela było wprowadzenie w życie jego postanowień we wspólnocie żydowskiej skupionej wokół drugiej Świątyni. Obok niego, wdrożeniem zasad Prawa, mieli się zająć biegli urzędnicy i sędziowie, którzy znając przepisy, mieli pouczać lud ziemi (Ezd 7, 25). Wszystkie te dane pozwalają przypuszczać, że przybycie kapłana Ezdrasza do Jerozolimy nastąpiło w pierwszych latach IV wieku przed Chr., ok. 50 lat po wystąpieniu namiestnika Nehemiasza i jego inicjatywie odbudowy murów jerozolimskich. Postać Ezdrasza wyznacza tym samym końcowy moment redakcji Księgi Kapłańskiej. Zatem przepisy Prawa, czytane ludowi przez Ezdrasza podczas zgromadzenia liturgicznego przed Bramą Wodną w Ne 8 to nic innego jak Kodeks Kapłański w ostatecznej formie¹⁹.

Szczególną rolę w tym Prawie odgrywało tzw. Prawo Świętości (Kpł 17–26). Obejmowało ono różnorodne przejawy życia codziennego wspólnoty, choć największy nacisk kładło na zasady funkcjonowania kultu w nowej Świątyni, ustalając także specyficzną terminologię i reguły języka liturgii. Powtarzający się w tym obszernym fragmencie Prawa zwrot: „Bądźcie świętymi, jak ja jestem święty” (19, 2; 20, 8; 21, 23; 22, 9 itd.) ukazuje przejście od narodu izraelskiego jako struktury państwowej do wspólnoty opartej na służbie Bożej, kulcie i modlitwie. Dlatego też całe dzieło kronikarskie przeniknięte jest duchem zbieżnego z przepisami Kodeksu Kapłańskiego Prawa. Pierwsze znaczące podobieństwo dotyczy organizacji kultu w drugiej Świątyni. Ponieważ autor lub autorzy 1–2 Krn sami byli lewitami, dlatego też rola lewitów jest oceniana wyżej niż kapłanów. Nikt jednak w całym Piśmie Świętym tak dobrze jak kronikarz nie zna się na hierarchii kapłańskiej i lewickiej. Na czele stoi przełożony

świątyni Bożej (2 Krn 31, 31), tzw. *nagid* (ten sam termin użyto przy namaszczeniu Saula na wodza nad Izraelem), głowa kapłanów tzw. *roś kohanim* lub też wielki kapłan, czyli *kōhen gadōl*. Według 2 Krn jest on nie tylko przywódcą religijnym, ale także głową polityczną państwa (2 Krn 23). Do zadań kapłańskich w 1–2 Krn należy również: służenie we wnętrzu Świątyni (2 Krn 5, 14), spalanie kadzidła dla Pana (2 Krn 26, 18), składanie ofiar na ołtarzu (2 Krn 29, 34)²⁰.

Więcej sympatii i szczególnego zainteresowania autor 1–2 Krn kieruje pod adresem lewitów. Widać to szczególnie poprzez przytaczanie licznych genealogii lewitów oraz wnikliwą znajomość ich funkcji. Zadania te są oczywiście bardzo zbliżone do kapłańskich: oczyszczenie świątyni lub sanktuarium (2 Krn 29, 5), budowa świątyni (2 Krn 34, 12–13); zbieranie ofiar (2 Krn 34, 9), sprawowanie sądów (2 Krn 19, 8. 11), nauczanie Tory i prorokowanie (2 Krn 20, 14–15). Autor 1–2 Krn podkreśla ich szczególną gorliwość, którą przewyższają kapłanów (2 Krn 29, 34). Wysoko oceniana jest ich rola w zakresie muzyki i śpiewu świątynnego (2 Krn 8, 14). Rola lewitów była w czasach kronikarza tak znaczna, że zastąpili oni proroków na ich urzędzie. Choć proroków uważano przez wieki za głównych pośredników między Bogiem a ludem, to w czasach komponowania 1–2 Krn byli oni już tylko wspomnieniem z historii. Dlatego lewici, choć w sposób ograniczony, kontynuowali ich funkcje. W nauczaniu Prawa lewici podkreślali, że dla Izraela najważniejsza jest Tora. Ona reguluje w całości życie narodu i jednostek. Prawo nakazuje także kult (1 Krn 16, 40; 2 Krn 23, 18; 31, 3), który jest szukaniem Jahwe (2 Krn 14, 3; 31, 21). To od wypełnienia Tory zależy posiadanie dwóch filarów: Ziemi Obiecanej (2 Krn 33, 8) i króla wywodzącego się z dynastii Dawida (2 Krn 6, 16). Nieprzestrze-

¹⁹ Zob. A. TRONINA, *Księga Kapłańska*, 42–43.

²⁰ Zob. G. STEINS, *Die Bücher Esra und Nehemia*, w: E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1998³, 242–243; R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, cz. II: *Von Exil zu den Makkabäern*, GAT 8/2, Göttingen 1997², 490.

ganie Prawa równa się, według 1–2 Krn, utracie Boga (2 Krn 15, 3)²¹.

Najwięcej podobieństw pomiędzy 1–2 Krn i przepisami Tory zawartymi w kapłańskim Kodeksie Świętości można odnaleźć już w pierwszych rozdziałach 1 Krn (1 Krn 9). Uważa się je za późniejszy dodatek, który miał ukazać osobę króla Dawida jako największego prawodawcę. O ile Tora przypisuje Mojżeszowi pierwsze zasady kultu i świętości, o tyle dla 1–2 Krn jedynym wzorem świętości jest król Dawid, którego w tym dziele śmiało można nazwać drugim Mojżeszem. Dzieło kronikarza wskazuje więc na więź między tymi, którzy budowali drugą Świątynię, a tymi, którzy stawiali pierwszą²².

Ciekawe podobieństwa z Kodeksem Kapłańskim ukazują również księgi Ezd–Ne. Tworzą one swoisty projekt, który miał oznaczać wprowadzenie, po niewoli babilońskiej, nowego porządku w Jerozolimie i Judzie. Projekt ten stylizowany był na wzór scentralizowanej władzy i administracji w państwie perskim, które wyróżnia się wśród starożytnych cywilizacji świetną komunikacją, wspólną monetą i doskonałym zarządem prowincji (*satrapii*), kierowanym ze stolicy w Suzie. Centralna władza w państwie perskim dążyła do stworzenia lojalnej elity w bardzo czulej na wszelkie innowacje religijne i polityczne prowincji – Judzie. Wiedziała ona, że odbudowa Świątyni i względna autonomia religijna daje gwarancje spokoju i lojalności w prowincji. Dlatego też administracja perska zgodziła się nawet na częściowe finansowanie tego projektu (Ezd 1, 7). W ten sposób zrodziła się bardzo autonomiczna wspólnota świątynna pod przewodnictwem, wybranych przez władze perskie byłych uprowadzonych obywateli o judzkich korzeniach. Kierowana przez Nehemiasza i Ezdrasza wspólnota potrzebowała precyzyjnych praw, które dawałyby gwarancję dobrego funkcjonowania, pozwalającego na

zachowanie względnej autonomii. Stąd oparcie zasad codziennego życia, kultu czy kwestii małżeńskich o Kodeks Świętości. Szczególną rolę spełnia tu opis liturgii słowa (Ne 8), zakończony omówieniem Święta Namiotów. Widać w nim wyraźne podobieństwo do przepisów zawartych w Kpł 23. Także kolejne rozdziały (Ne 9 i 10) nawiązują do liturgii pokutnej z Kpł 16 i 23, choć nie są jeszcze jej dokładnym opisem. Na uwagę zasługują wzmianki o pisemnym zobowiązaniu się Izraelitów do przestrzegania przepisów Prawa w Ne 10. Mają one liczne odniesienia do ustawodawstwa znanego z Kodeksu Kapłańskiego²³.

Zasadniczo przepisy prawne zaproponowane przez Ezdrasza i Nehemiasza nie były niczym nowym. Należało je jednak dopasować do sytuacji, jaka zrodziła się po powrocie z wygnania babilońskiego. Niektórych dawnych zasad, jakie obowiązywały w epoce monarchii, nie można było wprowadzić w nowej wspólnocie, np. praw dotyczących króla i restauracji dynastii. Zasadnicza tendencja dążyła jednak do odnowy i odbudowy jak największej ilości struktur funkcjonujących przed wygnaniem. To pragnienie tkwiło głęboko zwłaszcza w wygnańcach, których jedynym dziedzictwem, po utracie Świątyni, były zwyczaje i prawa ojców. Gorliwość w staraniach o ich wprowadzenie jest głównym motywem powrotu z niewoli.

Dążenia do ponownego wprowadzenia dawnych praw ojców zaowocowały także powstaniem nowych praw i instytucji. Do takich należał szabat i obrzezanie. Z pewnością znano prawa szabatowe od najdawniejszych czasów i zachowywano starannie jego zasady. Był on zwyczajem specyficznie izraelskim. Na obczyźnie stał się także znakiem przynależności do konkretnej wspólnoty, z którą przymierze zawarł sam Bóg. Narody, pośród których zamieszkiwał uprowadzony Izrael, tej instytucji nie znały. Nieco inaczej rzecz się ma z obrzezaniem. W dawnych epokach ryt obrzezania praktykował Izrael (poczynając od Abrahama) i właściwie wszystkie narody ościenne, z wyjątkiem Filistynów.

²¹ Zob. S. JAPHET, *I & II Chronicles*, OTL, London 1993, 44–45.

²² Zob. G. STEINS, *Die Bücher Chronik*, w: E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1998³, 232–233.

²³ Zob. A. TRONINA, *Księga Kapłańska*, 44–45.

W niewoli asyryjskiej i babilońskiej Żydzi znaleźli się pośród ludów, które nie znały i nie praktykowały obrzezania. Zatem i ten pradawny znak, znajdujący się na ciele każdego mężczyzny izraelskiego, symbolizował żydowską tożsamość i przymierze z Jahwe²⁴. Prawo i przykazania zawsze odgrywały w Izraelu znaczącą rolę. Po niewoli babilońskiej jego znaczenie wzrosło niepomniernie. Od momentu powrotu z wygnania właściwie nie można pomyśleć o Izraelu, nie myśląc o prawie. Szabat i obrzezanie, choć znane były w innych kulturach Bliskiego Wschodu, tylko w Izraelu stały się naczelnymi przykazaniami²⁵.

Na zakończenie rozważań nad rolą Prawa w czasach po niewoli babilońskiej wypada poruszyć jeszcze jeden aspekt. Wspólnota żydowska, kształtowana po niewoli, to społeczność odznaczająca się nie tylko odrębnością polityczną, etniczną czy terytorialną, ale przede wszystkim religijną. To właśnie owa szczególna religijność, powracających z niewoli Izraelitów, nakazywała wprowadzenie praw, które decydowały o tym, że jedna grupa odmawiała innej przynależności do wspólnoty narodu wybranego, sama decydując, kto jest prawdziwym Izraelem. Jako główne kryterium owej przynależności ustanowiono separatystyczne prawo zakazujące małżeństw mieszanych. To ono zdecydowało o całkowitym odrzuceniu współpracy z Samarytanami przy odbudowie murów Jerozolimy²⁶.

Z relacji biblijnych wynika, że spór wynikły podczas odbudowy murów jerozolimskich pomiędzy namiestnikiem samarytańskim Sanballatem a Nehemiaszem był tylko preludium do dalszych nieporozumień między tymi stronami. Ne 13, 28 wspo-

²⁴ Zob. A. BERLEJUNG, *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israels*, w: J. Ch. Gertz, *Grundinformationen Altes Testament*, Göttingen 2009, 162.

²⁵ Zob. D. ARENHÖVEL, *Die nachexilische Zeit – Zeit ohne Namen*, w: J. Schreiner, *Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des AT*, Würzburg 1967, 251–252.

²⁶ Zob. J. WARZECHA, *Samarytanie – perspektywa polityczna i religijna*, w: W. Chrostowski, „Słowo Twoje jest Prawdą”. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Mędali CM w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2000, 341.

mina o kolejnym konflikcie, który możemy określić mianem żydowsko-samarytańskiego. Z tekstu wynika, że syn najwyższego kapłana Jojady ożenił się z córką Sanballata i został usunięty ze społeczności żydowskiej. Czyn Nehemiasza miał w tym przypadku podłoże polityczne, gdyż przeszkodził namiestnikowi Samarii w przejściu kontroli nad kultem i administracją w Jerozolimie. Zaakceptowanie małżeństwa kapłańskiego syna z Jerozolimy z córką Sanballata byłoby bez wątpienia dopuszczeniem obcych sił do władzy nad stolicą Judy. Wskazuje na to tekst Ne 13, 30, w którym osoba namiestnika określana jest wyraźnie jako *nēkar* („obcy”)²⁷. W opozycji do tych rygorystycznych tendencji stoją inne przekazy historyczne, które powstały po niewoli babilońskiej. Wśród tych bardziej zróżnicowanych i pojednawczych prezentują się zwłaszcza Księgi Rut i Estery. Zatem to nie polityka, historia czy język wyróżniają Żydów od innych narodów, lecz wspólne miejsce kultu i sposób życia kształtowany przez Prawo.

Tym samym konieczne było wprowadzenie zwyczajów, które niepodzielnie odróżniłyby wspólnotę żydowską od pogan. Ta tendencja odróżnienia się i separacji miała swoje podłoże w uwarunkowaniach historycznych. Doświadczenia wspólnoty żydowskiej – żyjącej jako niewielka wspólnota w Jerozolimie pod kontrolą silnych mocarstw, często prześladowanej (np. za czasów Antiocha IV Epifanesa) – nauczyły ją dystansu i niechęci do obcych sił i zwyczajów. Był także drugi powód wprowadzenia drastycznych Praw, które oddzielały Żydów od innych narodów. Czas uniwersalnej wspólnoty – Kościoła – jeszcze nie nadszedł. Boże objawienie aż do przyjścia Mesjasza związane było z jednym narodem, który mógł zachować swoją tożsamość tylko wtedy, gdy mocno trzymał się swoich kształtowanych przez wieki Praw. Nie miało to nic wspólnego z nacjonalizmem czy konserwatyzmem. Bóg wybrał Izraela i z nim zawarł przymierze. Z tego powodu

²⁷ Zob. R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 579.

Izrael musiał pozostać wspólnotą czystą. Mocne trzymanie się przepisów Prawa oznaczało jednocześnie zachowywanie zasad przymierza i wierność wobec odwiecznego wybraństwa.

2. ŚWIĄTYNIA I KULT W DEUTERONOMICZNYM DZIELE HISTORYCZNYM

Świątynia w każdej religii to przede wszystkim miejsce zamieszkiwania Boga. Deuteronomiczne dzieło historyczne poświęca wiele miejsca Świątyni Jerozolimskiej (1 Krl 6–8), ale wskazuje także na istnienie innych świątyń, które w kulturach ościennych były głównymi ośrodkami kultu konkretnych bóstw: Dagona (Sdz 16, 23; 1 Sm 5, 1–3) czy Baala (1 Krl 16, 32). Pamiętać należy, że świątynia na całym starożytnym Bliskim Wschodzie spełniała, obok religijnych, także bardzo istotne funkcje polityczne, społeczne, a także ekonomiczne. Nie inaczej działo się w epoce monarchii w biblijnym Izraelu. Patrząc na uwarunkowania historyczne, można zauważyć, że stabilizacja polityczna w państwie króla Dawida pozwoliła mu na zorganizowanie centralnego ośrodka kultu w Jerozolimie. Nie była to jeszcze świątynia, ale Przybytek, w którym umieszczono największą świętość Izraela – Arkę Przymierza. Król chciał uczynić z Jerozolimy królewskie miasto z silnym, rozpoznawalnym w całym ówczesnym świecie ośrodkiem religijnym (2 Sm 6–7). Taki zamiar króla Dawida świadczy o dobrej znajomości ideologii starożytnego Wschodu, która zakładała swoistą zależność niepodległego państwa, monarchii, od istnienia centralnego miejsca kultu²⁸.

Jerozolima, aż do początkowych lat panowania króla Dawida, była ośrodkiem kananejskim pod panowaniem Jebusytów (2 Sm 5, 6–7), bez jakichkolwiek związków kulturowych i religijnych z Izraelem. Dawid zajął Jerozolimę i podniósł ją do god-

²⁸ Zob. P. WELTEN, *Kulthöhe und Jahwetempel*, ZDPV 88 (1972), 34.

ności stolicy, aby uczynić z niej symbol jedności unii personalnej Izraela i Judy. Niewątpliwie przeniesienie Arki Przymierza do Jerozolimy i umieszczenie jej w Przybytku było nie tylko aktem religijnym, ale także bardzo roztropnym aktem politycznym, który wykryształizował ostatecznie jedność państwa Dawidowego. Prawdopodobnie, gdyby Arka Przymierza pozostała w granicach północnych pokoleń, prędzej czy później doszłoby do stworzenia konkurencyjnego ośrodka kultu i władzy. Dla młodej państwowości izraelskiej XI wieku przed Chr. miałoby to katastrofalne skutki. Ujawniła to schizma polityczna i religijna w 931 r. przed Chr.²⁹

Król Dawid pragnął jednak więcej. Jego najważniejszym celem było wybudowanie świątyni dla Boga, którego symbolem obecności była Arka Przymierza. Tak postąpiłby każdy starożytny władca. Przez budowę Świątyni przed Dawidem otwierała się możliwość połączenia dawnych tradycji związanych z Arką, z nowo powstającą monarchią i dynastią. Innymi słowy umieszczona w świątyni Arka Przymierza byłaby legitymacją jego królewskiej władzy. Symbolizowałaby bowiem jej boskie pochodzenie. Patrząc zatem na historię Dawida można powiedzieć, iż uczynił on wiele dla Arki, ale jeszcze więcej Arka uczyniła dla niego i jego zamierzeń. Przeniesienie Arki Przymierza do centralnego ośrodka kultu w stolicy miało stworzyć nierozzerwalną więź pomiędzy państwem i religią, a więc wytworzyć system, który obowiązywał we wszystkich ościennych monarchiach.

Teologiczną podbudowę aktu przeniesienia Arki Przymierza do Jerozolimy i ustanowienia tam centralnego ośrodka kultu ustaliła redakcja Dtr. Wskazywała ona, iż akt ten był zgodny z wolą Boga. Jahwe sam zapowiedział, że na swoją siedzibę wybrał wzgórze Syjońskie: Pwt 12, 2–14; Ps 132, 13. Jest to podstawowy dogmat historii deuteronomicznej. Myśl ta obecna jest w tekście, który ocenia rządy króla Roboama (1 Krl 14, 21), jak również kilkakrotnie pojawia się w modlitwie dedykacyjnej

²⁹ Zob. E. v. NORDHEIM, *König und Tempel*, VT 27 (1977), 443–444.

Salomona (1 Krl 8, 16. 44. 48). Mamy tu zatem bezpośrednie odniesienie do deuteronomicznego prawa o jedności miejsca kultu: „Ofiary twoje będziesz składał tylko na jednym miejscu, które sobie wybrał Jahwe” (Pwt 12, 4; także 12, 11; 14, 23; 12, 21; 14, 24). Była to zasada całkowicie nowa, poza księgą Pwt nieznaną w innych pismach Tory. Dotychczas kult Jahwe sprawowany był w plemiennych czy rodzinnych sanktuariach, gdzie naczelnym liturgiem był ktoś ze starszyny miasta bądź po prostu ojciec rodziny³⁰.

Dawidowi nie było jednak dane wybudować świątyni dla Pana. Historia deuteronomiczna nie podaje jasnego powodu odmowy tego przywileju. Lukę tę próbuje wypełnić autor 1–2 Krn. Według niego Dawid nie stał się budowniczym Świątyni, ponieważ: „był mężem wojny i rozlewał krew” (1 Krn 28, 3). Wydaje się jednak, że istniał także inny powód odmowy. Według 2 Sm 7, 6–7 w epoce patriarchów i sędziów Jahwe był Bogiem niezwiązanym z żadnym konkretnym miejscem ani osobą: „nie mieszkałem bowiem w domu od dnia, w którym wywiodłem z Egiptu synów Izraela, aż do dziś dnia. Przebywałem w namiocie albo przybytku. Przez czas, gdy wędrowałem z całym Izraelem, czy choćby do jednego z sędziów izraelskich, którym nakazałem paść mój lud, Izraela, przemówiłem kiedykolwiek słowami: «Dlaczego nie zbudowaliście Mi domu cedrowego?»” Dzięki temu, Bóg mógł kierować losami narodu wybranego w sposób nieprzymuszony i zgodny z własnym upodobaniem. Tym samym historia przymierza, jakie zawarł Bóg z Izraelem, pozostawała otwarta i dynamiczna. Ponieważ Bóg w przeszłości nigdy nie opuścił Izraela – wyprowadzając go z Egiptu i wprowadzając do Ziemi Obiecanej, można było mieć nadzieję, że pozostanie On nadal Bogiem, który podąża z nim przez historię, jeśli oczywiście naród dotrzyma składanych obietnic. Zatem Świątynia Jerozolimka, podobnie jak sama monarchia, to instytucja zaistniała

³⁰ Zob. T. BRZEGOWY, *Obraz kultu Bożego w podstawowym dziele deuteronomistycznym*, CT 67 (1997), 36.

w Izraelu w wyniku konsekwencji historycznych. Król, chcąc być suwerennym monarchą, musiał wskazać centralny ośrodek kultu w swoim państwie. Można nawet wysnuć przypuszczenie, że powstanie monarchii niejako wymusiło zaistnienie instytucji świątyni, a sam monarchiczny system społeczno-polityczny w Izraelu postrzegany jest w teologii autora deuteronomicznego jako zgubny i niezgodny z wolą Bożą (1 Sm 8)³¹.

Pierwsza Świątynia króla Salomona, której budowa rozpoczęła się ok. 968 r. przed Chr., została ukończona po siedmiu latach prac³². Był to właściwie kompleks budowlany połączony bezpośrednio z pałacem królewskim (2 Sm 7; 1 Krl 7, 12; Ez 43, 8). Kapłani obsługujący ten kompleks stawali się urzędnikami królewskimi, a niektórzy z nich byli członkami królewskiej rodziny (2 Krl 8, 18)³³. W koncepcji redaktorów Dtr król odgrywał istotną rolę zarówno w kulcie świątynnym, jak i w funkcjonowaniu samej instytucji Świątyni. Świadectwa biblijne potwierdzają jego aktywną rolę w sprawowaniu funkcji liturgicznych (1 Krl 8, 5. 14), a także objęcie pieczy nad pracami budowlanymi, wystrojem wnętrza i finansami świątynnymi (2 Krl 12, 5–16; 22, 4–7). Dlatego też królów Izraela, a w podzielonej monarchii królów Judy, można określić mianem „opiekunów świątyni”. Odpowiada to koncepcji, którą zaproponował R. Albertz. Wskazywał on, że podobny model króla, łączącego w swoim ręku zarówno władzę polityczną, jak i religijną, będącego jednocześnie głównym opiekunem i gospodarzem świątyni, spotykamy w imperium babilońskim. Władcy ci, według R. Albertza, nosili specjalny tytuł: *zāninu*³⁴.

³¹ Zob. E. v. NORDHEIM, *König und Tempel*, 445.

³² Zob. B. WODECKI, *Rola i znaczenie świątyni według Pierwszego Testamentu*, w: W. Chrostowski, *Duch i Oblubienica mówi: „Przyjdź”. Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, Warszawa 2001, 419.

³³ Zob. A. CODY, *A History of Old Testament Priesthood*, AnBib 35, Rome 1969, 104–105.

³⁴ Zob. R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 193.

Ustalenie dokładnego usytuowania pierwszej Świątyni Jerozolimskiej jest dzisiaj bardzo trudne. Dane biblijne i przeprowadzone prace archeologiczne wskazują, że pierwsza Świątynia znajdowała się w pobliżu dzisiejszej Świątyni Skały, oddalona od tego miejsca w kierunku północnym o zaledwie kilkadziesiąt metrów. Względy religijne uniemożliwiają dzisiaj swobodne badania nad architekturą, wyposażeniem czy ikonografią Świątyni wybudowanej przez Salomona. Jedyne źródłem w tym względzie pozostają praktycznie teksty biblijne: 1 Krl 6–8, względnie 2 Krn 2–4. Różnią się one jednak znacznie w wielu szczegółach, co jest zrozumiałe, jeśli uwzględnimy różne tradycje, w których powstały. Pozostaje również otwarta kwestia zawartego w opisie Ezechiela (Ez 40–42) źródła wiadomości o pierwszej Świątyni. Wydaje się jednak, że mamy tu do czynienia z czystą fikcją literacką, która opiera się co prawda na dokładnych informacjach dotyczących Świątyni Jerozolimskiej sprzed niewoli, jednak zawiera całkowicie nowe idee teologiczne, np. symbol bramy skierowanej na wschód (Ez 40, 6). Uzupełnieniem wiadomości biblijnych na temat wyglądu i wyposażenia pierwszej Świątyni są dane historyczno-archeologiczne, dotyczące ówczesnego syryjsko-palestyńskiego sposobu budowania³⁵. Szczególnym znakiem tego typu budownictwa była trójdzielna struktura budowli. Składały się na nią: przedsionek, hala główna (*antecella*, hebr. *hēkāl*) i Miejsce Najświętsze (*cella*, hebr. *ʾbḥir*). Wejście do świątyni, zgodnie z 1 Krl 7, 21, wspierały dwie kolumny. W przypadku Świątyni Jerozolimskiej były to tzw. *Jakin* (czyli: „ona jest mocna”) i *Boaz* (tzn. „z siłą”), których wysokość wynosiła 9 m. Całość kompleksu otoczona była murem lub krużgankiem, tworząc zamkniętą przestrzeń chroniącą największą świętość – przechowywaną w Miejscu Najświętszym Arkę Przymierza³⁶.

³⁵ Zob. A. KUSCHKE, *Der Tempel Salomons und der syrische Tempeltypus*, w: *Das Ferne und Nāhe Wort*, red. F. Maass, BZAW 105, Berlin 1967, 124–132.

³⁶ Por. A. BERLEJUNG, *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israels*, 130.

Pomimo znaczącej roli Świątyni Jerozolimskiej w młodej monarchii izraelskiej jej wymiary po zakończeniu budowy nie są dla współczesnego człowieka zbyt imponujące. Pierwsza Księga Królewska podaje wymiary nowej Świątyni w łokciach: 60 długości, 20 szerokości i 30 wysokości (1 Krl 6, 2). Jeżeli przyjąć, że łokieć biblijny wynosił ok. 0,5 m, to mamy do czynienia ze stosunkowo niewielką budowlą. Miejsce Najświętsze było jeszcze skromniejsze. Tworzyło ono regularny sześciąt o wymiarach 20 × 20 × 20 łokci³⁷. Według M. Ottosona, wszystkie wymiary Świątyni Jerozolimskiej, jakie podaje 1 Krl, odnoszą się do wnętrza budowli. Wymiary zewnętrzne były nieco większe ze względu na grubość murów³⁸.

We wnętrzu nowej Świątyni architekci zadbali przede wszystkim o wyraźne wydzielenie Miejsca Najświętszego wśród innych obszarów świątynnych. Oddzielono je od głównej hali (*hēkāl*) ścianą z drewna cedrowego, zaopatrzoną w wąskie drzwi prowadzące do sanktuarium. Spore ilości cennego drewna (cedrowego i cyprysowego) zużyto na sporządzenie głównych drzwi wejściowych: odrzwia z cedru i podwójne drzwi z cyprysu (1 Krl 6, 33). Światło do hali głównej wpadało przez zakratowane okna podobne do tych, które spotykano w licznych, rozsianych po całej ziemi Kanaan, świątyniach Baala³⁹. Miejsce Najświętsze pozbawione było źródeł dziennego światła, za to ustawiono tam dwa posągi cherubów z drewna oliwkowego, które pokrywała złota blacha (1 Krl 6, 23). Były to posągi o znacznych rozmiarach; każdy miał prawie 5 m wysokości, a ich skrzydła miały 2,5 m rozpiętości. Opierały się one o północną i południową ścianę Miejsca Najświętszego i stykały końcami skrzydeł, tworząc ro-

³⁷ Zob. T. HANELT, *Świątynia Salomona – geneza i architektura*, w: W. Chrostowski, *Słowo Twoje jest Prawdą. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Mędali CM w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2000, 124.

³⁸ Zob. M. OTTOSON, *hēkāl*, TDOT III, 384.

³⁹ Zob. T.A. BUSINK, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes: eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus*, t. I, Leiden 1970, 182–183.

dzaj baldachimu, pod którym ustawiano Arkę Przymierza (1 Krl 8, 6-7). Na wieku Arki (*kapporet*) ustawiona była druga para cherubów mających służyć za podnózek dla Jahwe, który w niewidzialnej postaci zstępował do Miejsca Najświętszego⁴⁰.

Wystrój wnętrza Świątyni Salomona sporządzono ze szlachetnych materiałów, zwłaszcza ze złota. Z tego drogocennego kruszcu wykonano większość naczyń i sprzętów świątynnych (1 Krl 7, 48-51): ołtarz, stół na chleby pokładne, świeczniki, lampy, szczytce, czarki itd.

Najważniejszymi przedmiotami w Świątyni, obok Arki Przymierza, były jednak ołtarze. Pierwszy z nich, z drewna cedrowego, Salomon ustawił w Miejsu Świętym, drugi, z brązu, tzw. wielki ołtarz całopaleń, ustawiono w przedsionku świątynnym (1 Krl 8, 64). To przestronne miejsce wybrano na ołtarz prawdopodobnie ze względu na stale rozwijający się kult ofiarniczy (1 Krl 9, 25; 2 Krl 16, 10-16). Późniejsze teksty redakcji deuteronomicznej wymieniają, obok ołtarza, kilka innych istotnych sprzętów składających się na wyposażenie Świątyni: relikwię z czasów wędrówki przez pustynię – węża Nechusztana (2 Krl 18, 4), tzw. wojsko niebieskie (2 Krl 21, 5), rydwan słoneczny (2 Krl 23, 11), „morze”, które dźwigały woły z brązu (2 Krl 16, 17) oraz kontrowersyjną aszerę (1 Krl 15, 13; 2 Krl 21, 7; 23, 6). Prorok Ezechiel dodaje jeszcze informację o tzw. Tamuzie (Ez 8, 14) i słońcu (8, 16). Świadczy to o tym, że w Świątyni Jerozolimskiej, obok kultu Jahwe, istniały niekiedy formy obcych wierzeń, które szczególnie mocno starały się wyrugować obie wielkie reformy religijne: Ezechiasza (2 Krl 18, 1-8) i Jozjasza (2 Krl 23, 4-25)⁴¹.

Pomimo wielkiego entuzjazmu, jaki przebija z opisu budowy Świątyni Jerozolimskiej, autor deuteronomicznego dzieła historycznego już w punkcie wyjścia, czyli w momencie jej konsekra-

cji, wskazuje na niebezpieczeństwa zagrażające jej właściwemu przeznaczeniu. Gdy Salomon ukończył jej budowę i wystrój, zgodnie z 1 Krl 8, 10-11 Jahwe natychmiast wziął ją w swoje posiadanie. Spełniły się tym samym słowa Pwt 12. Jednak Boża obecność w Świątyni uwarunkowana jest czystością kultu i bezwzględnym monoteizmem. Dlatego zaraz po konsekracji Świątyni, padają słowa warunkowej groźby, która zapowiada odtrącenie Świątyni w przypadku niezachowania zobowiązań, jakie Salomon w imieniu ludu złożył w dniu jej poświęcenia (1 Krl 8, 54-61). Bóg potwierdza to w słowach: „Ale jeżeli zupełnie odwrócić się ode Mnie wy i wasi synowie i nie będziecie przestrzegali moich poleceń i praw, które wam dałem, oraz zechcecie pójść i służyć obcym bogom i będziecie im oddawać pokłon, to wytepię Izraela z powierzchni ziemi, którą im dałem, a świątynię, którą poświęciłem memu Imieniu, odtrącę od mego oblicza. Izrael zaś będzie przedmiotem przypowieści i pośmiewiska u wszystkich narodów, a świątynia ta będzie zrujnowana. Każdy przechodzący koło niej będzie zgrozą przejęty i zagwiżdże szyderczo. Gdy będę pytać: „Dlaczego Pan tak uczynił temu krajowi i tej świątyni?” (1 Krl 9, 6-9)⁴².

Nakaz centralizacji kultu miał bardzo głęboki wymiar teologiczny – wskazywał jednoznacznie na jedynego prawowitego władcę i gospodarza w Jerozolimie oraz Izraelu. Był nim sam Jahwe. Święte miasto, Jeruzalem, było zaś jego wyłączną własnością. Ale już w punkcie wyjścia, grzech i wina Salomona (wieleżeństwo z kobietami obcych narodów i bałwochwalstwo, do którego kobiety skłoniły serce króla) doprowadziły do stanu, w którym jedyny władca Jerozolimy, i znajdującej się tam Świątyni musiał konkurować, a nawet przegrywać na polu oddawanej czci religijnej z pogańskimi bożkami-ohydami. Król zaniedbał zatem swój podstawowy obowiązek polegający na wskazywaniu swoim poddanym właściwego miejsca, które imię Jahwe obrało

⁴⁰ Zob. T. HANELT, *Świątynia Salomona – geneza i architektura*, 124.

⁴¹ Zob. A. BERLEJUNG, *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israels*, 130.

⁴² Zob. B. WODECKI, *Rola i znaczenie świątyni według Pierwszego Testamentu*, 420.

na swoje mieszkanie. Według deuteronomisty było tylko jedno takie miejsce: Jerozolima i znajdującą się tam Świątynia Pana (Pwt 12, 11).

Rządy Salomona doprowadziły do stanu, w którym on sam, a w konsekwencji także naród wybrany, zagubił ów jednoczący wszystkich kultowo i społecznie element. Ten błąd Salomona popełniony na polu religijnym, nie pozostanie bez konsekwencji dla przyszłości politycznej Izraela. Karą za brak jedności religijnej będzie rozpad zjednoczonej monarchii na dwa konkurencyjne państwa, które już nigdy nie wrócą do pierwotnej, braterskiej, stworzonej przez króla Dawida, jedności (1 Krl 11, 11-13; 12, 1-20).

2.1. ŚWIĄTYNIA JEROZOLIMSKA W KRONIKARSKIM DZIELE HISTORYCZNYM

Faktem znamiennym jest, że dzieła historyczne ST prawie nie wspominają o dziejach diaspory izraelskiej w Babilonii. Jedynymi wydarzeniami, jakie wzmiankuje 2 Krl, są: wiadomość o przymusowej deportacji do Babilonu i o koniecznej ucieczce niektórych mieszkańców Jerozolimy do Egiptu (2 Krl 24-25; także Jr 39-43; 2 Krn 36). Poza tym autor deuteronomiczny opisuje fakt ułaskawienia judzkiego króla Jojakina przez Ewil-Merodaka, następcę Nabuchodonozora na babilońskim tronie w 562 r. przed Chr. (2 Krl 25, 27-30). Historyczne milczenie autorów biblijnych zostaje przerwane w 539 r. przed Chr. przez autora Księgi Ezdrasza, który donosi o uwalniającym Żydów z niewoli dekrete króla Cyrusa. Palestyna była dla Cyrusa odległą, mało znaczącą prowincją i pozostawała takową przez kilkanaście kolejnych lat. Zainteresowanie Persów wzmocnieniem politycznym i zbrojnym Palestyny znacznie wzrosło z związku z kampanią militarną Kambyzesa przeciwko Egiptowi w roku 525 przed Chr. Persowie potrzebowali silnego przyczółka na terenach nadgranicznych. Wydaje się, że właśnie w tych wydarzeniach należy upatrywać genezy budowy drugiej Świątyni, która

niewątpliwie była wzmocnieniem odradzającej się po niewoli prowincji judzkiej⁴³.

Oczywiście Biblia nie uzależnia dzieła odbudowy Świątyni od zbrojnych przedsięwzięć władców Persji, ale uważa odrodzenie tej instytucji za konieczny czynnik pełnego odrodzenia narodu. Trzeba pamiętać, że przez prawie 20 lat od momentu powrotu z wygnania Żydzi nie posiadali świątyni czy innego sanktuarium jako centralnego ośrodka kultu. Niektóre przesłanki biblijne wskazują na fakt, że fundamenty drugiej Świątyni zostały położone przez Szeszbassara, pierwszego namiestnika nad repatriantami z Babilonii. Jednak dalsze prace z niewyjaśnionych powodów przerwano na prawie 20 lat. Ich wznowienie, nie bez trudności, dokonało się za czasów Zorobabela, kiedy to do ojczyzny w latach 523-522 przed Chr., już za czasów nowego władcy Persów Dariusza (522-486 r. przed Chr.), powróciła druga fala repatriantów. Księga Ezdrasza, nawiązując do wydarzeń tego okresu, wspomina, iż: „ów Szeszbassar przyszedł i założył fundamenty domu Bożego w Jerozolimie. Odtąd aż do dziś buduje się go, lecz jeszcze nie jest on ukończony” (Ezd 5, 16)⁴⁴.

Trudno dzisiaj powiedzieć, jak wyglądało życie religijne Żydów w latach 538-515 przed Chr. Prawdopodobnie kultywowano formy wypracowane w niewoli, tzn. liturgię domową, względnie synagogalną bez rozbudowanego kultu ofiar. Z czasem taka postawa stała się bardzo powszechna i wygodna. Gdy pojawiły się warunki polityczne sprzyjające odbudowie, mieszkańcy Jerozolimy nie czuli już potrzeby szybkiego powrotu do form kultu, jakie wiązały się z silnym, centralnym sanktuarium. Nieprawdzwym wydaje się argument, jakoby powracających do Jerozolimy, gdy ujrzeli ruiny dawnej Świątyni Salomona, ogarnęła rozpacz

⁴³ Zob. S. HERMANN, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 1973, 368-370; J.D. PURVIS, E.M. MEYERS, *Wygnanie i powrót. Od zburzenia Jerozolimy przez Babilończyków do odbudowy państwa żydowskiego*, w: H. Shanks, *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, Warszawa 2007, 319-320.

⁴⁴ Zob. J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, 368-369.

i zniechęcenie, a ten marazm przełożył się później na brak jakichkolwiek inicjatyw budowlanych. Z opisów biblijnych wynika, że Żydzi, którzy powrócili do ojczyzny, bardzo szybko zbudowali lub odbudowali swoje posiadłości i już po kilku latach cieszyli się względną pomyślnością i dobrobytem (Ag 1, 4). Każdy więc troszczył się raczej o własny majątek, aniżeli o odbudowę domu Jahwe (Ag 1, 9).

Wydaje się więc, że w chwili sprzyjającej sytuacji politycznej, ok. roku 520 przed Chr., nie brakowało ludzi i środków materialnych do odbudowy zrujnowanej Świątyni, lecz przede wszystkim dobrej woli i chęci. Stąd ogromny wysiłek proroków Aggeusza oraz Zachariasza w budzeniu świadomości potrzeby wzniesienia na nowo Świątyni Pańskiej. Sam Aggeusz w tekście swego proroctwa tak ujmując tę kwestię: „Tak mówi Pan Zastępów: Ten lud powiada: Jeszcze nie nadszedł czas, aby odbudowywać dom Pański” (Ag 1, 2). Potrzeba jej zaistnienia była tak samo konieczna, jak w czasach przed niewolą. Brak świątyni oznaczał bowiem brak pełnej autonomii politycznej.

Faktem, który utrudniał odbudowę Świątyni około roku 520 przed Chr., mogła być również postawa samego namiestnika Zorobabela. Niewykluczone, że część jego zwolenników upatrywała w nim i jego rządach odnowy silnej dynastii Dawidowej. Dla wielu Żydów skupienie w jednym ręku władzy religijnej i politycznej było w owym czasie jedyną formą odzyskania pełnej państwowości. Z powodu tego typu roszczeń król Dariusz usunął prawdopodobnie Zorobabela z urzędu, co także spowodowało zatrzymanie prac związanych z odbudową domu Pańskiego. Biblia nie wspomina imienia Zorobabela w kontekście ukończenia prac ok. 515 r. przed Chr., dlatego należy przypuszczać, że w tym czasie nie sprawował on już swego urzędu⁴⁵.

Według koncepcji autora Ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza, edykt króla Cyrusa umożliwił Żydom powrót z niewoli do oj-

⁴⁵ Zob. H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, GAT 4/1-2, Göttingen 2007⁴, 445.

czyzny i odbudowę Świątyni. Treść tego edyktu znamy w dwóch wersjach: hebrajskiej (Ezd 1, 2-4 = 2 Krn 36, 23) oraz aramejskiej (Ezd 5, 14; 6, 3-5). Wydanie edyktu przypisywane jest Cyrusowi, chociaż dzisiejsze badania wskazują, że prawdopodobnie jego decyzja dotyczyła zwrotu sprzętów świątynnych, zagrabionych przez Nabuchodonozora, nie zaś samej odbudowy. Sam edykt, zezwalający na wzniesienie domu Pańskiego, pochodziłby od następcy, króla Dariusza⁴⁶. Dla losów późniejszego funkcjonowania Świątyni faktem decydującym jest precyzyjne wskazanie jej budowniczych. Ten, kto budował i opłacał budowę nowego sanktuarium, miał ostateczne prawo decydowania o przyszłym kulcie świątynnym i innych zasadach funkcjonowania tego miejsca. Stąd tak wiele starań ówczesnych przedstawicieli władz żydowskich o pełną legalizację poczynąń w sprawach odbudowy Świątyni. W momencie rozpoczęcia prac budowlanych były to działania konieczne, zwłaszcza w obliczu szybkiego tworzenia się zewnętrznej opozycji przeciwko odbudowie. Tekst Ezd 4, 1-5 nazywa ich „wrogami Judy i Izraela” oraz „ludem ziemi” (*‘ām hā’āreš*). Byli to potomkowie przesiedleńców z Asyrii, których na tereny Palestyny przysłał król Tiglat-Pileser III w 722 r. przed Chr. Ostatecznie zaowocowało to wielowiekową wrogością, która swoje apogeum osiągnęła w chwili wybudowania na górze Garizim świątyni Samarytan (ok. 320 r. przed Chr.)⁴⁷.

Ostatecznie drugą Świątynię Jerozolimską poświęcono w roku 515 przed Chr. Nie była to budowla całkowicie nowa, lecz wzniesiona na ruinach dawnej, Salomonowej. Także wewnętrzna struktura nowego domu Pańskiego nie różniła się od dawnej, z czasów przed niewolą, zachowując potrójny podział

⁴⁶ Zob. A. BERLEJUNG, *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israels*, 164.

⁴⁷ Według niektórych biblistów istniała pewna symbioza tych dwóch ośrodków kultu. Jak donosi Józef Flawiusz (Ant XII 10; 74-79), w Aleksandrii dochodziło do sporów między Żydami, która ze świątyń, ze względu na jej większy splendor i świętość, ma prawo do pobierania podatków z diaspory. Zob. R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 589.

na: przedsionek (*'ulām*), Miejsce Święte (*hēkāl*) i Miejsce Najświętsze (*d'bhīr*). Przed budynkiem świątynnym znajdował się dziedziniec z ołtarzem całopaleń, na którym z czasem wydzielono specjalną część dla kobiet.

W porównaniu z pierwszą Świątynią do wyposażenia i wystroju nowego Przybytku wprowadzono kilka istotnych zmian. Po utracie Arki Przymierza Miejsce Najświętsze pozostawało puste. Zniknęły też cherubiny pod którymi ustawiano Arkę. Budowniczość drugiej Świątyni nie mogli liczyć jak Salomon na współpracę z Hiramem z Tyru i na obfite dostawy drewna cedrowego z lasów Libanu. Stąd też odgradzającą *d'bhīr* od *hēkāl* ścianę z drewna cedrowego zastąpiono zasłoną z drogiego materiału (połączenie fioletowej purpury, bisioru, karmazynu i szkarłatu), którą nazwano *pāroket* (2 Krn 3, 14). Ponadto do Miejsca Świętego wniesiono wielki siedmioramienny świecznik, zwany *mēnorāh* (2 Krn 13, 11), oraz nowy drewniany ołtarz obity złotą blachą. Zastąpił on dziesięć świeczników, które znajdowały się w pierwszej Świątyni Salomona. Nowe wyposażenie drugiej Świątyni wzmocniło znaczenie Miejsca Świętego. To właśnie tam, z wyjątkiem ofiar składanych na wielkim ołtarzu całopaleń (10 × 10 × 5 m) ustawionym na dziedzińcu świątynnym, koncentrował się po powrocie z niewoli babilońskiej cały kult. Znaczenie Miejsca Najświętszego sprowadzało się w drugiej Świątyni do jednorazowej wizyty w ciągu roku, podczas Dnia Przebłagania (Kpł 16)⁴⁸. Usytuowanie dwóch ołtarzy, jednego w Miejscu Świętym i drugiego na dziedzińcu świątynnym, miało także ważne znaczenie teologiczne. Obie konstrukcje zajmowały praktycznie całą dostępną przestrzeń liturgiczną i wykluczały tym samym umieszczanie w domu Pańskim innych, podobnych sprzętów. Takie praktyki miały miejsce w Świątyni Salomona już za czasów samego twórcy (1 Krl 11, 7-9), jak również w czasach panowania Achaza (2 Krl 16) i Manassesa (2 Krl 22). Ołtarze

⁴⁸ Zob. T.A. BUSINK, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes*, t. 2, 821.

w nowej Świątyni miały wyraźnie wskazywać na jedyne miejsce Bożej obecności, a także być gwarantem prawdziwej centralizacji kultu, o którą przez wieki bezskutecznie walczyli przodkowie powracających z niewoli.

Jedną z najistotniejszych zmian o wielkim znaczeniu teologicznym była forma sprawowania władzy i opieki nad nowo wybudowaną Świątynią. Po zakończeniu prac budowlanych i nieudanej próbie restauracji monarchii Dawidowej w osobie Zorobabela, władza nad odrestaurowanym domem Bożym spoczęła w rękach kapłanów. Choć był to proces stopniowy, to zmienił w sposób zasadniczy sytuację w nowym państwie judzkim, w którym przed niewolą babilońską wszystkie prerogatywy władzy spoczywały w rękach króla. Władza kapłanów budowana była na bazie sukcesji rodzinnej, wywodzącej się jeszcze z czasów monarchii. Właściwie tylko wybrana grupa kapłańska, mogąca poszczycić się wspólnymi korzeniami z Dawidowym arcykapłanem Sadokiem (spokrewnieni z kapłanem Jozue, tzw. rodzina Eleazara), przejęła kontrolę nad funkcjami kapłańskimi i liturgią świątynną. Papirusy z Elefantyny dostarczają świadectw o nowych strukturach władzy w odradzającym się państwie żydowskim. W pismach tych przełożeni gminy w Egipcie kierują do kapłanów jerozolimskich prośbę o radę i pomoc w prowadzeniu diaspory żydowskiej. Świadectwo to pochodzi z końca V wieku przed Chr. i wymienia arcykapłana Jonatana oraz innych kapłanów, potwierdzając, że w tym czasie istniała już dobrze uformowana hierarchia kapłańska, która z przedstawicielami arystokracji żydowskiej dzieliła władzę religijną, społeczną i polityczną⁴⁹.

Pomimo dużych wpływów, jakie hierarchia kapłańska osiągnęła w Judzie po powrocie z niewoli babilońskiej, nie udało się jej, przynajmniej w początkowym okresie, całkowicie uniezależnić kultu świątynnego od władzy królewskiej. Można przyjąć tezę, że kult w Świątyni Jerozolimskiej po niewoli babilońskiej

⁴⁹ Zob. A. BERLEJUNG, *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israels*, 162.

był kultem państwowym. Zdecydowała o tym partycypacja króla Dariusza w kosztach odbudowy Przybytku (Ezd 6, 4) oraz regularne dopłaty królewskie do składanych tam ofiar (Ezd 6, 8-10; 7, 21-23). W zamian za królewskie wsparcie, kapłani mieli obowiązek składać ofiary i modlić się o pomyślność dla monarchy, jego rodziny i dworu (Ezd 6, 10; 7, 23). Ich lojalność wynagradzana była zwolnieniem z podatków na rzecz Persji (Ezd 7, 24).

Z biegiem czasu władza arcykapłanów umacniała się i zawoocowała stworzeniem całkowicie nowego modelu urzędu arcykapłańskiego. Upodobniła się ona do funkcji monarchy ze struktur państwa judzkiego sprzed niewoli. Potwierdzają to przynależne arcykapłanowi atrybuty, o których wspomina późna tradycja literacka w Kpł 21, 10-13. Istotne w tym względzie jest przede wszystkim namaszczenie olejem świętym oraz odpowiedni strój arcykapłański, na który składały się: pektorał na piersiach (*ḥošen*), tiara (*mišnefet*) oraz odpowiedni pas na biodrach (*ʿabnet*). Dodatkowo szczególny autorytet arcykapłana podkreślał ryt liturgiczny najważniejszych uroczystości religijnych odrodzonego Izraela, zwłaszcza w Dniu Pojednania (Kpł 16), gdyż wtedy tylko arcykapłan mógł przekroczyć próg Miejsca Najświętszego w Świątyni⁵⁰.

Dobre funkcjonowanie odbudowanej Świątyni uzależnione było od właściwie przygotowanej kadry, którą tworzyli wspomniani już kapłani oraz spora liczba lewitów. Lista mieszkańców Judy sporządzona po roku 520 przed Chr. (Ezd 2 i Ne 7) wspomina o dużej liczbie kapłanów obsługujących Świątynię. Było ich 4289 w porównaniu do 74 lewitów, którzy pomagali im w różnorodnych funkcjach liturgicznych i porządkowych. Z biegiem czasu liczba lewitów sukcesywnie wzrastała. Równocześnie rosło także ich znaczenie w organizacji życia świątynnego, gdyż przejęli w zasadzie wszystkie możliwe funkcje para- i pozaliturgiczne: śpiewaków, odźwiernych, skarbników i porządkowych (Ezd

2, 41-43; 7, 24). Wielką liczbę kapłanów dla lepszej organizacji ich zadań i służby podzielono natomiast na oddziały. Początkowo było ich 21 lub 22 (Ne 10, 3-9), później 24 (1 Krn 24, 7-18).

Utrzymanie tak licznej grupy kapłańskiej i pozostałego personelu świątynnego wymagało znacznych nakładów finansowych. W epoce przed niewolą utrzymanie Świątyni spoczywało w rękach króla. Wsparcie finansowe ze strony dworu perskiego podczas odbudowy Świątyni również nie gwarantowało stałego źródła utrzymania dla odbudowanego domu Pańskiego. Stąd w nowym państwie judzkim konieczne było znalezienie nowych źródeł finansowania. Obowiązek ten spoczął na barkach całej społeczności odradzającego się narodu. Po początkowych sporach i interwencjach proroków Aggeusza i Zachariasza przeciwko biernej postawie mającej miejsce podczas odbudowy Świątyni, z czasem miejsce to i jego instytucje zaczęły cieszyć się wielką akceptacją społeczną. Tym samym Świątynia stała się symbolem jedności Izraela, który w całości poczuwał się do odpowiedzialności za Święty Przybytek.

Nowe formy finansowania utrzymania kapłanów oraz lewitów opierały się przede wszystkim na zreformowanym systemie ofiar i podatków. Przeznaczone dla kapłanów części ofiar wspierały tylko tych, którzy sprawowali służbę liturgiczną w wyznaczonym do tego oddziale (Kpł 2, 3; 7, 9; 24, 5-9). Dlatego konieczne było znalezienie innych źródeł utrzymania dla pozostałych kapłanów, którzy w danym momencie nie sprawowali czynności ofiarniczych. Stąd opodatkowanie najlepszych części ofiar składanych przez lud: zboża, moszczu, oliwy oraz pierwocin wszelkich drzew owocowych (Lb 18, 12-13; Ne 10, 36-38). Dodatkowe dochody pochodziły z podatków pobieranych za każdego pierworodnego syna oraz pierworodne potomstwo nieczystych zwierząt (Lb 18, 15) i wynosiły 5 szekli. Lewici nie partycypowali w ofiarach świątynnych. Ich utrzymanie opierało się tylko na nowych podatkach, które ogólnie możemy nazwać dziesięciną od całej produkcji rolniczej nowego państwa judzkiego (Lb 18, 20-32; Ne 13, 10-13). Księga Nehemiasza wspomina

⁵⁰ Zob. R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 490-491.

ponadto, że w chwili odnawiania przymierza z Jahwe, po niewoli babilońskiej, cały naród zobowiązał się do świadczenia na rzecz Świątyni, które wynosiło 1/3 sykla (Ne 10, 33). Stale wzrastające potrzeby związane z utrzymaniem domu Pańskiego oraz stanu kapłańskiego i lewitów spowodowały, że podatek ten wzrósł do wysokości 1/2 sykla (Mt 17, 24). Wszystkie te świadczenia na rzecz kultu i Świątyni sprawiły, że z biegiem lat stała się ona jedną z najważniejszych instytucji ekonomiczno-gospodarczych nowego państwa judzkiego.

W porównaniu z państwowym kultem epoki monarchii liturgia ofiar sprawowana w nowej Świątyni uległa znacznym przeobrażeniom. Przede wszystkim wzrosła ich ilość. W czasach późnej monarchii (VIII–VII wieku przed Chr.) podstawowa liturgia ofiar, tzw. *Tamid*, ograniczała się do dwóch celebracji: ofiary całopalnej o poranku i wieczornej ofiary pokarmowej (1 Krl 18, 29; 2 Krl 16, 15). Reforma kapłańska, która miała miejsce po niewoli babilońskiej, zmieniła jakościowo ofiarę poranną, wprowadzając obowiązek składania codziennie dwóch ofiar całopalnych, a każdej z nich towarzyszyła dodatkowo ofiara płynna i pokarmowa. (Lb 28, 3–8). Poza tym każdy arcykapłan niejako z urzędu składał także codziennie osobistą ofiarę pokarmową (Kpł 6, 12–16). Trzeba zaznaczyć, że wspomniana liturgia ofiar, czyli *Tamid*, była kultem publicznym sprawowanym na dziedzińcu świątynnym, w którym uczestniczyli wierni i pielgrzymi⁵¹. Oprócz kultu publicznego sprawowano także liturgię wewnętrzną na drugim ołtarzu (Wj 30, 7–8), który znajdował się w Miejsu Świętym. Umieszczono tam także świecznik (Kpł 24, 1–4) oraz stół dla chlebów pokładnych (Kpł 24, 5–9).

Rozpatrując najważniejsze kwestie, związane z kultem w drugiej Świątyni, trzeba wspomnieć o jego nowym aspekcie, dotyczącym zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego wymiaru życia religijnego Izraela. Wyrażał się on w funkcji prześluga-

⁵¹ Więcej na ten temat: zob. M. ROSIK, *Ofiary prześlugałne: od rytuału do teologii* (Kpł 4, 1–35; Lb 15, 22–31), VV 8 (2005), 44–46.

nej kultu, której najdoskonalszym przejawem stało się doroczne święto *Iom Kippur* – Dzień Prześlugania (Kpł 16)⁵². W odrestaurowanej wspólnocie, skupionej wokół domu Pańskiego ryt prześlugałny miał podwójną funkcję – po pierwsze oczyszczał on kapłanów i pozostałych członków ludu, którzy zbliżali się do Przybytku z wszelkich grzechów, po drugie stanowił formę osobistego prześlugania za grzechy arcykapłana, dzięki któremu mógł on składać ofiarę prześlugałną za siebie, pozostałych kapłanów i cały lud. Sam ryt prześlugania złożony był z dwóch odrębnych czynności kultycznych. Ludowy wymiar tej liturgii wyrażał się w symbolicznym złożeniu grzechów całego ludu na kozła ofiarnego i usunięciu go na pustynię, gdzie bywał on eliminowany, a razem z nim znikwały wszystkie grzechy ludu. Teologiczny wymiar liturgii prześlugania miał swoje urzeczywistnienie w Świątyni, a dokładnie w Miejsu Najświętszym. Tam arcykapłan, krwią z drugiego złożonego na ofiarę kozła, dokonywał pokropienia miejsca Bożej obecności. Krew zwierzęcia ofiarnego, która stykała się z Bożą świętością, symbolizowała dar życia zdolnego wybłagać u Pana przebaczenie wszystkich win i grzechów (Kpł 17, 11)⁵³.

Wielkie znaczenie Dnia Pojednania zaowocowało w czasach reformy religijnej po niewoli babilońskiej rozszerzeniem liturgii ofiar prześlugałnych (tzw. *hattā't*) na różne wymiary codziennego życia mieszkańców Judy⁵⁴. Z biegiem czasu pod znakiem prześlugania stała już nie tylko konsekracja nowych kapłanów i lewitów (Kpł 8; Lb 8), lecz także najważniejsze uroczystości

⁵² Zob. J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, 406–407.

⁵³ Według A. Troniny, krew nie ma wpływu na Boga, lecz na człowieka: usuwa jego nieczystość i przywraca harmonię z Jahwe. Krew, będąca źródłem życia, sprawiała podwójny skutek: przywracała komunię z Bogiem i usuwała skutki grzechu. Zob. A. TRONINA, *Księga Kapłańska*, 257. Zob. także R. RUMIA-NEK, *Rola krwi w Starym Testamencie*, STV 23 (1985), 82; J. MILGROM, *Leviticus 1–16*, AB 3, New York 1991, 949–952.

⁵⁴ Więcej na temat *hattā't* w ST zob. M. ROSIK, *Ofiary prześlugałne: od rytuału do teologii* (Kpł 4, 1–35; Lb 15, 22–31), 15–30.

Izraela (Kpł 23, 19). Liczne rytmy oczyszczenia zaczęły towarzyszyć wiernym także w zwykłych, losowych sytuacjach, takich jak: urodziny dziecka, wytrysk nasienia, menstruacja czy trąd (Kpł 12; 14–15). Przebłaganie stało się zatem znakiem warunkującym rytm życia poszczególnych mieszkańców odrodzonego państwa judzkiego. Dotychczasowe, przepisane przez Prawo (Kpł 3; 7, 11–21. 28–34), ofiary całopalne i pokarmowe (*zebāh*, *zebāh hattōdā*) zostały niejako wyparte przez ofiarę przebłagalną (*ḥattā't*). Konsekwencją tego stała się rytualizacja codziennego postępowania Izraelitów i uzależnienie ich zachowań od przebłagalnej roli Świątyni, a także życie w stałym przekonaniu dotyczącym swojej winy i grzechu, co było faktem nieznanym w czasach pierwszej Świątyni⁵⁵.

Ostatecznie zatem druga Świątynia, i kult z nią związany miały ogromny wpływ zarówno na rozwój oficjalnej religii Jahwe w nowym państwie judzkim, jak i na osobiste przejawy pobożności poszczególnych mieszkańców. Trzeba zaznaczyć, że zreformowany kult, mający miejsce przy drugiej Świątyni, wpłynął znacząco na pojawienie się nowych przejawów religijności. Liczne ofiary składane w domu Pańskim, a zwłaszcza rytmy przebłagalne, domagały się teologicznej podbudowy i wyjaśnienia. Stąd stale w czasach po niewoli babilońskiej wzrastała rola synagogi, w której w przeciwieństwie do Świątyni, centralnym punktem liturgii była uroczysta proklamacja słowa Bożego i jego interpretacja.

⁵⁵ Zob. R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 494–495.

Joanna Jaromin

PROBLEMATYKA GRZECHU I ZŁA

Biorąc pod uwagę definicje słownikowe należy ściśle odróżnić etykę od teologii moralnej. Etyka bowiem jest nauką analizującą i uzasadniającą filozoficznie fakty moralne, z których można wyprowadzić normy ludzkiego postępowania. Teologia moralna natomiast wyprowadza normy moralnego postępowania ze słowa Bożego zawartego w Objawieniu. Etyka biblijnego Izraela jest jednak wyjątkowa. Jako że jest to w całości etyka religijna, nie można jej rozpatrywać w oderwaniu od Objawienia.

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie zagadnień etycznych ksiąg historycznych Starego Testamentu, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki zła i grzechu. Dodanych zostanie również kilka refleksji dotyczących pokuty i nawrócenia – zjawisk często obecnych na kartach tych ksiąg biblijnych, z uwagi na tak samo częste odejścia Izraela od Boga.

1. KONTEKST ETYKI KSIĄG HISTORYCZNYCH

Etyka Starego Testamentu – jak zostało już zasygnalizowane – jest etyką religijną, stąd też jej podstaw trzeba szukać w Objawieniu Bożym. Swoimi korzeniami sięga do religijnych doświadczeń jednostek, grup społecznych i całego narodu wybranego. Etyka ta oparta była na posłuszeństwie Bogu i Jego Prawu. Izrael przekonany był, że uzasadnienie wszystkich przepisów Starego Testamentu tkwi w Bożej woli, stąd też jego postępowanie powinno być na niej oparte. Normy etyczne w Izraelu kształtowały

się, przyjmowały za sprawą tradycji, a następnie narzucane były członkom społeczności jako pewien styl życia etycznego (por. 2 Sm 13, 12), który w dużej mierze nie był znany poza Izraelem. Duże znaczenie w formowaniu się przepisów moralnych miała rodzina. Działo się tak nawet po powstaniu monarchii, kiedy Izrael musiał wypracować pewne prawa i obowiązki wobec króla (1 Sm 24, 7; 2 Sm 1, 46). Król nie miał decydującego wpływu na kształtowanie się pojęć etycznych, bowiem tu rządzono się prawami tradycji. Z tego też powodu prorok Natan osądził czyn Dawida, który zabrał żonę Uriaszowi (2 Sm 11, 4. 27), na podstawie przyjętych i istniejących od wieków praw broniących każdej izraelskiej rodziny (2 Sm 12, 9-14). Pewien kryzys norm etycznych pojawił się po upadku życia państwowego, wraz z nadejściem niewoli. Rodzina jednak nadal pozostała podmiotem życia etycznego i w dalszym ciągu będzie odpowiadać za jednostkę (2 Sm 24, 15)¹.

1.1. OBRAZ BOGA

Historia jest miejscem działania i objawiania się Boga. Jej teologiczna koncepcja, a także teokracja Izraela sprawiały, że wszędzie dopatrywano się ingerencji Boga. Ściśle powiązanie dziejów Izraela z Bogiem prowadziło do tego, że właśnie na Jahwe spadała odpowiedzialność za zło, które wyrządził lud. Stary Testament przypisuje Bogu czyny, które wydają się stać w opozycji względem Jego dobroci i miłosierdzia, bowiem na polecenie Jahwe Izraelici prowadzą świętą wojnę i często wzywają Go jako „Pana walki” (1 Sm 17, 45). Również wszystkie zwycięstwa przypisywane są Jahwe (2 Sm 8, 6. 14; 1 Krl 20, 13. 28; 22, 6. 12; 2 Krl 3, 18). Oznaczały one całkowite niszczenie wrogów, np. Jahwe pod Jerozolimą zdziesiątkował zarazą armię Sennaheryba (2 Krl 19, 35-37), ukarał również śmiercią króla Antiocha IV Epifanesa

¹ M. EJSMONT, *Blaski i cienie etyki Starego Testamentu*, w: *Vademecum biblijne*, red. S. Grzybek, cz. IV, Kraków 1991, 298. 302-303.

(1 Mch 6, 13)². Stary Testament, zwłaszcza księgi historyczne, często przypisują Bogu cechy wyróżniające wodzów starożytnego Bliskiego Wschodu, m.in.: niezwyciężoną siłę, absolutną władzę, łaskawość dla posłusznych oraz okrucieństwo i bezwzględność wobec pokonanych wrogów (np. Sdz 5)³. Z drugiej jednak strony, Bóg wzywał do dobra, świętości i nienawiści zła (np. Tb 4, 5. 14. 15; 12, 7).

Jahwe jest również surowy względem swojego ludu. Wszelkie spadające na naród klęski traktowane są jako kary za odstępstwa – zwłaszcza za bezbożność królów, m.in. Achaba (1 Krl 16, 30; 21, 25), Jorama (2 Krl 3, 2; 8, 18), Jeroboama (2 Krl 14, 24), Manasses (2 Krl 21, 2) czy też Amona (2 Krl 21, 20), którzy złamali przymierze z Jahwe i oddali się bałwochwalstwu. Kary w imieniu Boga najczęściej zwiastowali prorocy (np. 1 Sm 25, 22; 1 Krl 21, 20-21. 25; 2 Krl 21, 10-15), którzy piętnowali grzechy przywódców ludu (np. 1 Sm 3, 11; 13, 13-14; 2 Sm 12, 1-15). Zapowiedzi proroków wypowiedane były w imieniu Boga w 1. os. lp, co rozumiane dosłownie, czyniło z Boga bezpośredniego sprawcę danej sytuacji. Księgi historyczne zawierają także wypowiedzi o charakterze narracyjnym (2 Krn 33, 9-11). Taką formę zachowuje większość opowiadań z czasów sędziów (Sdz 2, 11-15) i czasów królewskich (1 Krl 9, 8-9). Niektórym odbiorcom może sprawić trudność tekst, w którym nieszczęście spada na naród wskutek interwencji proroka (2 Krl 6, 18; 2 Krn 32, 20-26). Czasami nieszczęścia spotykające naród wybrany przybierały formę klęski żywiołowej, np. zarazy czy choroby (2 Sm 24, 14-15; 1 Krn 21, 14)⁴.

² H. MUSZYŃSKI, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, CT 49 (1979), 31; R.L. CATE, *An Introduction to the Historical Books of the Old Testament*, Nashville-Tennessee 1994, 163-164.

³ M. FILIPIAK, „Jahwe” Starego Testamentu – Bóg zemsty czy Bóg przebaczenia?, w: *Biblia. Księga życia ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, 73.

⁴ H. MUSZYŃSKI, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, 31-33; M. WOJCIECHOWSKI, *Etyka Biblii*, Kraków 2009, 101; R.L. CATE, *An Introduction to the Historical Books of the Old Testament*, 164-165.

Jahwe jest wykonawcą błogosławieństw i przekleństw (por. Sdz 9, 57). Gdy więc Izraelita błogosławi lub przeklina, czyni to „w imię Jahwe” (np. 2 Sm 6, 18; 2 Krl 2, 24; 1 Krn 16, 2). Wzywanie imienia Bożego nie może się jednak dokonywać w imię osobistej żądzy zemsty. Przekleństw i błogosławieństw dokonywano najczęściej w miejscach poświęconych Jahwe lub związanych z Jego imieniem (np. Sdz 9, 27; 1 Krl 8, 14. 31). Bóg ma też moc przemienić przekleństwo w błogosławieństwo (2 Sm 16, 12; Ne 13, 2) lub na odwrót (1 Sm 2, 30). Przekleństwo było swego rodzaju bronią w rękach krzywdzonych, wymierzało sprawiedliwość tam, gdzie była ona naruszana (np. Sdz 9, 19-20. 49. 56-57)⁵.

1.2. NARÓD WYBRANY

Jeszcze przed zawarciem przymierza i otrzymaniem własnego prawodawstwa religijno-moralnego Izrael posiadał normy postępowania etycznego. Były to normy przekazywane przez tradycję, które spontanicznie rodziły się w każdym narodzie czy szczepie. W okresie stabilizacji osiadłego trybu życia Izraela oraz wojny zdobywczej groziła kara śmierci za niewykonanie klątwy religijnej, które uważano z jednej strony za przekroczenie przykazania Jahwe, a z drugiej – za przestępstwo (por. Joz 7, 15). Podobnie określona została zbrodnia Gibeonitów (Sdz 19, 23-24. 30; por. także 2 Sm 13, 12). Chociaż często dochodziło do wykroczeń seksualnych, to moralność Izraelitów przewyższała etykę narodów sąsiednich⁶.

Księgi biblijne pozwalają odróżnić dobro od zła, prawdę od kłamstwa, miłość od nienawiści, praworządność od wyzysku i krzywdy (np. 2 Sm 14, 1; 1 Krl 3). Stąd też nauczanie Starego Testamentu stało się nieustannym wzywaniem do rachunku

⁵ M. FILIPIAK, *Złorzeczenia w Biblii jako problem etyczny*, w: *Biblia. Księga życia ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, 56–58.

⁶ L. STACHOWIAK, *Rozwój norm moralnych w historii zbawienia Starego Testamentu*, AK 81 (1973), 40–41.

sumienia całego narodu⁷. Izraelici, zarówno jednostki, jak i całe społeczeństwo, posiadali Prawo Boże. Często je łamali, np. żądając króla, odrzucili władzę Boga (1 Sm 8, 7; 12, 12. 19). Naród wybrany wielokrotnie odchodził od przyjaźni z Bogiem, przeciwstawiając Mu się, czy też zwracając ku obcym bogom. Gdy za odstępstwo spotykała go kara (np. najazdy, niewole itp.), wówczas pełen pokory wracał do Jahwe. Można tu zaobserwować pewną interesowność. Gdy tylko sytuacja się uspokajała, Izraelici zapominali o wierności Bogu, a wracali do Niego, gdy dotknęło ich nieszczęście.

1.3. BIBLIJNI BOHATEROWIE

Niektóre czyny biblijnych bohaterów, np. sędziów, Samuela, Dawida, Salomona, Estery, Judyty i innych, były tolerowane, usprawiedliwiane lub przemilczane przez obowiązujące wówczas wzorce moralne, choć trudno je zaakceptować dzisiejszej obiektywnej moralności. Ludzie ci posługiwali się kłamstwem (np. Jdt 10, 12-13; 11, 5-19) i okrucieństwem (np. 1 Sm 15, 33; 18, 27; 2 Sm 8, 2; 12, 31; 1 Krl 2, 5; Est 9, 12-13), a jednak uważani byli za sprawiedliwych, bohaterów narodowych, umiłowanych przez Boga i wzory do naśladowania. Powodem takiego stanu rzeczy był fakt, iż poglądy i sposób postępowania Izraela były takie, jak wszystkich ówczesnych ludów. Bóg nie objawił bowiem narodowi wybranemu prawd koniecznych do zbawienia, na przyjęcie których nie był on przygotowany. Przedstawił je natomiast pod osłoną poglądów ówczesnego świata⁸. Wśród tych biblijnych postaci znaleźć można m.in. nierządnicę Rachab, która zdradziła swoich rodaków (Joz 2, 1-14; 6, 25), a co Nowy Testament uzasadni wiarą w prawdziwego Boga (Hbr 11, 31; Jk 2, 25). Ponadto Jefte, z powodu lekkomyślnie złożonego ślubu, złożył w ofierze swoją córkę (Sdz 11), a Jael zabiła wroga podczas snu (Sdz 5). Zasta-

⁷ H. LANGKAMMER, *Rachunek sumienia z Biblią*, Lublin 2007, 63.

⁸ M. EJSMONT, *Blaski i cienie etyki Starego Testamentu*, 309.

nowić się też można, kto popełnił większy grzech: mieszkańcy Gibe'a, dopuszczając się gwałtu i mordu na kobiecie, czy też jej ojciec i mąż dopuszczając do tego, wręcz proponując taki postępek (Sdz 19, 24), a następnie mszcząc się krwawo na plemieniu Beniaminitów (Sdz 19–21). Idąc dalej – Dawid pod obłudnym pretekstem wydał na śmierć synów Saula (2 Sm 21, 2–9), Elizeusz przeklął chłopców drwiących z jego łysiny, po czym dwa niedźwiedzie rozszarpały czterdzieścioro dwoje dzieci (2 Krl 2, 23–24), Jehu dokonał krwawego zamachu stanu, co spotkało się z aprobatą (2 Krl 9), a Judyta pokonała Asyryjczyków mordując podstępnie ich wodza Holofernesa (Jdt 12, 16–13, 10)⁹.

PODSUMOWANIE

Aby dobrze zrozumieć tego typu teksty biblijne, należy m.in. odróżnić czas opisywanych wydarzeń od czasu ich ostatecznej redakcji, a także pamiętać, iż wszystkie opisy w dzisiejszym kształcie są teologiczną reinterpretacją dziejów Izraela, dokonaną w świetle Objawienia Bożego. Poza tym przy osądzaniu tekstów biblijnych trzeba stosować zasadę ciągłości i jedności Biblii. Należy więc spojrzeć na nie całościowo, gdyż niepełnemu przedstawieniu odpowiadać będzie fragmentaryczne poznanie dobra i zła, które rozwija się wraz z rozwojem Objawienia¹⁰. Jeżeli bowiem w postępowaniu króla Dawida dostrzeże się tylko grzech, to opis ten zostanie zredukowany do jednego z wielu opisów zła, pozbawi się go parabolicznego, historiozbawczego sensu, widocznego zwłaszcza w przypowieści proroka Natana (2 Sm 12, 1b–4). Natan nazywa grzechy Dawida po imieniu i obwieszcza w imieniu Jahwe karę, jaką poniesie król (2 Sm 12, 9–14). W opowiadaniu

⁹ M. WOJCIECHOWSKI, *Etyka Biblii*, 277; por. także: J.K. PYTEL, *Księgi w opracowaniu deuteronomistycznym*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 183.

¹⁰ H. MUSZYŃSKI, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, 34. 39.

tym ważne jest wyznanie winy przez Dawida i przebaczenie ze strony Boga. To wszystko należy do istoty orędzia biblijnego¹¹.

2. HAMARTIOLOGIA KSIĄG HISTORYCZNYCH

Zło i grzech związane są już z prehistorią biblijną (Rdz 3, 1–13). Ich uobecnieniem jest szatan. Od momentu grzechu pierworodnego, grzech stał się udziałem każdego człowieka; wszyscy ludzie grzeszą (1 Krl 8, 46; por. Ezd 9, 7). Izrael tak samo ulegał złu, jak inne narody (Joz 24, 2. 14). Biblia przedstawia wiele przykładów upadku człowieka chociażby po to, aby pokazać jego słabość i konieczność nieustannej pracy nad sobą. Nie tylko w księgach historycznych, ale i obecnie, grzech popełniany jest zarówno przez zwykłych ludzi, jak również przez królów (np. Dawid, Salomon), kapłanów (synowie Helego – 1 Sm 2, 12–13), sędziów (synowie Samuela – 1 Sm 8, 1–5), czyli przez elitę. Biblia ukazuje nie tylko ludzi świętych, doskonałych, ale także grzesznych, którym żadna ludzka słabość nie jest obca. Jednym ze sztandarowych przykładów może być król Dawid, wybraniec Jahwe, człowiek pełen wewnętrznych sprzeczności, poddany wielu namiętnościom, które doprowadziły go aż do zbrodni. Nie dość, że uwiódł żonę jednego ze swoich dowódców, to jeszcze postarał się, żeby zdradzony małżonek nie wrócił z wojny. Przykład ten jest bardzo wymowny, gdyż ukazuje, jak jeden grzech pociąga za sobą lawinę kolejnych. Dawid najpierw uległ pożądaniu, później dopuścił się cudzołóstwa, aż wreszcie – by grzech ten nie wyszedł na jaw – posunął się do zabójstwa, którego nie dokonał wprawdzie własnymi rękami, niemniej jednak krew Uriasza spadła na jego głowę, a właściwie na głowę jego nowo narodzonego syna.

¹¹ H. MUSZYŃSKI, *Czy Biblia zawiera teksty amoralne?*, AK 99 (1982), 247–248.

Terminy hebrajskie *raʿ* lub *raʿa* oraz ich greckie odpowiedniki *kakos*, *kakia* i *poneros* mają w Biblii bardzo szeroki zakres znaczeniowy – mogą określać pewną jakość, określony przymiot, np. zły, zepsuty, niepotrzebny, zbyteczny, szkodliwy, niebezpieczny, złośliwy. Pojęcia te odnoszą się zarówno do ludzi (np. Ne 6, 13), jak i do różnych przedmiotów (np. 2 Krl 2, 19). W niniejszym opracowaniu pojęcie zła zostanie ograniczone do znaczenia religijnego i moralnego, czyli do wyjaśnienia tego, co jest złem w „obliczu Boga” czy też w „oczach Boga” (Sdz 2, 11; 3, 7; 1 Krl 11, 6; 14, 9. 22; 16, 30). Biblia rozumie tu występkę sprzeciwiającą się przykazaniom i poleceniom Boga oraz wszystko to, co jest niezgodne lub przeciwne Jego woli¹².

Jahwe zawarł przymierze z całym narodem. Przedmiotem zbawienia stała się więc cała wspólnota, jednostka zaś o tyle, o ile włączona była w społeczność. Stąd też Biblia bardzo mocno podkreśla solidarność wszystkich członków wspólnoty, nawet w przypadku grzechu: grzech popełniony przez głowę rodziny przechodził na wszystkich jej członków (2 Sm 21, 6; 2 Krl 9, 8), a nawet na następne pokolenia¹³.

Grzech dotyka Boga o tyle, o ile dosięga tych, których On miłuje. Dawid był przekonany, iż „wydając wyrok” śmierci na Uriasza i odbierając mu żonę, skrzywdził tylko człowieka, i to nawet nie Izraelitę. Zapomniał, że sam Bóg broni praw każdego człowieka i upomni się o nie. Natan oznajmił więc królowi, iż zgrzeszył przeciwko Bogu i On sam go ukarze (2 Sm 12, 9-14)¹⁴. Księga Sędziów podaje również sporo wykroczeń, których dokonali Żydzi, np. szczegółowy opis zabójstwa Eglona, króla Moabu, przez Ehuda (3, 21-23); apostazja, w którą Izraelitów wprowadził Gedeon (8, 24-27); niechlubne dzieje Abimeleka, syna

Gedeona (Sdz 9); lekkomyślny ślub Jeftego (11, 30-31. 34-40), czy też zgubne postępowanie Samsona (Sdz 13-16)¹⁵.

Różne są możliwości podziału grzechów. J. Schreiner proponuje, biorąc pod uwagę terminologię hebrajską, uczynić to według „ciężaru”. Na określenie grzechu Stary Testament używa więc m.in. czasownika „chybić” (*hataʿ*) i jego różnych pochodnych. Jahwe sam ocenia określony czyn. Wykroczenie przeciw bliźniemu (morderstwo, cudzołóstwo czy też inny gwałtowny czyn przeciw danej przez Boga relacji wspólnotowej) jest także wykroczeniem przeciw Jahwe. Izrael uchybia często relacji do Boga (np. Joz 7, 11). Jahwe pomaga zarówno ludowi, jak i jednostce dostrzec swe przewinienia, wyznaczyć je i przyznać do winy (np. Joz 7, 20). Poszczególne słowa pochodne wywodzące się od rdzenia *htʿ* wykazują różnice znaczeniowe. Rozróżnia się więc grzechy według ciężaru i skutku przewinienia, a także ich powtarzalności – pojedynczy czyn a trwałe postępowanie. Inną możliwość określenia grzechu w Starym Testamencie stanowią sformułowania „działać przestępczo” (*pašaʿ*) i „przestępstwo” (*pešaʿ*). Obydwa te terminy można rozumieć następująco: odebrać komuś coś, co należy do niego; pozbawić kogoś czegoś, do czego ma prawo; naruszyć prawo; zerwać z kimś. Pojęcia te występują m.in. w następujących sytuacjach: gdy Abigail przyznaje, że Dawid miał prawo do daniny, którą wstrzymał mu jej mąż (1 Sm 25, 28); gdy Moab odpadł od Izraela (2 Krl 1, 1; 3, 5. 7), Edom od Judy (2 Krl 8, 20nn), a Izrael od domu Dawida, gdyż było to zerwanie obowiązującej relacji. Największym przestępstwem Judy i Izraela jest zerwanie z Bogiem. Trzecim formalnym pojęciem na oznaczenie grzechu jest „przewrotność” (*ʾawôn*), która określa człowieka postępującego przeciwnie do tego, co było słuszne i co faktycznie powinien był on czynić. Przykłady przewrotnego postępowania miały miejsce wówczas, gdy człowiek wykraczał przeciw innym (por. 1 Sm 25, 24; 2 Sm 14, 9) lub też, gdy sługa dopuszczał się

¹² H. MUSZYŃSKI, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, 24-25; M. WOJCIECHOWSKI, *Etyka Biblii*, 104.

¹³ S. WYPYCH, *Grzech i nawrócenie w Piśmie Świętym*, w: *Vademecum biblijne*, red. S. Grzybek, cz. IV, Kraków 1991, 30.

¹⁴ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, 308.

¹⁵ D. HOWARD JR., *An Introduction to the Old Testament Historical Books*, Chicago 1993, 119.

niewierności wobec króla (1 Sm 20, 1; 2 Sm 3, 8; 19, 20)¹⁶. Dla ułatwienia przeglądu grzechów w niniejszym opracowaniu dokonany zostanie podział ze względu na ich przedmiot.

2.1. GRZECZY PRZECIWKO JAHWE I JEGO KULTOWI

Każdy grzech godzi w Boga, choć najbardziej ten, który wymierzony jest bezpośrednio w Niego. Izrael zna wiele takich wykroczeń, ponieważ często – czy to z własnej inicjatywy, czy też swoich władców – odchodził od Jahwe.

Wykroczenia ludu

W kulturze starożytnego Wschodu obrazą bóstwa było nieżłozienie ofiary, podniesienie ręki na osoby i przedmioty poświęcone bóstwu, brak dziękczynienia oraz przekroczenie czystości rytualnej. W tym obszarze mieszczą się również przedstawione w Starym Testamencie grzechy Izraela, np. przeciw Arce (1 Sm 5, 7; 6, 19–20), namaszczoneму królowi (1 Sm 24, 7. 11. 13) czy kapłanowi poświęconemu Bogu (1 Sm 22, 17). Często pojawiają się opinie wyrażające niezadowolenie z niedbaństwa kapłanów (2 Krn 26, 19; 29–30; 30, 3. 15; Ekd 10, 18; Ne 9, 34; 13, 28nn). Jednak grzechy przeciw świętym rytom, osobom i przedmiotom nie należały do ważnych występów Starego Testamentu¹⁷. Najcięższymi były bowiem wykroczenia przeciw Bogu, czyli między innymi przeciw przymierz. Przykładem może być Judyta, która postanowiła unicestwić Holofernesa. Jego śmierć jest konsekwencją wstąpienia na ścieżkę walki z Bogiem. Judyta jednak, aby uchronić lud od narzucenia mu bałwochwalstwa, sama wystawia się na niebezpieczeństwo grzechu, posługując się kłamstwem (Jdt

10, 13), uwodzeniem i skrytobójstwem (Jdt 10, 4. 7. 14. 19. 23; 13, 8). Dlatego też jej czyn stwarza problem w ocenie moralnej. Posługiwanie się złymi środkami dla osiągnięcia celu zasługuje bowiem na potępienie. Jednakże ówczesznie nie znano skrupułów, wykorzystując w walce zasadę odpłaty i zemstę krwi. Judyta, odpłacając Holofernesowi za to, co zamierzał uczynić Izraelowi, jest więc przedstawiona jako narzędzie Bożej sprawiedliwości¹⁸.

Innym grzechem jest bluźnierstwo przeciw imieniu Jahwe, które karane było śmiercią przez ukamienowanie (1 Krł 21, 13). Grzech ten częściej popełniali poganie, jak Sennacheryb (2 Krł 19, 4–6. 16. 22; Tb 1, 18) czy też Antioch Epifanes (2 Mch 8, 4; 9, 28; 10, 34). Udziałem pogan była również bezbożność, choć dotyczyła ona niestety również członków narodu wybranego (por. np. 1 Mch 3, 15; 6, 21)¹⁹.

Księgi Machabejskie przedstawiają problem zachowania się Żydów w obliczu przymusu udziału w kulcie pogańskim, a ściślej rzecz biorąc – zagadnienie dochowania wierności Bogu. Z jednej strony podkreślają i pochwalają męczeństwo, a z drugiej dają wyraz zrozumienia względem tych, którzy pod przymusem uczestniczyli w kulcie pogańskim (2 Mch 6, 7). Zdecydowanie potępia się jednak przywódców żydowskich, którzy aprobowali hellenizację i kolaborowali z wrogami, np. Jazona (2 Mch 4, 7; 5, 5–10), Mene-laosa (2 Mch 4, 23–50; 5, 5–23), Alkimosa (1 Mch 7, 5–9). Takie postępowanie było równoznaczne z odpowiedzialnością za krwawe represje względem rodaków. Wśród Żydów istniała tendencja do przyjmowania greckiego poglądu na religię. Prowadziło to do odstępowania od wiary, gdyż swoją religię chcieli oni pogodzić z politeizmem, uznając zresztą wyższość greckiej kultury i poglądów. Wstydzili się własnych obyczajów religijnych, takich jak obrzezanie czy przepisy pokarmowe. Dzięki swojej postawie zdobyli poparcie

¹⁶ J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B.W. Matysiak, Warszawa 1999, 298–301. 303.

¹⁷ S. WYPYCH, *Grzech i nawrócenie w Piśmie Świętym*, 29.

¹⁸ E. ZAWISZEWSKI, *Księgi historyczno-dydaktyczne*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 223; T. BRZEGOWY, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Academica 32, Tarnów 1996, 230.

¹⁹ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 68. 76.

króla Antiocha IV Epifanesa i władzę nad świątynią. Chcąc złamać siłę sprzeciw pobożnych Żydów, wciągnęli kraj w wojnę domową, z sąsiadami i monarchią syryjską. Księgi Machabejskie określają przedstawicieli tej orientacji jako „nieprawych” (np. 1 Mch 1, 11. 34; 3, 5; 10, 61; 11, 21), „bezbożnych” (1 Mch 3, 8. 15; 9, 23), „grzeszników” (1 Mch 2, 44. 48), „odstępców” (1 Mch 7, 24), „zdrajców” (1 Mch 5, 15). Opisują również ich liczne występki względem Prawa Bożego (w zakresie obyczajów i kultu) oraz wobec rodaków, którzy pozostawali wierni Prawu (np. 1 Mch 1, 15. 52; 7, 9-23; 2 Mch 4-5). Odwet wobec odstępców uznawano za słuszny, a nawet inspirowany przez Boga (1 Mch 2, 67-68; 7, 24; 2 Mch 8, 33; 13, 7). W imię posłuszeństwa Bogu kapłan Matatiasz posuwa się do zabicia rodaka, odstępcy oraz wysłannika królewskiego (1 Mch 2, 23-26). Podejmuje on również decyzję, iż w imię religii można walczyć nawet w dzień szabatu (1 Mch 1, 29-43)²⁰.

W nietypowej sytuacji znalazł się Alkimos, arcykapłan z rodu Aarona, który prawdopodobnie próbował kontynuować tradycyjny kult i pobożność, przy jednoczesnym zachowaniu lojalności wobec greckiego króla. Podejrzewany o hellenistyczne sympatie, uznany został za kolaboranta i obciążony odpowiedzialnością za represje (1 Mch 7, 5-26; 9, 1-3. 23-27. 54-57; 2 Mch 14, 3-26). Potępiono go niemal tak samo, jak jawnych odstępców, gdyż Biblia nie uznaje kompromisu – zwłaszcza, jeśli zagraża on wierze i tożsamości narodowej²¹.

Wykroczenia królów

Nadużycia zdarzały się niemal wszystkim królom Izraela. Przykładem może być epizod z Ozjaszem, który wbrew sprzeci-

²⁰ M. WOJCIECHOWSKI, *Etyka Ksiąg Machabejskich*, w: „*Żyjemy dla Pana*” (Rz 14, 8). *Studia ofiarowane Siostrze Profesor Ewie J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, Rozprawy i Studia Biblijne 23, Warszawa 2006, 400-401. 405-406; E. ZAWISZEWSKI, *Księgi Machabejskie*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 230.

²¹ M. WOJCIECHOWSKI, *Etyka Ksiąg Machabejskich*, 405-406.

wom kapłanów, chciał złożyć ofiarę kadzielną, przez co ściągnął na siebie karę Bożą w postaci trądu (2 Krn 26, 16-17). Zresztą właściwy stosunek do kultu służy do oceny wielu królów Judy i Izraela (2 Krn 12, 14; 14, 3; 17, 4; 19, 3; 22, 9; 26, 5; 30, 19)²². Jednym z jej punktów było uznawanie Świątyni Jerozolimskiej za jedyne legalne miejsce kultu. Wielu z królów składało ofiary na wyżynach. Księgi historyczne określają ich jako chodzących „w grzechu Jeroboama” (np. 1 Krl 15, 26. 34; 16, 19. 26). Spośród władców Judy, niemal do wszystkich – z wyjątkiem Ezechiasza i Jozasza oraz Asy, Jozafata, Joasza, Amazjasza, Azariasza i Jotama – odnosi się zarzut, iż „czynili zło w oczach Jahwe”. Decyzje o nieszczęściach spotykających naród zapadały w sercach królów, ponieważ nie były one „szczerze wobec Jahwe” (1 Krl 8, 61; 11, 4; 15, 3. 14). Królowie nie uznawali głoszonej przez Mojżesza woli Jahwe, a także zwracali się przeciw niej, prowadząc siebie i naród do zguby. Los Królestwa Izraela został przesądzony przez grzech pierwszego króla, Jeroboama, który „oderwał Izraela od Jahwe i wciągnął go w wielki grzech” (1 Krl 14, 16; 2 Krl 17, 21-23). Wszyscy późniejsi władcy powielali go. Historia Królestwa Judy to również pasmo nieustannych odstępstw od objawionej woli Jahwe. Bóg długo okazywał cierpliwość, ale z powodu nadmiaru grzechów Manassesza, wyznaczył nad Judą sąd. Królowie byli też tymi, którzy namawiali lud do grzechu (1 Krl 16, 13. 19. 26; 21, 22; 2 Krl 3, 3; 10, 29; 14, 24; 21, 16)²³.

Praktykowanie magii znane było we wszystkich krajach, także w Izraelu, któremu zagrażało przede wszystkim niebezpieczeństwo nadużywania imienia Bożego w praktykach magicznych. Przykładem może być wywoływanie „ducha” Samuela (1 Sm 28, 3-25), czary uprawiane przez Izebel (2 Krl 9, 22) oraz praktyki zabobonne królów: Achaza (2 Krl 16, 3; 2 Krn 28, 3)

²² T. BRZEGOWY, *Teologia kultu Bożego u kronikarza*, AK 99 (1982), 437. 440.

²³ G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, 265-266. 268-269. 271.

i Manasses (2 Krl 21, 6; 2 Krn 33, 6). Tego typu czynności magiczne były znane narodowi wybranemu, a Stary Testament przytacza je po to, by ukazać wyższość Jahwe nad mocami ciemności (2 Krl 23, 24; por. także 1 Krl 16, 31-34; 2 Krl 3, 27)²⁴. Niektórzy królowie Izraela, jak Achab, skłaniali się ku pogańskim bóstwom, których kult szerzyli i pozwalali na – odrzucane gdzie indziej z odrazą – praktyki, takie jak ofiary z dzieci, składane z okazji zakładania nowego miasta (1 Krl 16, 34) czy też jako zabezpieczenie się przed nieszczęściem (2 Krl 3, 27). Nawet niektóre praktyki religijne Starego Testamentu z czasem przyjmowały charakter zabobonny. Starano się je wówczas eliminować, jak w przypadku miedzianego węża, którego na pustyni sporządził Mojżesz (Lb 21, 4-9), a któremu lud zaczął składać ofiary kadzielne. Wówczas król Ezechiasz zniszczył węża, gdyż stał się on przedmiotem zabobonnego kultu (2 Krl 18, 4)²⁵.

W Izraelu żywe były też nadzieje na odnowienie państwa. Skupiły się one na Zorobabelu, potomku Dawida. Niestety, Judejczycy nawet po powrocie z niewoli nie zdołali osiągnąć niezawisłości państwowej, przekonując się, że ani Zorobabel, ani Nehemiasz nie odbudują państwa, gdyż sami są lojalnymi poddanymi władców perskich i taką też postawę zalecają całemu żydowskiemu społeczeństwu²⁶. Można uznać tę sytuację za swego rodzaju wykroczenie przeciw samemu Bogu, ponieważ taka postawa mogła szybko doprowadzić do bałwochwalstwa.

Ciekawym przykładem grzesznego postępowania jest król Saul. Na pierwszy rzut oka nie robi on nic, co mogłoby wzbudzić gniew Jahwe. Saul jednak tylko częściowo przestrzegał Prawa, czym łamał Boże przykazania, za co spotkało go potępienie. W Gilgal nie trzymał się ściśle zaleceń Samuela – czekał na niego, ale nie dość długo i przed upływem siedmiu dni złożył ofiarę

(1 Sm 13, 2-15). Samuel miał być obecny przy składaniu ofiary przed bitwą (1 Sm 10, 5). Saul widząc jednak, że to oczekiwanie wpływa destrukcyjnie na jego armię, złożył ją bez udziału proroka. Samuel czyni mu więc wyrzut, że nie zaufa Bogu, za co zostanie odrzucony. Można się zastanawiać, na czym tak właściwie polegał błąd Saula. Samuel przecież nie przestrzegł go, aby sam nie składał ofiary, nie powiedział o konsekwencjach, jakie są przypisane takiemu postępowaniu. Możliwe, że Saul wszedł w kompetencje kapłana, jednak jego następcy także składali ofiary (2 Sm 6, 17-19; 1 Krl 8, 62-66). Bóg odrzucił go już po tym pierwszym występkę. Wybrał innego człowieka na króla (1 Sm 13, 14). Ponadto Saul obłożył klątwą pokonanych Amalekitów, ale znów nie w pełni (1 Sm 15, 3-8) – oszczędzono bowiem najlepsze owce i bydło, aby złożyć je w ofierze Panu. Spotkała za to Saula krytyka ze strony Samuela (1 Sm 15, 19-21). Ściślej rzecz biorąc, po wojnie z Amalekitami lud zabrał część łupu przeznaczonego na zniszczenie. Czyn ten spadł jednak na głowę króla. Zamiast bowiem być posłusznym Jahwe, posłuchał ludu. Stąd też jego grzech przyrównany jest do poważnych przestępstw, jak wróżbiarstwo czy bałwochwalstwo (1 Sm 15, 23). Saul żałuje swojego czynu, jednak Boży wyrok jest nieodwołalny. Król usunął również wróżbitów i czarnoksiężników z kraju²⁷, ale potem sam korzystał z pomocy wróżki z Endor (1 Sm 28, 3-22). Poza tym jego przychylność względem Dawida zmieniła się w zazdrość i nienawiść (1 Sm 18, 5-9) – wielokrotnie próbował go zabić (18, 11; 19, 9. 10a). Zemścił się też na kapłanach z Nob, którzy pomogli Dawidowi, gdyż rozkazał ich zamordować (1 Sm 22, 6-23)²⁸.

²⁷ Bóg domagał się wierności i zabraniał wszystkiego, co mogło osłabić wiarę, dlatego też istniał, pod karą śmierci, zakaz nekromancji, wywoływania duchów i wróżbiarstwa (Kpł 19, 31; 20, 27; Pwt 18, 11). To wszystko bowiem burzyło religię, według której Bóg jest jedynym Panem losów, znawcą przyszłości i ludzkich tajemnic; J.K. PYTEL, *Księgi w opracowaniu deuteronomistycznym*, 194.

²⁸ G. HENTSCHEL, *Król Saul – tragiczna klęska czy słuszne odrzucenie*, tłum. W. Chrostowski, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. Księga Pamiąt-

²⁴ M. FILIPIAK, „Nie będziesz nadużywał imienia Bożego” (*Wj 20, 7; Pwt 5, 11*). *Studium egzegetyczno-filozoficzne*, RTK 29 (1982), 7.

²⁵ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 442-443.

²⁶ T. BRZEGOWY, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, 213.

Chociaż inni królowie popełniali znacznie większe grzechy, Saul jest przykładem tego, że w służbie Bogu nie ma kompromisów – albo wypełnia się jego przykazania, albo nie. Jak powie później Bóg przez autora Apokalipsy: trzeba być albo zimnym, albo gorącym, gdyż letniego człowieka Bóg wyrzuci ze swych ust (por. Ap 3, 15-16).

2.2. ŚWIĘTA WOJNA I CHEREM

Punkt ten jest nierozdzielnie związany z poprzednim, gdyż z jednej strony dotyczy ścisłego wypełniania Bożych poleceń, a z drugiej – walki przeciw kultom pogańskim zagrażającym kultowi jedyne Boga Jahwe. Zaznaczyć należy, iż między tzw. „świętą wojną” a cheremem także istnieje ścisły związek. Jedną rzeczywistość wypływa z drugiej.

Samo pojęcie „świętej wojny” w Biblii nie występuje. Najbliższym mu wyrażeniem będzie sformułowanie „wojna Jahwe” (1 Sm 18, 17; 25, 28). Gwarancja sukcesu takiej wojny wynikała z faktu, że sam Jahwe szedł na czele wojska (Sdz 4, 14; 2 Sm 5, 25), a uobecniała Go towarzysząca wojownikom Arka Przymierza (Joz 3, 13). Po zakończeniu walk następowało przekazanie Jahwe całego łupu (lub też jego części), co stanowiło wypełnienie nakazu klątwy (np. Joz 10, 40)²⁹. W czasach religijnej reformy Jozjasza nakaz wyniszczenia wypływał z chęci oczyszczenia kraju z wszelkich materialnych przejawów bałwochwal-

kowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 138–140. 144; J. WARZECHA, *Saul – wybrany, odrzucony, znieśławiony*, CT 64 (1994), 25–26; S. MCEVENUE, *Przemoc i zło w Piśmie Świętym*, tłum. S. Zalewski, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001², 1706; J. ŁACH, *Samuel – ostatni sędzia i pierwszy prorok Izraela*, RBL 20 (1967), 339.

²⁹ N. Lohfink uważa, iż słowo „klątwa” nie jest tu odpowiednie, gdyż tłumacząc hebrajskie *hērem* należy mówić o „poświęceniu na zagładę” lub „unicestwieniu”; „Święta wojna” i „klątwa” w Biblii, ComP 5 (1989), 16.

stwa (2 Krl 23, 4-25). Natomiast dla powracających z niewoli Izraelitów praktyczne zastosowanie prawa *hērem* nie oznaczało konieczności wyniszczenia, lecz oddalenie żon pogańskiego pochodzenia (por. Ne 13, 1-3. 23-29)³⁰.

Księgi Machabejskie pochwalają wojny, co z punktu widzenia Nowego Testamentu dalekie jest od etycznego postępowania. W księgach tych nie ma też mowy o miłości nieprzyjaciół, wręcz przeciwnie – niemal z upodobaniem, a w każdym razie z triumfalizmem opisują one rzezie w bitwach (1 Mch 3, 24; 4, 15. 34; 5, 34; 2 Mch 10, 23), w zdobytach miastach (1 Mch 5, 5. 28. 35. 44. 51; 10, 84; 11, 47; 2 Mch 12, 6-28), terrorystyczne metody partyzantów (1 Mch 1, 44-47; 9, 61; 2 Mch 8, 6-8), akty zemsty (1 Mch 2, 68-69; 9, 35-42). Trzeba jednak zwrócić uwagę na motywy takiego postępowania, którymi są obrona wiary i ojczyzny³¹.

Ludy ościenne odnosiły do swych bóstw nakaz wyniszczenia podbitych narodów. Zwyczaj, według którego mieszkańców wrogiego terytorium poświęcano Bogu, tzn. wszystkich mordowano, a dobytek niszczone, był powszechnie praktykowany na Wschodzie, także przez wrogów Izraela³². Według ówczesnych przekonań, sprawiedliwość Boża, aby przywrócić naruszony porządek jeszcze w życiu doczesnym, domagała się zadośćuczynienia równorzędnego do popełnionego zła. Dlatego też w cheremie dochodzi do głosu nie tyle mściwość Izraela czy fanatyczny nacjonalizm, ile ówczesna sytuacja i zasady moralne Starego Testamentu³³. Izrael widział w wojnie aspekt religijny – obowiązek wierności Bogu i Jego przymierzu wymagał od Izraelitów eliminacji wszelkich okazji do kultu bałwochwalczego.

³⁰ W. PIKOR, *Święta wojna w Biblii: ludzka ideologia czy Boża wola?*, StBob 2 (2005), 22–23. 39.

³¹ M. WOJCIECHOWSKI, *Etyka Ksiąg Machabejskich*, 408.

³² Świadczy o tym m.in. inskrypcja ze steli Meszy, króla Moabu z IX wieku przed Chr., który – rzekomo z polecenia swego boga Kamosza – wymordował Izraelitów z Atarot. K.-S. KRIEGER, *Przemoc w Biblii*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2004, 22.

³³ E. ZAWISZEWSKI, *Księgi historyczno-dydaktyczne*, 227.

Księga Jozuego przedstawia podbój Kanaanu jako wojnę prowadzoną w imię Jahwe i na Jego rozkaz (Joz 6, 17. 21. 24. 26; 7, 1-2; 8, 29; 10, 28-40; 11, 10-15). Kananejczycy, wraz ze swoim pogańskim kultem, mieli być zniszczeni, a ich kraj – poświęcony Bogu. Dokonano tego z wielkim okrucieństwem. Po tej fazie izraelskiego podboju nie ma już mowy o eksterminacji ludności kananejskiej, a tylko o wypędzeniu lub zmuszaniu do płacenia daniny (Sdz 1)³⁴. Wydaje się, że bezwzględność i okrucieństwo mają oparcie w woli Jahwe (Joz 10, 40; 11, 15). Jedną z najokrutniejszych form eksterminacji ludności Kanaanu była wspomniana już wcześniej, nakładana na wiele miejscowości, np. Jerycho (Joz 6, 17), Aj (Joz 8, 26), Hasor (Joz 11, 10-12) klątwa – cherem. Wszystkie istoty żywe od ludzi po zwierzęta musiały zginąć, a miasta – zostać zniszczone. Działo się tak, ponieważ zostały poświęcone Bogu. Nie wolno było odbudowywać takiego miasta, gdyż wywołałoby to gniew Boży (Joz 6, 26; 1 Krl 16, 34). Złoto, srebro i wszystkie metalowe przedmioty gromadzono zwykle w skarbcu Jahwe (2 Sm 8, 11), ludzi i bydło zabijano, a wszelkie pozostałe przedmioty palono (Joz 6, 17-19. 21-24). Łupy należały do Jahwe i nikt nie miał prawa się na nich wzbogacić (Joz 7, 11. 21; 1 Sm 15, 18-21. 32-33; 2 Mch 12, 40). Prawo wojenne miało zapobiec szerzeniu się bałwochwalstwa. Było więc także przewidziane jako kara za bałwochwalstwo miast izraelskich (Sdz 21, 8-11)³⁵. Wydaje się jednak, że cherem mógł mieć charakter przejściowy i był stosowany w okresie podboju. Teksty biblijne, odnoszące się do późniejszych czasów nie mówią już bezpośrednio o stosowaniu przez Izraelitów klątwy religijnej i bezwzględnym wyniszczaniu wrogów, a tylko o ich wypędzaniu czy też nałożeniu na nich nakazu płacenia podatków (Sdz

1, 27-36). Widać tu więc próby łagodzenia okrutnego prawa wojennego. Przykładem może być także oszczędzanie życia mieszkańcom tych miast, które prosiły o przymierze (Joz 9, 1-18)³⁶.

Za niewypełnienie cheremu Bóg zsyłał karę. Przykładem może być Saul, który został ukarany odrzuceniem przez Boga za to, że nie zastosował w pełni cheremu w stosunku do Agaga, króla Amalekitów i po zwycięstwie nie zniszczył całego jego dobytku (1 Krl 15, 1-24). Ludzi zabijano, majątek palono (1 Mch 5, 5). Innym przykładem jest Estera. W obawie, by również jej nie spotkała kara za niewypełnienie cheremu, poprosiła ona króla Aswerusa o drugi dzień walki, choć Żydom na zwycięstwo wystarczyłby tylko jeden. Jej jednak chodziło o to, by zupełnie pokonać wroga (Est 9, 2. 13. 15). Chociaż walka nie miała charakteru rabunkowego, ale wpływała z pobudek narodowych i religijnych, to w zachowaniu Izraelitów względem wrogów istniało dużo nienawiści i zawziętości. Ujawnia się to szczególnie podczas walk prowadzonych w oddalonych od stolicy prowincjach perskich³⁷.

Sytuację tę obrazuje również Druga Księga Machabejska. Juda Machabeusz, wraz ze swym wojskiem, spalił Jafę i Jamnię, wymordowawszy ich mieszkańców za zbrodnię, jakiej dokonali na tamtejszych Żydach (2 Mch 12, 1-9). Nie wiedział on jednak, że niektórzy z jego żołnierzy zabrali i ukryli pod chitonami przedmioty poświęcone bóstwom. Nie było wolno im tego robić, gdyż przedmioty te powinny zostać zniszczone wraz ze wszystkim innym. Z tego też powodu zginęli oni w walce z wojskiem Gorgiasza (2 Mch 12, 34). Dopiero po ich śmierci poznano czyn, jakiego się dopuścili. Modlono się, by Bóg wymazał ten grzech, a Juda zarządził składkę, którą wysłano do Jerozolimy na ofiarę (2 Mch 12, 42-45).

³⁴ M. FILIPIAK, „Jahwe” *Starego Testamentu – Bóg zemsty czy Bóg przebaczenia?*, 71-72.

³⁵ M. EJSMONT, *Blaski i cienie etyki Starego Testamentu*, 305-306; J.K. PYTEL, *Księgi w opracowaniu deuteronomistycznym*, 176.

³⁶ H. MUSZYŃSKI, *Czy Biblia zawiera teksty amoralne?*, 234-235. 244; M. WOJCIECHOWSKI, *Etyka Biblii*, 276-277.

³⁷ S. GRZYBEK, *Teologia Księgi Estery*, RBL 15 (1962), 212-213.

2.3. GRZECZY PRZECIWKO ŻYCIU

Do tej grupy grzechów zaliczamy wszelkiego rodzaju nastawianie na czyjeś życie, zabójstwa, samobójstwa oraz wszystko to, co w jakikolwiek sposób ingeruje w istnienie, które należy wyłącznie do Boga.

Stary Testament mówi o przemocy, która dokonała się na Izraelu, w Izraelu i przez Izraela. Izraelici mają na rękach krew wielu ludzi. Przede wszystkim władcy usuwali ze swej drogi tych, którzy mogli im zagrażać. Przykładem może być sam król Dawid, który chociaż nie zemścił się na Saulu (1 Sm 24, 4-5; 26, 5-12) jako pomazańcu Jahwe, to jednak dokonał zemsty, ręką swego syna Salomona (1 Krl 2, 6-46), już po swojej śmierci na innych swoich przeciwnikach: Szmei i Joabie. Zaślepienie, pokusa zaszczytów czy też innych dobrodziejstw wikła synów Dawida: Amnona, Absaloma, Adoniasza, Joaba, Achitofela i Szebę w winę, która staje się ich zgubą. Nad ich zbrodniami góruje jednak wina ojca – przede wszystkim względem Uriasza Hetyty – a także słabość w stosunku do własnych dzieci, których nie potrafił on karcić³⁸.

Życie jest domeną Boga i człowiekowi nie wolno w nią ingerować, dlatego też w Starym Testamencie funkcjonował zakaz dokonywania spisów ludności. Dawid jednak uległ pokusie, nie podporządkował się Prawu i przeprowadził spis ludności, za co został ukarany (2 Sm 24, 1-25)³⁹. Spis ten miał cel militarny – Dawid chciał znać liczbę ludzi, jakimi mógł dysponować. Przez ten czyn zaciągnął ciężką winę, naruszając określony porządek sakralny. W starożytności spisom ludności powszechnie towarzyszyła bojaźń religijna. Po każdorazowym liczeniu wojska następowały akty przebłagalne⁴⁰.

Samobójstwo dokonane w sytuacji bez wyjścia księgi historyczne ani nie potępiają, ani pochwalają (np. Sdz 9, 54; 1 Sm

³⁸ G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 248.

³⁹ J.K. PYTEL, *Księgi w opracowaniu deuteronomistycznym*, 194.

⁴⁰ G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 251.

31, 4-5). W inny sposób do tego problemu podchodzi 2 Mch 14, 37-46, w której pochwała się samobójstwo Razisa. Księga traktuje tę sytuację niemal na równi z męczeństwem. Aprobata dla heroicznego samobójstwa kojarzy się z greckim i rzymskim systemem wartości. Można więc rozumieć ten tekst jako moralne przyzwolenie na samobójstwo w wyjątkowo dramatycznej sytuacji, w której chodzi o uniknięcie większego zła⁴¹.

2.4. GRZECZY DOTYCZĄCE SFERY SEKSUALNEJ

Zetknięcie się nomadycznej kultury szczepów izraelskich z osiadłą kulturą Kanaanu znalazło swój wydzźwięk w licznych wpływach tej ostatniej na życie i religię Izraela. Naród wybrany był szczególnie ostrzegany przed naśladowaniem występków narodów pogańskich (np. 2 Krl 17, 15-18; 2 Krn 36, 14; 2 Mch 4, 16). Skoro bowiem Kananejczycy za swoje czyny, jak składanie dzieci w ofierze Molochowi, bałwochwalstwo czy występk seksualne, zostali usunięci ze swej ziemi, to Izraelitów mógł spotkać taki sam los. Te historyczno-kulturowe uwarunkowania wpłynęły m.in. na zwyczaj utrzymywania przez królów izraelskich licznych haremów oraz na wspomniane już wcześniej okrucieństwa stosowane przez Izraelitów w czasie świętej wojny, np. cherem. Ponadto haremy królów wciąż się rozrastały: Saul miał przynajmniej jedną nałożnicę (2 Sm 3, 7), Dawid sześć legalnych żon i kilka konkubin (2 Sm 3, 2-5; 5, 13), Roboam już osiemnaście żon i sześćdziesiąt nałożnic (2 Krn 11, 21), a Salomon, pobił wręcz rekord, posiadając siedemset żon i trzysta nałożnic (1 Krl 11, 3). Według ówczesnych kryteriów, świadczyło to o zażyłości władcy. Poza tym liczne związki małżeńskie zawierane były przez królów ze względu na interes polityczny (1 Krl 3, 1). Autorzy biblijni widzą w zwyczaju utrzymywania licznych żon

⁴¹ M. WOJCIECHOWSKI, *Etyka Ksiąg Machabejskich*, 402; tenże, *Etyka Biblii*, 144.

i nałożnic niebezpieczeństwo, a nawet główne źródło religijno-moralnego upadku w czasie monarchii (1 Krl 11, 4-6). Liczne haremy przekreślały też w dużym stopniu prawdziwą miłość, jaka powinna istnieć między małżonkami (Est 2, 12-17). Szeroko rozpowszechniony zwyczaj poligamii pozostał na szczęście domeną królów, nie został bowiem rozciągnięty na pozostałych Izraelitów. Księgi historyczne podają wiele przykładów związków monogamicznych, nie wspominają o poligamii poza dworami panujących, z wyjątkiem jednego przypadku, tzw. względnej poligamii, która prawdopodobnie była związana z bezpłodnością właściwej żony (1 Sm 2, 2). Małżeństwo monogamiczne ukazane jest więc jako wzór i ideał odpowiadający woli Bożej (np. Tb 1, 9; 14, 12)⁴².

Przykładem człowieka, którego zniszczyła własna namiętność, jest Samson. Był on człowiekiem uwikłanym w silniejsze od niego pożądanie. Gdy tylko zakochał się w kobiecie, która „spodobała się jego oczom” (Sdz 14, 3), chciał za wszelką cenę pojąć ją za żonę, nie bacząc nawet na to, że jest obcej narodowości. Nie pomógł nawet protest rodziców, którzy znali zagrożenie, jakie niesły za sobą małżeństwa mieszane. Samson miał wyjątkową słabość do kobiet. Poszedł nawet, bez względu na zagrażających mu Filistynów, do prostytutki w Gazie (Sdz 16, 2-3). Uległ też Dalili, która go zwiodła, zniewoliła i wydała wrogom. Całe życie pożądał kobiet i dlatego z żadną z nich nie potrafił zbudować prawidłowych więzi. Budował je bowiem na pozorach i wyglądzie zewnętrznym, a nie na prawdziwej, ugruntowanej na Bogu miłości. Bóg wymagał od Samsona, aby pożądliwość podporządkował charyzmatowi, jaki od Niego otrzymał, i nie ulegał namiętnościom. Samson kierował się jednak zarówno namiętnością do kobiet, jak i Bożym powołaniem. Chciał być jednocześnie wierny Bogu i dogadzać swoim słabościom. Mimo to Jahwe był z nim, pomagając mu ująć cało z zastawionych pułapek, np.

⁴² H. MUSZYŃSKI, *Czy Biblia zawiera teksty amoralne?*, 241-242; M. WOJCIECHOWSKI, *Etyka Biblii*, 187-188; *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 445.

w Gazie. Dopóki Samson nie zdradził ślubu nazireatu i nie zaparł się Boga, Jahwe nie odwrócił się od niego⁴³.

Zaskakująca jest naiwność Samsona w relacji z Dalilą. Nie przewidział nawet, jakim była zagrożeniem dla niego, jego misji i dlatego wciąż podtrzymywał zniewalający romans. Zamiar kobiety był jawny, ale zaślepiony mężczyzna tego nie dostrzegał, choć trzykrotnie próbowała go ona obezwładnić. Samson – Boży siłacz – był zupełnie bezradny i bezsilny wobec kobiety. W stanie cielesnego i psychicznego zniewolenia wyjawiał kochance tajemnicę swej nadludzkiej mocy (Sdz 16, 17). Chociaż chciał być wierny Bogu i dochować tajemnicy, to jednak nie potrafił zaplanować nad swą namiętnością. Zadufany w sobie, przecenił swą siłę fizyczną i zlekceważył jej Dawcę (Sdz 16, 20). Pożądanie, postawione przez Samsona na pierwszym miejscu, doprowadziło go do śmierci (Sdz 16, 30-31)⁴⁴.

Inny znany przykład stanowi król Dawid. Po cudzołóstwie, którego dopuścił się z zamężną kobietą, posuwa się do zabójstwa jej męża, a następnie bierze wdowę za żonę.

2.5. INNE GRZECHY

Do grzeszników znanych z kart ksiąg historycznych zaliczają się także synowie Helego. Lekceważyli oni ofiarę dla Pana (1 Sm 2, 12-17). Żądali dla siebie wprowadzić tego, co im się należało, ale w niewłaściwym momencie. Świadczyło to o ich zmysłowości i braku opanowania, gorsząc przychodzących do Przybytku w celu złożenia ofiary. Narrator uważa ich postępowanie za wielki grzech, brak czci, posłuszeństwa i zniewagę względem samego Boga, któremu, jako kapłani, powinni służyć w sposób szczególny. 1 Sm 2, 22 poszerza listę ich grzechów o nierząd, jaki uprawiali

⁴³ R. OSTROWSKI, *Napięcie między charyzmatem a erosem w opowiadaniu o Samsonie* (Sdz 13-16), ZNSBP 2 (2005), 254; G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 263.

⁴⁴ R. OSTROWSKI, *Napięcie między charyzmatem a erosem w opowiadaniu o Samsonie* (Sdz 13-16), 265. 258-259.

„z kobietami pełniącymi służbę przy wejściu do Namiotu Spotkania”⁴⁵. Heli karmił swoich synów, ale oni w swej zatwardziałości byli nieposłuszni także jemu (1 Sm 2, 23-25). Synowie Helego nie dbali o sprawy Jahwe, nie słuchali Jego rozkazów, dlatego zostali nazwani synami Beliala, co wyraża w Biblii ideę złego postępowania i przewrotności. Synowie Samuela również nie spełnili pokładanych w nich nadziei, gdyż szukali zysków materialnych⁴⁶. Syn Gedeona natomiast, zaślepiony żądzą władzy – w przeciwieństwie do swego ojca – sięgnął po tytuł królewski, wymordowawszy najpierw swoich braci (Sdz 9, 1-6). Fakt ten spotkał się z dezaprobatą (Sdz 9, 7-21) i buntem ludu, który doprowadził do schizmy i tragicznej śmierci Abimeleka – po części z ręki kobiety, po części z ręki giermka (Sdz 9, 22-57)⁴⁷.

Do czynów niemoralnych zaliczyć też należy pogwałcenie prawa gościnności. Przykładem może być zamordowanie Sisery przez Jael. Ścigany przez Baraka Sisera schronił się w namiocie Jaeli na jej wyraźne zaproszenie. Namiot jej był nietykalny, gdyż należał do kobiety. Ona jednak uciekła się do podstępu i gdy gość jej spał, zabiła go, łamiąc prawo gościnności. Był to czyn niemoralny, dlatego też autor wspomina go, ale nie pochwała (Sdz 5, 24-27). Podobnie postąpili Gibeonici dopuszczając się podwójnego grzechu: przeciwko świętemu prawom gościnności i przeciw naturze (Sdz 19, 1-30)⁴⁸.

Można tu jeszcze wyliczyć m.in. zapalczywość w zemście (Sdz 15, 3. 7), czy też chciwość – zagarnianie majątków (1 Krl 21) i wykorzystywanie biednych (Ne 5, 1-5; 2 Krl 4, 1).

⁴⁵ Informacja ta uważana jest jednak za późniejszy dodatek; J. WARZECHA, *Rola Samuela według 1 Sm 1, 1-4, 1a*, w: *Żyjemy dla Pana. Księga Pamiątkowa dedykowana S. Profesorowi Ewii Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, 701-703.

⁴⁶ J. ŁACH, *Samuel – ostatni sędzia i pierwszy prorok Izraela*, 332. 336.

⁴⁷ J.K. PYTEL, *Księgi w opracowaniu deuteronomistycznym*, 183; D. HOWARD JR., *An Introduction to the Old Testament Historical Books*, 121.

⁴⁸ J.K. PYTEL, *Pojęcie gościnności w literaturze biblijnej i greckiej*, RBL 30 (1977), 174.

PODSUMOWANIE

Wśród licznych, opisanych przez księgi historyczne występków można znaleźć m.in. poligamię, reprezentowaną przez haremy królów izraelskich (np. 2 Sm 3, 2-5; 1 Krl 11, 3; 2 Krn 11, 21), podwójny grzech cudzołóstwa i zabójstwa, jakiego dopuścił się Dawid (2 Sm 11, 2-27), zbrodnię mieszkańców Gibeona (Sdz 19, 11-30) i wiele innych. W biblijnym ujęciu grzech jest dramatem rozgrywającym się między Jahwe a człowiekiem. Grzech oddziela człowieka od Boga i prowadzi w niewolę szatana; jest zdradą, błędem, szukaniem dobra poza Bogiem. Niszczy miłość, przyjaźń, wewnętrzny pokój i harmonię społeczną, stąd też jest krzywdą wyrządzoną nie tylko sobie samemu, ale również bliźniemu i całej wspólnocie⁴⁹.

2.6. POKUTA ZA GRZECZY I NAWRÓCENIE W KSIĘGACH HISTORYCZNYCH

Izrael to naród często niewierny Bogu, oczekującemu każdorazowo nawrócenia od swojego ludu (1 Sm 7, 3; 1 Krl 8, 33. 35. 46; 2 Krl 17, 13; 23, 25). Po odstępstwie ludu Bóg zsyłał karę, by nakłonić Izraela do pokuty i nawrócenia. Niekiedy musiał na taką reakcję czekać bardzo długo. Gdy Izrael uznał swą winę, przeprosił Boga i nawrócił się do Niego, Bóg mu przebaczał. W związku z tym autorzy natchnieni utworzyli schemat widoczny przede wszystkim w księgach historycznych: Sędziów, Samuela, Królewskich i Kronik. Układali materiał według wzoru: po okresie dobrobytu Izrael odstępował od Jahwe, który następnie zsyłał karę, mającą prowadzić do uznania winy i pokuty narodu wybranego; wtedy Jahwe przebaczał i przywracał okres dobrobytu⁵⁰. Każdorazowa apostazja Izraela była przyczyną zagrożenia kraju (Sdz 2, 1-3. 20-22). Izraelici łamali przymierze

⁴⁹ S. WYPYCH, *Grzech i nawrócenie w Piśmie Świętym*, 31.

⁵⁰ Tamże, 30.

zwracając się do bóstw kananejskich i ogólnie czyniąc zło (Sdz 2, 11-13. 17. 19; 3, 6-7. 12; 4, 1; 6, 1. 10; 8, 24-27. 33; 10, 6; 13, 1; 17, 6; 21, 25), a następnie cierpieli tego konsekwencje. Wszelkie opresje i chaos były skutkiem grzechu⁵¹. Pod wpływem kary lub wezwania do nawrócenia Izrael dostrzegał swoje niewłaściwe postępowanie i starał się przeprosić Boga. Środkami przebłagania były m.in. post (Sdz 20, 26) i modlitwa (2 Sm 12, 13), a znakiem zewnętrznym pokuty np. posypanie głowy popiołem (2 Sm 12, 16). Nawrócenie dokonuje się jednak dopiero wtedy, gdy ktoś szuka Jahwe, upokarza się przed Nim (1 Krl 21, 29) i zwraca serce ku Niemu (1 Sm 7, 3)⁵².

W terminologii nawrócenia występuje sformułowanie „szukać Boga”, w którym chodzi o poznanie Jego woli i podporządkowanie się Jego nakazom (1 Sm 23, 2. 4. 10-12; 30, 8; 2 Sm 2, 1; 5, 19. 23; 1 Krn 10, 14; 2 Krn 12, 14). Przyczyną upadku obydwu królestw (2 Krl 17, 7-23; 24, 1-4) był fakt, że ani naród, ani rządzący nie szukali Boga (por. 2 Krn 12, 14; 14, 4-7; 1 Krl 14, 22; 15, 11-12)⁵³.

Formami pokuty były m.in.: post (1 Krl 21), posypywanie głowy popiołem (Ne 9, 1; Est 4, 3; Jdt 4, 11), kolektywne wyznawanie grzechów przez naród lub przez religijnych przywódców (Ezd 9, 6-15; Ne 1, 6-7; 9, 2), modlitwa pokutna (Tb 3, 1-6. 11-15; Jdt 9, 1-14), wrywanie włosów z głowy lub z brody (2 Sm 12, 16; 1 Krl 21, 27; Ezd 9, 3; Ne 9, 1; Jdt 9, 1). Powstała liturgia pokutna, podczas której wzywano na pomoc Jahwe i wyznawano grzechy (1 Sm 7, 6; Ne 9, 1). Prorocy nawoływali do właściwej w sensie religijnym postawy pokutnej (1 Sm 15, 22-23). Człowiek mógł być opanowany przez zło i stawiać opór nawróceniu (2 Krn 36, 13). Kto nie chce się nawrócić do Boga, tego dosięga Jego gniew i kary, jak np. zniszczenie (1 Krl

9, 6-9). Podmiotem nawrócenia mogła być zarówno jednostka (2 Krl 23, 25), jak i cały naród⁵⁴.

KONKLUZJA

Biblii nie można traktować jak podręcznika zawierającego ponadczasowe pouczenia religijno-moralne. Orędzie biblijne jest bardzo mocno osadzone we własnym kontekście historyczno-kulturowym. Odległość czasowa i kulturowa oraz powiązanie opowiadań biblijnych z realiami historycznymi stanowią największą trudność dla właściwego zrozumienia religijno-moralnego orędzia Biblii. Przedstawia ona całą prawdę o człowieku z jego dążeniem do świętością z jednej strony i skłonnością do zła z drugiej. Jest księgą świętą nie dlatego, że ukazuje świętych ludzi, ale dlatego, że jest miejscem spotkania świętego Boga z każdym człowiekiem – zarówno świętym, jak i grzesznym. Zawiera słowa Boga, w których jest Jego moc i życie – potężniejsze od ludzkiego grzechu i wszelkiej słabości⁵⁵. Choć księgi historyczne zawierają liczne obrazy grzechów ludzkich, wiele spośród nich kończy się objawieniem Bożego zbawienia. W opisach tych nie chodzi o zaprezentowanie grzechu jako takiego, ale z jednej strony o przestrożę, a z drugiej – o podkreślenie faktu, że Bóg może z grzesznej sytuacji wyprowadzić dobro.

⁵⁴ M. GOŁĘBIEWSKI, *Pokuta w Starym Testamencie*, 4–6. 9.

⁵⁵ H. MUSZYŃSKI, *Czy Biblia zawiera teksty amoralne?*, 236–237.

⁵¹ D. HOWARD JR., *An Introduction to the Old Testament Historical Books*, 118–119.

⁵² S. WYPYCH, *Grzech i nawrócenie w Piśmie Świętym*, 32–33.

⁵³ M. GOŁĘBIEWSKI, *Pokuta w Starym Testamencie*, AK 89 (1977), 12–13.

BIBLIOGRAFIA

- ABEL F.-M., *Les Livres des Maccabées*, Études Bibliques, Paris 1949.
- ACKROYD P.R., *The Second Book of Samuel*, CBC, London–New York–Malbourne 1977.
- ALBERTZ R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Von Exil zu den Makkabäern*, GAT 8/2, Göttingen 1997².
- ANDERSON A.A., *2 Samuel*, WBC 11, Dallas, TX 1989.
- BRUEGGEMANN W., *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis, MN 1997.
- BRZEGOWY T., *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Academica 32, Tarnów 1996.
- BRZEGOWY T., *Obraz kultu Bożego w podstawowym dziele deuteronomistycznym*, CT 67 (1997), 29–50.
- BRZEGOWY T., *Teologia kultu Bożego u kronikarza*, AK 99 (1982), 429–442.
- BUSINK T.A., *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes: eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus*, t. I-II, Leiden 1970.
- CATE R.L., *An Introduction to the Historical Books of the Old Testament*, Nashville, Tennessee 1994.
- CHILDS B.S., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1986.
- CHROSTOWSKI W., „Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy” (2 Krl 17, 18b) – Czy naprawdę? Zagłada Samarii i Królestwa Izraela oraz jej skutki, CT 68 (1998), nr 1, 5–22.
- CURTIS A.H. W., *Joshua*, Old Testament Guides, Sheffield 1998.
- Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, red. K.J. Vanhoozer, Grand Rapids, Michigan 2005.
- Dictionary of the Old Testament: Historical Books*, red. B.T. Arnold, H.G.M. Williamson, Downers Grove, IL–Leicester, U.K. 2005.

- Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, red. T.D. Alexander, D.W. Baker, Downers Grove, IL–Leicester, U.K. 2003.
- DONNER H., *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, GAT 4/1-2, Göttingen 2007⁴.
- DZIADOSZ D., *Teocentryczna historiografia Izraela, czyli kim był Deuteronomista i jego dzieło*, CT 74 (2004), 5-24.
- EJSMONT M., *Blaski i cienie etyki Starego Testamentu*, w: *Vademecum biblijne*, red. S. Grzybek, cz. IV, Kraków 1991, 297-313.
- EMMERSON G.I., *Women in ancient Israel*, w: *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, red. R.E. Clements, Cambridge–New York i in. 1989, 371-394.
- FILIPIAK M., „*Jahwe*” Starego Testamentu – Bóg zemsty czy Bóg przymierza?, w: *Biblia. Księga życia ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, 71-77.
- FILIPIAK M., „*Nie będziesz nadużywał imienia Bożego*” (Wj 20,7; Pwt 5,11). Studium egzegetyczno-filozoficzne, RTK 29 (1982), z. 1, 5-10.
- FILIPIAK M., *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 50, Lublin 1979.
- FILIPIAK M., *Homo biblicus. Biblijne podstawy filozofii życia*, Toruń 2004.
- FILIPIAK M., *Złoteczka w Biblii jako problem etyczny*, w: *Biblia. Księga życia ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, 55-59.
- FITZMYER J.A., *A Guide to the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Revised and Expanded Edition*, Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature, Grand Rapids, MI–Cambridge, U.K. 2008.
- GERSTENBERGER E. S., *Das dritte Buch Mose: Leviticus*, Göttingen 1993.
- GERTZ J.CH., *Grundinformationen Altes Testament*, Göttingen 2009.
- GESENIUS W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig 1921.
- GOLDSTEIN J.A., *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 41, Garden City–New York 1981.
- GOŁĘBIEWSKI M., *Pokuta w Starym Testamencie*, AK 89 (1977), 3-15.
- GONZÁLEZ LAMADRID A., *La storia deuteronomistica*, w: *Storia, narrativa, apocalittica*, Introduzione allo studio della Bibbia 3/2, tłum. wł. P. Zani, Brescia 2003.
- GORDON R.P., *I & II Samuel. A Commentary*, Library of Biblical Interpretation, Grand Rapids, MI 1988.
- GOWAN D.E., *Theology of the Prophetic Books. The Death and Resurrection of Israel*, Louisville–Kentucky 1998.

- Grecko-polski Stary Testament. Księgi greckie. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi i indeksem form podstawowych*, Prymasowska Seria Biblijna, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 2008.
- GRYGLEWICZ F., *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST VI/4), Poznań 1961.
- GRZYBEK S., *Księga Estery. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST VI/3), Poznań 1963.
- GRZYBEK S., *Księga Judyty. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST VI/2), Poznań 1963.
- GRZYBEK S., *Teologia Księgi Estery*, RBL 4.15 (1962), 203-214.
- HENTSCHEL G., *Król Saul – tragiczna klęska czy słuszne odrzucenie*, tłum. W. Chrostowski, w: *Duch i Oblubienica mówi: „Przyjdź”*. Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 138-149.
- HERMANN S., *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 1973.
- HERTZBERG H.W., *Giosuè, Giudici, Rut*, Antico Testamento – Paideia 9, tłum. wł. F. Ronchi, Brescia 2001.
- HILLERS D.R., *Covenant: The History of a Biblical Idea*, Baltimore, MD–London 1969.
- HOGAN M.P., *The biblical vision of the human person. Implications for a philosophical anthropology*, European University Studies XXIII/504, Frankfurt am Main 1994.
- HOMERSKI J., *Pierwsza i Druga Księga Machabejska. Wstęp, przekład i komentarz*, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Lublin 2001.
- HOWARD D.M., *Joshua*, The New American Commentary 5, Nashville, TN 1998.
- HOWARD JR. D., *An Introduction to the Old Testament Historical Books*, Chicago 1993.
- JACOB E., *Theology of the Old Testament*, London 1958.
- JAPHET S., *I & II Chronicles*, OTL, London 1993.
- KNIBB M.A., *Life and death in the Old Testament*, w: *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, red. R.E. Clements, Cambridge–New York i in. 1989, 395-415.
- KOHLER L., BAUMGARTNER W., STAMM J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. wyd. pol. P. Dec, Prymasowska Seria Biblijna, t. 1-2, Warszawa 2008.

- KONDRACKI A., *Niewolnicy w Starym i Nowym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, 269-290.
- KRIEGER K.-S., *Przemoc w Biblii*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2004.
- ŁACH J., *Idea Boga w Księgach Kronik*, RBL 30 (1977), nr 1, 18-26.
- ŁACH J., *Pieśń Anny, matki Samuela (1Sm 2,1-10)*, RBL 14.3-4 (1961), 104-109.
- ŁACH J., *Samuel – ostatni sędzia i pierwszy prorok Izraela*, RBL 20 (1967), 331-340.
- ŁACH J., *Wypowiedź o Nir dla Dawida w 1-2 Krl*, w: „Pieśniami dla mnie Twoje przykazania”. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2003, 204-217.
- LANGKAMMER H., *Rachunek sumienia z Biblią*, Lublin 2007.
- LANGKAMMER H., *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna na Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004.
- LEMAŃSKI J., *2 Sm 7, 8-16 jako akt zawarcia przymierza*, w: „Pieśniami dla mnie Twoje przykazania”. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2003, 187-203.
- LOHFINK N., „Święta wojna” i „klątwa” w Biblii, tłum. W. Chrostowski, ComP 5 (1989), 11-19.
- McCARTER P.K., *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, AB 9, Garden City–New York 1984.
- McEVENUE S., *Przemoc i zło w Piśmie Świętym*, tłum. S. Zalewski, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001², 1701-1706.
- MILGROM J., *Leviticus 1-16*, AB 3, New York 1991.
- MUSZYŃSKI H., *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, CT 49 (1979), 23-47.
- MUSZYŃSKI H., *Czy Biblia zawiera teksty amoralne?*, AK 99 (1982), 234-249.
- New International Dictionary on Old Testament Theology & Exegesis*, wyd. CD, Grand Rapids, MI 2004.
- NICCACCI A., *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni*, Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 31, Jerusalem 1991.
- NIEHR H., *Il contesto religioso dell'Israele antico. Introduzione alle religioni della Siria-Palestina*, Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 7, tłum. wł. P. Merlo, Brescia 2002.

- NOTH M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, Halle 1943.
- OSTROWSKI R., *Napięcie między charyzmatem a erosem w opowiadaniu o Samsonie (Sdz 13-16)*, ZNSBP 2 (2005), 245-261.
- OVERHOLT T.W., *Cultural Anthropology and the Old Testament*, Old Testament Studies, Minneapolis 1996.
- PIETKIEWICZ R., *È caduto Abner come si cade davanti ai malfattori? Studio sincronico del lamento su Abner (2 Sm 3, 33b-34a) alla luce della nuova ricostruzione del testo di 4QSam^a*, „Scriptura Sacra” 12 (2008), 23-53.
- PIKOR W., *Święta wojna w Biblii: ludzka ideologia czy Boża wola?*, StBob 2 (2005), 21-44.
- PROVAN I. W., *1 & 2 Kings*, Old Testament Guides, Sheffield 1997.
- PURVIS J.D., MEYERS E.M., *Wygnanie i powrót. Od zburzenia Jerozolimy przez Babilończyków do odbudowy państwa żydowskiego*, w: *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2007, 297-335.
- PYTEL J., *Pojęcie gościnności w literaturze biblijnej i greckiej*, RBL 30 (1977), 172-181.
- PYTEL J.K., *Księgi w opracowaniu deuteronomistycznym*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 170-205.
- R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento*, red. wyd. wł. i tłum. M. Di Pasquale, t. 2: *I temi*, Strumenti. Biblica – Claudiana 6, Tornino 2003.
- RENDTORFF R., *Teologia dell'Antico Testamento*, red. wyd. wł. i tłum. M. Di Pasquale, t. 1: *I testi canonici*, Strumenti. Biblica – Claudiana 5, Tornino 2006².
- RENDTORFF R., *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*, JSOT-Sup 89, Sheffield 1990.
- RÖMER T., *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London 2007.
- RUMIANEK R., *Rola krwi w Starym Testamencie*, STV 23 (1985), 77-83.
- SCHREINER J., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B.W. Matysiak, Warszawa 1999.
- SCHREINER J., *Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des AT*, Würzburg 1967.
- Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, red. A. Rahlfs, R. Hanhart, Stuttgart 2006².
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.

- SMITH H.P., *Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, ICC, New York 1929.
- STACHOWIAK L., *Rozwój norm moralnych w historii zbawienia Starego Testamentu*, AK 81 (1973), 39–49.
- SYNOWIEC J., *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001³.
- SZWARC U., *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, 227–247.
- SZYMIK S., *Matżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, 203–225.
- The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, red. G.A. Buttrick, t. 1–4, Nashville, TN 1962.
- The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, red. K.D. Sakenfeld, t. 1, Nashville, TN 2006.
- The New Jerome Biblical Commentary*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Englewood Cliffs, NJ 1990.
- TRONINA A., *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.ST III, Częstochowa 2006.
- de VAUX R., *Instytucje Starego Testamentu*, t. I–II, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004.
- VILCHEZ LINDEZ J., *Rut ed Ester*, Commenti biblici – Borla, tłum. wł. C. Chiechi, T. Tosatti, Roma 2004.
- VILCHEZ LINDEZ J., *Tobita e Giuditta*, Commenti biblici – Borla, tłum. wł. P. Bernardini, M. Bernardini, Roma 2004.
- von RAD G., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986.
- WALTKE B.K., YU CH., *An Old Testament Theology. An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach*, Grand Rapids, MI 2007.
- WARZECHA J., *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005.
- WARZECHA J., *Rola Samuela według 1Sm 1,1–4,1a*, w: *Żyjemy dla Pana. Księga Pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, 683–711.
- WARZECHA J., *Samarytanie – perspektywa polityczna i religijna*, w: „*Słowo Twoje jest Prawdą*”. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Mędali CM w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, 332–343.
- WARZECHA J., *Saul – wybrany, odrzucony, zniestawiony*, CT 64 (1994), 23–30.

- WELLHAUSEN J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1963.
- WESTERMANN C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, ATD 6, Göttingen 1985².
- WILLI-PLEIN I., *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel*, SBS 153, Stuttgart 1993.
- WITASZEK G., *Kryzys solidarności rodziny w kontekście zmian społecznych zachodzących w starożytnym Izraelu*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, 111–133.
- WITASZEK G., *O ideale życia rodzinnego – Księga Tobiasza*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, 99–110.
- WODECKI B., *Rola i znaczenie świątyni według Pierwszego Testamentu*, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. *Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 413–442.
- WOJCIECHOWSKI M., *Etyka Biblii*, Kraków 2009.
- WOJCIECHOWSKI M., *Etyka Ksiąg Machabejskich*, w: „*Żyjemy dla Pana*” (Rz 14, 8). *Studia ofiarowane Siostrze Profesor Ewie J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, Rozprawy i Studia Biblijne 23, Warszawa 2006, 398–408.
- WOJCIECHOWSKI M., *Księga Tobiasza, czyli Tobita. Opowieść o miłości rodzinnej. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.ST XII, Częstochowa 2005.
- WOLFF H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, Berlin 1980³.
- WYPYCH S., *Grzech i nawrócenie w Piśmie Świętym*, w: *Vademecum biblijne*, red. S. Grzybek, cz. IV, Kraków 1991, 27–42.
- WYPYCH S., *Wódz wojska Pana (Joz 5, 13–15) – początki królowania Jahwe w Ziemi Obiecanej*, „*Scripturae Lumen*” 1 (2009), 33–52.
- ZAWISZEWSKI E., *Dzieło kronikarskie*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 206–217.
- ZAWISZEWSKI E., *Księgi historyczno-dydaktyczne*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 217–227.
- ZAWISZEWSKI E., *Księgi Machabejskie*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 227–234.
- ZAWISZEWSKI E., *Problemy teologiczne Księgi Rut*, „*Studia Pelplińskie*” 1974, 95–101.
- ZENGER E., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1998³.

WYKAZ SKRÓTÓW

AB	– Anchor Bible
AK	– Ateneum Kapłańskie
AnBib	– Analecta Biblica
ATD	– Das Alte Testament Deutsch
BH	– Biblia Hebrajska
BN	– Biblische Notizen
BŚP	– Biblia [Edycji] Świętego Pawła
BT	– Biblia Tysiąclecia
BZAW	– Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBC	– Cambridge Bible Commentary
ComP	– Communio (Międzynarodowy Przegląd Teologiczny. Polska)
CT	– Collectanea Theologica
GAT	– Grundrisse zum Alten Testament
EncBib	– <i>Encyklopedia Biblijna</i>
ICC	– International Critical Commentary
JAOS	– Journal of the American Oriental Society
JSOT-Sup	– Journal for the Study of the Old Testament (Supplement Series)
NIDOTTE	– <i>New International Dictionary on Old Testament Theology & Exegesis</i>
NKB.ST	– Nowy Komentarz Biblijny (Stary Testament)
OTL	– Old Testament Library
PŚST	– Pismo Święte Starego Testamentu
RBL	– Ruch Biblijny i Liturgiczny
RTK	– Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
SBS	– Stuttgarter Bibelstudien
StBob	– Studia Bobolanum
STV	– Studia Theologica Varsaviesia

TDOT	– <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
TLOT	– <i>Theological Lexicon of the Old Testament</i>
VT	– <i>Vetus Testamentum</i>
VV	– <i>Verbum Vitae</i>
WBC	– <i>Word Biblical Commentary</i>
ZDPV	– <i>Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins</i>
ZNSBP	– <i>Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich</i>

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	5
Ks. Rajmund Pietkiewicz	
OBRAZ BOGA	7
Joanna Jaromin	
ANTROPOLOGIA	75
Ks. Rajmund Pietkiewicz	
PRZYMIERZE I WYBRANIE	119
Ks. Tomasz Tułodziecki	
PRAWO, KULT, ŚWIĄTYNIA	193
Joanna Jaromin	
PROBLEMATYKA GRZECHU I ZŁA	233
Bibliografia	261
Wykaz skrótów	269