

TEOLOGIA STAREGO TESTAMENTU



RED. SERII KS. MARIUSZ ROSIK
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY

TEOLOGIA STAREGO TESTAMENTU

TOM IV
KSIĘGI PROROCKIE

RED. KS. MARIUSZ ROSIK

WROCŁAW 2011

IMPRIMATUR
Kuria Metropolitalna Wrocławska
L.dz. 11/2011 – 2 stycznia 2011 r.

† Marian Gołębiewski
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

© Copyright TUM Wrocław

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 978-83-7454-171-8

Drukarnia Tumska – Wrocław, zam. /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 trytomowa *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 Gołębiowski*

Arcybiskup Metropolita Wrocławski

Ks. Sławomir Stasiak

OBRAZ BOGA

Bóg w księgach prorockich postrzegany jest zgodnie z obrazem wypracowanym przez wcześniejszych autorów natchnionych. Prorocy bardzo często odwoływali się do najważniejszych wydarzeń, nie tylko z historii Izraela (wyjście z Egiptu, wejście do Kanaanu i panowanie dynastii Dawida), lecz również tych o charakterze uniwersalnym (stworzenie świata i człowieka, wzbudzenie obcych władców w celu przekazania narodowi wybranemu nowego impulsu do działań). Zastanawiamy się nad tym, co stanowi o najbardziej pierwotnym obrazie Boga, z którym mają do czynienia prorocy. Wydaje się, że jest to spotkanie z żywym, osobowym Bogiem w momencie ich powołania. Stąd, przynajmniej niektórzy z tych mocarzy słowa, przytoczyli opis własnego powołania (Am 7, 14-15; Iz 6, 1-11; Jr 1, 4-10 i Ez 1, 1-3. 11). Dlatego pierwszą część naszego opracowania poświęcimy zagadnieniu powołania prorockiego jako źródła obrazu Boga. Prorocy widzą *JHWH* nie tylko w Jego osobowym odniesieniu do samych siebie, lecz również w Jego relacji do ludu przymierza i innych narodów. W drugim punkcie opracowania zajmiemy się ową relacją łączącą Boga z Izraelem. Najbardziej osobiste, wręcz intymne więzy łączące *JHWH* z Izraelem przedstawione zostały w obrazie oblubieńca – Bóg i oblubienicy – Izrael (Oz 1-3; Jr 2, 2; 3, 6-10; 13, 27; Ez 16, 1-63; Iz 62, 5). Następnie w punkcie trzecim przedstawimy związek, jaki istnieje pomiędzy *JHWH* a innymi narodami i ich władcami. Obraz Boga jako władcy nie zamyka się jednak w tych dwóch relacjach. Prorocy, odwołując się do najdawniejszych wydarzeń w historii, np. stworzenia, ukazują Boga jako władcę świata. Jego obraz jako „*JHWH* zastępów”,

Władcy natury, Stworzyciela świata i człowieka będzie przedmiotem naszych poszukiwań w punkcie czwartym.

Wielu uczonych badało zagadnienie monoteizmu w judaizmie. Z pewnością nie można mówić na początku kształtowania się religii narodu wybranego o absolutnym monoteizmie teoretycznym. Można jednak dostrzec monoteizm praktyczny, co stało się inspiracją do podjęcia tego zagadnienia w piątym punkcie opracowania. Jest to najobszerniejsza część naszej pracy, bowiem wiąże się z zagadnieniami takimi jak: Bóg jako osoba i istota żyjąca, świętość (hebr. *qados*) Boga, Jego postawa wobec Izraela i innych narodów, czyli przychyłność (hebr. *hesed*) i sprawiedliwość (hebr. *ʿdāqāh*) w najróżniejszych aspektach. Swego rodzaju zwieńczeniem poszukiwań będzie przedstawienie relacji *JHWH* do innych bóstw, lepiej obcych bogów.

1. ŹRÓDŁEM OBRAZU BOGA U PROROKÓW JEST OSOBISTY Z NIM KONTAKT

Najbardziej osobiste doświadczenie Boga prorok przeżył już w czasie swojego powołania. Odkrył wtedy kim jest Ten, który go wzywa. „Przez powołanie prorockie rozumiemy wezwanie danego człowieka do określonego zadania, które mogło być zadaniem jednorazowym i przejściowym, ale które zwykle było zadaniem trwającym i wymagało poświęcenia Bogu całego życia. Dokonuje się zaś ono zawsze przez osobową interwencję Boga, która zwyczajnie wyznaczała punkt zwrotny w życiu człowieka”¹. Ta interwencja niosła za sobą tak silne zobowiązanie do przyjęcia zadania, że jego odrzucenie wiązało się z popadnięciem w niełaszkę u Boga (Jon 1).

¹ T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela. Część pierwsza*, Tarnów 1994, 32; por. także S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993, 33.

Nikt, kto nie został powołany, nie mógł pełnić funkcji proroka. Świadczą o tym wyrocznie przeciw fałszywym prorokom: „I rzekł Pan do mnie: «Prorocy ci głoszą kłamstwo w moje imię. Nie posłałem ich, nie dawałem im poleceń ani nie przemówiłem do nich. Kłamliwe widzenia, zmyślane przepowiednie, urojenia swych serc – oto co wam przepowiadają»” (Jr 14, 14; por. też Jr 21, 23; 28, 15). Dlatego też w niektórych księgach przytoczone zostały opowiadania o powołaniu prorockim. Takie relacje przywołali: Amos (7, 14-15), Izajasz (6, 1-11), Jeremiasz (1, 4-10) i Ezechiel (1, 1-3, 11)². Podobny charakter mają również wypowiedzi Sługi *JHWH* z księgi Deutero-Izajasza (Iz 49, 1-9; 50, 4-5)³.

Powołanie zawiera najistotniejsze zadanie, które Bóg stawia przed prorokiem – głoszenie słowa Bożego. Nim do tego dojdzie, wybrany musi być odpowiednio przygotowany. Wargi Izajasza zostają oczyszczone (Iz 6, 4), a Ezechiel ma spożyć zwój zapisany z obu stron (Ez 2, 9-3, 3). Prorok może przemawiać dopiero wówczas, gdy w jego usta zostaną włożone słowa Boga, jak w przypadku Jeremiasza (Jr 1, 9). „Sługa Jahwe (49, 2; por. 50, 5) stwierdza, że został obdarzony umiejętnością słuchania objawień Jahwe i językiem ostrym jak miecz, czyli zdolnością skutecznego przemawiania”⁴.

Oprócz opisu swojego powołania, prorocy w najróżniejszy sposób wyrażali jego świadomość. Czasami ukazywali je jako ujęcie przez Boga ich ręki (por. Iz 8, 11; Ez 3, 14). To Boże działanie było tak intensywne, że prorok niekiedy czuł się zniewolony Bożą mocą: „Uwiodłeś mnie, Panie, a ja pozwoliłem się uwieść; ujarzmiłeś mnie i przemogłeś” (Jr 20, 7). Bóg oczekuje bowiem bezwzględного posłuszeństwa: „Gdy lew zaryczy, któż się nie ulęknie? Gdy Pan Bóg przemówi, któż nie będzie prorokował?” (Am 3, 8). Jego Słowo posiada moc, której prorok nie jest

² Obszerne omówienie tych tekstów zob. K. ROMANIUK, *Powołanie w Biblii*, Warszawa 1989, 55-66.

³ Por. J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela. Ich pisma i nauka*, Kraków 1994, 11.

⁴ Por. tamże, 11.

w stanie przezwyciężyć: „I powiedziałem sobie: Nie będę Go już wspominał ani mówił w Jego imię! Ale wtedy zaczął trawić moje serce jakby ogień, żarzący się w moim ciele. Czyniłem wysiłki, by go stłumić, lecz nie potrafiłem” (Jr 20, 9)⁵. „Powołany odpowiada na wołanie Boga jak uczeń na wezwanie nauczyciela, jak żołnierz na rozkaz swego przełożonego (1 Sm 3, 10; Am 7, 15; Oz 1, 2), jak sługa na polecenie swojego pana (Wj 3, 10. 12), jak doradca swojemu królowi (Iz 6, 8-10; Ez 2, 2-5; 3, 4)”⁶. Prorok jednak nie pozostaje bezwolnym narzędziem w rękach Boga, lecz jest Jego całkowicie świadomym współpracownikiem. Izajasz na Boże pytanie „kogo mam posłać? Kto by Nam poszedł?”, odpowiada: „Oto ja, poslij mnie!” (Iz 6, 8).

Świadomość powołania wyrażała się również w charakterystycznych zwrotach, wskazujących na Boże działanie za pośrednictwem proroka. Wielokrotnie swoje posłannictwo podkreślają oni słowami „tak mówi *JHWH*” (zob. np. Iz 1, 18; Jr 2, 2; Am 1, 3), „wyrocznia *JHWH*” (zob. np. Iz 1, 24; Jr 1, 8; Ez 5, 11; Oz 2, 15), „i rzekł do mnie *JHWH*” (zob. np. Iz 8, 3; Jr 1, 9; Ez 3, 22; Oz 1, 4) czy „i zostało do mnie skierowane następujące słowo *JHWH*” (zob. np. Iz 8, 5; Jr 1, 2; Ez 6, 1; Jl 1, 1)⁷.

Bóg w żaden sposób nie ukrywa przed prorokiem trudności związanych z wypełnianiem posłannictwa. Wręcz przeciwnie, ukazuje mu je aż nadto wyraźnie, wywołując bojaźń, przezwyciężaną przez obietnice Bożej opieki⁸. Faktem jest również, że Boże powołanie często tak głęboko ingeruje w życie proroka, że musi on wszystko podporządkować Bożym oczekiwaniom. Ozeasz ma poślubić nierządnicę, a jego dzieci otrzymują imiona wyrażające występki Izraela (Oz 1, 2-3; por. Iz 8, 18). Ezechielowi nie wolno opłakiwać śmierci żony (Ez 34, 15-16)⁹.

⁵ Por. T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela. Część pierwsza*, 33; J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela*, 11-12.

⁶ S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg prorockich*, 34.

⁷ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Księgi proroków*, Pelplin 1998, 9.

⁸ Por. T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela. Część pierwsza*, 34.

⁹ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Księgi proroków*, 10.

„Typowo prorocką cechą jest kroczenie w ciemnościach, lecz jednocześnie w zaufaniu słowu Bożemu, które jest całą podstawą pewności proroka. Z tekstów wynika, że wszyscy prorocy Izraela mieli tę pewność i nikt nie był ich w stanie jej pozbawić. Nie mogła się ona opierać na czynnikach naturalnych, musiała być pochodzenia Bożego, skoro tak różne były temperamenty proroków”¹⁰. Doświadczenie Jahwe w czasie powołania sprawiało, że pomiędzy Nim a prorokiem nawiązywała się szczególna relacja. Powołany stawał się kimś szczególnie bliskim samemu Bogu. Dlatego tak często prorocy nazywani byli „mężami Bożymi” albo „sługami Boga”¹¹.

2. BÓG DZIAŁA W ŚWIECIE I JEST PANEM NARODU WYBRANEGO

Prorocy postrzegają Boga nie tylko w osobowej relacji do siebie samych, lecz również w Jego odniesieniu do narodów i świata (Mi 4, 12; Iz 55, 8; Jr 51, 29). Działanie Jahwe w świecie prowadzi do zbawienia, o czym świadczy wyrocznia przytoczona przez Jeremiasza: „Ja bowiem znam zamiary, jakie mam wobec was – wyrocznia Pana – zamiary pełne pokoju, a nie zguby, by zapewnić wam przyszłość, jakiej oczekujecie” (Jr 29, 11). Może ono jednak prowadzić również do zagłady: „Teraz zaś mów mężom judzkim i mieszkańcom Jerozolimy: Tak mówi Pan: Oto przygotowuję dla was nieszczęście i snuję przeciw wam plan. Nawróćcie się więc każdy ze swej złej drogi i uczynicie lepszymi wasze drogi i wasze czyny” (Jr 18, 11).

Najbardziej intymna relacja, jaka zachodzi pomiędzy Bogiem a Jego ludem, została przedstawiona w oparciu o obraz Boga jako małżonka. On poślubia swój naród – staje się oblubieńcem,

¹⁰ S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, 34.

¹¹ Por. T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela. Część pierwsza*, 34.

a Izrael oblubienicą (Oz 1-3; Jr 2, 2; 3, 6-10; 13, 27; Ez 16, 1-63; Iz 62, 5; por. też Iz 61, 10)¹². Podstawą takiego przedstawienia relacji Boga do narodu wybranego jest Jego miłość, dodajmy – miłość zdradzona. Bóg kocha Izraela miłością stałą i niezmienną. Cała historia narodu jest darem Jego miłości. Dotyczy to tak upadków, jak i kar. Jest to oryginalne przedstawienie miłości w Starym Testamencie, jego źródło stanowią osobiste doświadczenia proroka.

Owa życzliwość i wierność Boga została oddana jednym hebrajskim pojęciem – *hesed*. Gdy Izrael – oblubienica – jest niewierny, wówczas *hesed* oznacza Boże przebaczenie, łaskę oraz wierność, poprzysiężoną przy zawieraniu przymierza¹³. Ten obraz został rozwinięty przez Jeremiasza za sprawą odniesienia go do czasu zaślubin, które dokonały się w wyjściu z Egiptu, a uwieńczone zostały przymierzem na Synaju (Jr 2, 2). Odstępstwo od przymierza ukazał zaś w obrazie cudzołożnicy, która bezcześci ziemię, oddając się nierządowi z „kamieniem i drzewem” (Jr 3, 6-10; por. też Jr 13, 27). „W tym nurcie zaślubin Jahwe z Izraelem należy jeszcze wspomnieć o Ezechielu. W 16 rozdz. opisuje dzieje dziecka, tj. osieroconego Izraela, które dorasta i staje się piękną dziewczyną. Jahwe otacza ją opieką, składa jej przysięgę wierności i w ten sposób przyjął Izrael do siebie, na swoją własność. Jahwe zdobi ją, aby stała się wspaniałą oblubienicą (16, 15-34), ale ona zdradza męża Jahwe, oddając się w ręce innych (16, 32). Słowa te właściwie nie potrzebują komentarza. Nawiązują w sposób szokujący do dramatu zdrady Izraela przed niewolą babilońską”¹⁴.

Warto również wspomnieć słowa Izajasza, zapisane już po niewoli babilońskiej: „Bo jak młodzieniec poślubia dziewicę, tak twój Budowniczy ciebie poślubi, i jak oblubieniec weseli się

¹² Por. J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela*, 42; por. też S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg prorockich*, 50.

¹³ Por. M. GOŁĘBIEWSKI, *Prorocy mniejsi, w: Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990², 318.

¹⁴ H. LANGKAMMER, *Teologia Starego Testamentu*, Rzeszów 2006, 227.

z oblubienicy, tak Bóg twój tobą się rozraduje” (Iz 62, 5). Jak zauważamy, pojawiają się tu tematy znane z ksiąg wcześniejszych proroków. Jahwe-Oblubieniec znów otoczy miłością naród-oblubienicę. Choć miłość ta ma charakter odwieczny, to teraz jawi się jako rzeczywistość zupełnie nowa, którą można porównać do uczucia łączącego młodych małżonków. „Nowe Przymierze, które towarzyszy odbudowie i cudownej odnowie Jerozolimy, jest więc przymierzem nie odnowionej miłości, lecz zupełnie nowej, na miarę nowego stworzenia, przewyższającej intensywnością, głębią, a nawet trwałością dawny *brît* między Bogiem a narodem”¹⁵.

3. BÓG JEST PANEM INNYCH NARODÓW I ICH WŁADCÓW

Z jednej strony zauważamy bardzo konsekwentne przedstawianie Jahwe jako Boga jednego narodu. Z drugiej, prorocy podkreślają, że jest On Bogiem wszystkich narodów: „Czyż Izraela nie wyprowadziłem z ziemi egipskiej, jak Filistynów z Kaftor, a Aramejczyków z Kir?” (Am 9, 7; por. Am 1-2). Asyria została ukazana przez Izajasza jako bicz w ręku Boga, którym zostanie ukarana Jerozolima (Iz 10, 5-12). W tym miejscu warto szczególną uwagę zwrócić na słowa wyrażające pełną zależność Asyrii od Jahwe: „Czy się pyszni siekiera wobec drwa? Czy się wynosi piła nad tracza?” (Iz 10, 15)¹⁶. *JHWH* był przedstawiany jako władca innych narodów i całego świata przed niewolą babilońską (Iz 6, 3. 5; Jr 8, 19; 49, 38), w czasie niewoli (Ez 20, 33; Iz 41, 21; 43, 15; 52, 7; Jr 48, 15; 51, 57;

¹⁵ L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza II-III. 40-66. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań 1996, 289.

¹⁶ Por. S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg prorockich*, 49.

Ab 21; So 3, 15) i po niej (Iz 24, 23; 33, 22; Mi 2, 12-13; 4, 6-7; Za 14, 9; Ml 1, 5)¹⁷.

Prawda o Bożym panowaniu nad innymi narodami została wyrażona również w charakterystycznych sformułowaniach. Amos pisze o karach, które mają spotkać nie tylko Izraela i Judeę, ale również szczegółowo wyliczone narody (Am 1, 1-2, 16). W jego księdze uniwersalizm nie kłóci się z nacjonalizmem. Tak Izrael, Juda, jak i wszystkie narody, pozostają pod rządami *JHWH*. Bóg domaga się, tak od jednych, jak i drugich, przestrzegania prawa. „Te z nich, które odstąpiły od tego prawa, niesprawiedliwie niszcząc inne narody, uprowadzając je w niewolę, łamiąc bratnie przymierze, tłumiąc uczucie miłosierdzia i prześladowując mieczem swoich braci, staną na sądzie Bożym i zostaną ukarane tym czym zgrzeszyły”¹⁸. Również inni prorocy, odwołując się do Bożego sądu nad narodami, przedstawiają Jego władzę nad nimi. Jeremiasz wskazuje na jednakowe traktowanie w wymierzaniu kary tak Jerozolimę, miasta judzkie, jak i obce narody (Jr 25, 15-22). Wśród nich na pierwszym miejscu wymienia Egipt. Obrazem owej kary jest „kubek wina, to jest gniewu” (Jr 25, 15). Nasuwa on jednak pewne trudności. Z jednej strony jest to obraz dość dobrze znany w Biblii (por. Jr 49, 12; Lm 4, 21; Iz 51, 17. 22; Hab 2, 16; Ez 23, 31-34). Z drugiej jednak pochodzenie symboliki kubka wina i jego wypijania nie jest do końca jasne. Przypuszczalnie chodzi o odwołanie do zwyczaju nalewania wina osobiście przez ojca rodziny i pochodzącego od tego przenośnego znaczenia – wskazania na los każdego członka rodziny¹⁹. W związku z tym znamienne brzmią słowa Habakuka, w których ukazana została władza *JHWH* nad tymi, którzy winni są nieprawości wobec na-

¹⁷ Por. J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela*, 42.

¹⁸ Por. S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, 60.

¹⁹ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1967, 292-293.

rodu wybranego: „bo ciebie dosięgnie kielich z prawicy Pańskiej, a wstyd pokryje całą twoją sławę” (Hab 2, 16)²⁰.

Prawda o Bożym władaniu nad obcymi narodami, wyrażona już przez Amosa, Joela oraz Abdiasza, w szczególny sposób dochodzi do głosu w księdze Jonasza. Prorok ten wykazuje, że Bóg kocha nawet Asyrię, najsilniejszego i najstarszego wroga Izraela. Posała On bowiem swojego proroka do Niniwy, stolicy Asyrii. Jonasz ma ostrzec mieszkańców tak, aby zrozumieli, że Bóg jest stwórcą nieba i ziemi. Wszystko rozpoczyna się od powołania proroka do tego zadania (Jon 1, 1-16) oraz od perypetii, jakie wiążą się z jego ucieczką przed Bogiem (Jon 1, 17-2, 10). W tym opowiadaniu Bóg, który powołuje, jest również Tym, który troszczy się o mieszkańców Niniwy. Ostatecznie Jego działania prowadzą do tego, że Jonasz idzie i głosi Asyryjczykom upomnienie (Jon 4, 3). Orędzie tej księgi nie polega jedynie na przekazaniu informacji, że Bóg upomina zanim ześle karę. Chodzi raczej o ukazanie, że Bóg podejmuje wszelkie działania, aby ci, którzy usłuchają głosu proroka, stali się częścią Bożej „Reszty”. Ostatnia scena (Jon 4, 1-11) jest swego rodzaju uchwyceniem esencji Bożej natury. On jest Tym, który stwarza, powołuje, objawia, sądzi i przebacza²¹.

Bóg jest panem również poszczególnych władców obcych narodów. Jeremiasz ukazuje Nabuchodonozora jako swojego sługę (Jr 27, 6), a Izajasz nazywa Cyrusa pomazańcem *JHWH* (Iz 45, 1)²².

²⁰ Do tej samej symboliki kubka wina gniewu *JHWH* nawiązuje Ezechiel, ukazując karę jaka spotka Jerozolimę za te same grzechy, które wcześniej popełniła jej „siostra” Samaria (Ez 23, 31-34); por. J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1998, 98-99.

²¹ Por. P.R. HOUSE, *The Character of God in the Book of the Twelve*, w: *Reading and Hearing the Book of the Twelve*, red. J. Nogalski, M. Sweeney, SBLSS 15, Atlanta 2000, 134-136.

²² Por. L. STACHOWIAK, *Ogólna charakterystyka proroków*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990², 262.

4. BÓG JEST WŁADCĄ ŚWIATA

Jednym z tytułów wyrażających potęgę Boga jest „*JHWH* Zastępów”. Tak określa Go Izajasz: „Gdyby nam Pan Zastępów nie zostawił Reszty, stalibyśmy się jak Sodom, podobni byłibyśmy Gomorze” (1, 9); „I wołał jeden do drugiego: «Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia jest pełna Jego chwały»” (6, 3). Imię to wywodzi się z XI wieku, z sanktuarium w Szilo. W najstarszych tekstach posiada ono dwojaką formę: krótszą („*JHWH* Zastępów”) i dłuższą („*JHWH* Bóg Zastępów”). Uczeni są zgodni, że pierwotną jest forma krótsza²³. Wyraz tego stanowią pierwsze teksty biblijne, w których pojawia się to imię – niezależnie (1 Sm 17, 45) i w odniesieniu do Arki Przymierza („Arka Pana Zastępów”; 1 Sm 4, 4). Tytuł ten jest ulubionym tytułem proroków, w ich księgach występuje aż 247 razy. Pozostaje jednak do rozwiązania kwestia czego dotyczy określenie „zastępów”. Czy chodzi o hufce wojska izraelskiego, czy raczej określone zostały w ten sposób istoty niebiańskie, tworzące swego rodzaju „dwór” *JHWH*? Przychylamy się raczej, za L. Stachowiakiem, do drugiej odpowiedzi²⁴. Taka interpretacja pozwala widzieć w *JHWH* władcę całego kosmosu, ze szczególnym uwzględnieniem sfer niebieskich. Wyraża również Jego potęgę. Należy jednak wykluczyć, że zawsze i wszędzie zwrot ten oznaczał to samo²⁵.

Nawiązując do potęgi Boga, prorocy wyrażają przekonanie, że On jest władcą natury, będącej Jego stworzeniem. Jeremiasz tak pisze na ten temat: „Tak mówi Pan, który ustanowił słońce, by świeciło w dzień i gwiazdy, by świeciły w nocy, który spiętrza morze, tak że huczą jego bałwany; imię Jego Pan Zastępów” (Jr 31, 35-36). Fundamentem nieprzemijalności obietnic dla

²³ Por. G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, 28-29.

²⁴ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza I. 1-39. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań 1996, 178-179.

²⁵ Por. G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 29.

Izraela, o których mowa w Jr 31, 35-37, jest sam *JHWH*, stwórca natury i ustalonego w niej porządku (por. Jr 5, 22-24; 8, 7). „Prawa astronomiczne dnia i nocy (por. Rdz 1, 5; 8, 22), fazy księżyca i ruchy gwiazd, ciągle zmiany między ciszą i nawałnicą morską nie mogą ulec zawieszeniu ani ustać; tak samo nie wygaśnie naród izraelski”²⁶. Do Bożego aktu stworzenia elementów kosmosu odwołuje się również Deutero-Izajasz: „«Z kim moglibyście Mnie porównać, tak żeby Mi dorównał?» – mówi Święty. Podnieście oczy w górę i patrzcie. Kto stworzył te gwiazdy? – Ten, który w szykach prowadzi ich wojsko, wszystkie je woła po imieniu” (Iz 40, 25-26). Znamienne jest zestawienie tytułu, jakim nazwany został Bóg, oraz informacji o owocach Jego dzieła stwórczego, jakim są gwiazdy. Zwykle Izajasz używa określenia „Święty Izraela” (zob. 41, 14. 16. 20; 43, 3. 14. 15; 45, 11 itd.). Zastosowanie określenia „Święty” (hebr. *qādōš*) sprawia, że Boże zwierzchnictwo nad całym światem niczym nie jest ograniczone. Nadto stwierdzenie, że Bóg stworzył (hebr. *bārā*) wszystkie gwiazdy, nie tylko separuje *JHWH* od babilońskich wierzeń astralnych, lecz wskazuje na Jego absolutne, niezależne od cegogokolwiek i kogokolwiek kierownictwo nad biegiem wydarzeń²⁷. Podobną władzę Bóg posiada nad dziełami natury – morzami i rzekami: „Oto jedną moją groźbą osuszam morze, zamieniam rzeki w pustynię” (Iz 50, 2). Dotyczy to również człowieka i zwierząt: „Ja uczyniłem ziemię, człowieka i zwierzęta, które są na powierzchni ziemi, swą wielką siłą i swym wyciągniętym ramieniem; mogę je dać, komu będę uważał za słuszne” (Jr 27, 5)²⁸.

Pierwsze karty Starego Testamentu niosą ze sobą orędzie o Bogu, Stworzycielu świata i człowieka. O tym przecież traktują opisy: o rajskej egzystencji pierwszych ludzi (Rdz 2, 4b-25) oraz o stworzeniu świata i człowieka (Rdz 1, 1-2, 4a). Przed niewolą babilońską prorocy z upodobaniem nawiązywali do obra-

²⁶ L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza*, 362.

²⁷ Por. tenże, *Księga Izajasza II-III. 40-66, 77-78*.

²⁸ Por. J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela*, 42.

zu garncarza. Najpierw Izajasz, poddając krytyce przywódców judzkich, przyrównuje ich do gliny i naczyń z niej wykonanych. Boga zaś przedstawia jako garncarza: „Co za przewrotność! Czy można garncarza stawiać na równi z gliną? Czy może mówić dzieło o swym stwórcy: «Nie uczynił mnie», a garnek rzec o tym, co go ulepił: «Nie ma rozumu?»” (29, 16). Podobny obraz, jeszcze bardziej plastycznie, przedstawił Jeremiasz, relacjonując kolejne zadanie, jakie Bóg przed nim postawił (Jr 18, 1-6). Ma się on udać do garncarza i obserwować jego pracę. Kiedy jakieś naczynie nie udaje się, wówczas garncarz wyrabia z tej samej gliny inne. Podobnie Bóg, który ma absolutną władzę nad narodem: „Oto bowiem, jak glina w ręku garncarza, tak jesteście wy, domu Izraela, w moim ręku” (Jr 18, 6)²⁹. Nawiązania do obrazów znanych z opisu stworzenia człowieka wprowadzają inny, ważny temat nauki proroków o Bogu. On jest nie tylko Tym, który stworzył świat, lecz i Tym, który włada przyszłością: „Obwieszczam od początku to, co ma przyjść, i naprzód to, co się jeszcze nie stało. Mówię: Mój zamiar się spełni i uczynię wszystko, co zechcę” (Iz 46, 10).

Temat stworzenia rozwinął pod koniec niewoli Deutero-Izajasz. Przedstawia on Boga jako Zbawiciela (Iz 44, 24), który posiada absolutną władzę nad całym stworzeniem (Iz 40, 23), niebem i ziemią (Iz 45, 5). Świat został stworzony dla człowieka, aby ten stał się jego domem. Izajasz więc nie widzi rozbieżności pomiędzy dziełem stworzenia i wybawienia. Oba są domeną Boga, a wybawienie Izraela z niewoli staje się niczym nowe stworzenie, w którym na nowo objawia się twórcza moc Boga³⁰.

Na koniec warto wspomnieć o jeszcze jednej przestrzeni Bożego władania – krainie zmarłych: „Gdyby się włamali do szeolu, stamtąd ręka moja ich zabierze; gdyby wstąpili do nieba, stamtąd ich ściągnę” (Am 9, 2)³¹.

²⁹ Por. L. STACHOWIAK, *Ogólna charakterystyka proroków*, 262-263.

³⁰ Por. H. LANGKAMMER, *Teologia Starego Testamentu*, 144-146.

³¹ Por. L. STACHOWIAK, *Ogólna charakterystyka proroków*, 262.

5. BÓG JEST JEDYNY

W początkach swego istnienia Izraelici wyznawali monolatrię. J.S. Synowiec nazywa ją monoteizmem praktycznym, w przeciwieństwie do monoteizmu teoretycznego. Zwolennicy pierwszej religii wykluczali kult obcych bóstw, nie negując ich istnienia. Wyznawcy drugiej kategorycznie twierdzili, że Bóg jest jeden. Działo się tak w czasach patriarchów, a nawet Mojżesza. Jej ślady znajdujemy również u proroków: „A to Ja jestem Pan, Bóg twój, od ziemi egipskiej, innego Boga poza mną nie znasz, nie ma prócz mnie wybawcy” (Oz 13, 4). *JHWH* jest jedynym Bogiem, którego należy czcić w Izraelu, ponieważ Jemu naród wszystko zawdzięcza (Oz 2, 8-15). Odejdźcie od Niego, aby służyć innym bogom, jest jak porzucenie źródła, aby kopać popękane cysterny (Jr 2, 12-13). Wydaje się więc, że najdawniejsi prorocy byli wyznawcami monolatrii.

Pierwszy ideę monoteizmu teoretycznego wyraził Deutero-Izajasz: „Ja jestem Pan i nie ma innego. Poza mną nie ma boga” (Iz 45, 5); „Wy jesteście moimi świadkami – wyrocznia Pana – i moimi sługami, których wybrałem, abyście mogli poznać i uwierzyć Mi oraz zrozumieć, że tylko Ja istnieję. Bóg nie był utworzony przede mną ani po mnie nie będzie” (Iz 43, 10; por. 41, 28-29; 42, 17; 44, 7-8; 45, 6). Prorok ten działał w okresie niewoli babilońskiej, a więc w VI w. przed Chr. Niektórzy uczeni stwierdzili, że o monoteizmie teoretycznym, czy właściwym, w Izraelu można mówić dopiero od tego okresu, a ściślej od czasu działalności Deutero-Izajasza³². Jednak również w nauczaniu wcześniejszych proroków ta idea jest obecna. O to walczył Elias z wyznawcami Baala (1 Krl 18, 20-40). Szczególny tego wyraz daje w wezwaniu: „Jeżeli Jahwe jest prawdziwym Bogiem, to Jemu służcie, a jeżeli Baal, to służcie jemu!” (1 Krl 18, 21)³³. Podobne przekonania wyraża Ozeasz, pisząc, że bóstwa pogan są dziełem rzemieślni-

³² Por. J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela*, 39-40.

³³ Por. L. STACHOWIAK, *Ogólna charakterystyka proroków*, 263.

ka, a nie Bogiem (Oz 8, 6), oraz Izajasz: „Owego dnia człowiek wyrzuci kretom i nietoperzom bożki swe srebrne i bałwany złote, zrobione po to, by im cześć oddawał” (Iz 2, 20). Jeremiasz z równie wielką stanowczością zwalczał bałwochwalstwo. Twierdził, że bogowie pogan są „kamieniem i drzewem” (Jr 3, 9), nie bogami (Jr 5, 7; 16, 20), ale marnością (Jr 2, 5), bezsilnym dziełem rąk ludzkich (Jr 10, 8-9; 14, 22)³⁴.

5.1. *JHWH* JEST OSOBĄ, BOGIEM ŻYJĄCYM

Zanim przejdziemy do omówienia tego przymiotu Bożego, musimy zastanowić się nad tym, co sprawia, że dana istota może być traktowana jako osoba. Co ją wyróżnia od zwierząt czy innych stworzeń? Z pewnością mowa jest jedną z najważniejszych cech wyróżniających osobę. Zauważamy, że od pierwszych stron Biblii Bóg jest przedstawiany jako mówiący. Wystarczy tu przytoczyć wielokrotnie powtórzone w księdze Rodzaju *wajjō'mer 'ēlōhim* – „i rzekł Bóg” (Rdz 1, 3. 6. 9. 14. 20. 24. 26). Jak już zauważyliśmy, również w księgach prorockich powracają podobne sformułowania: *jō'mar JHWH* – „mówi *JHWH*” (zob. np. Iz 1, 18; Jr 2, 2; Am 1, 3), *wajjō'mer JHWH* – „i rzekł *JHWH*” (zob. np. Iz 8, 3; Jr 1, 9; Ez 3, 22; Oz 1, 4)³⁵. W ten sposób, na przestrzeni wieków, naród doświadczał objawiającego się w swoim słowie *JHWH*, osobowego Boga. Doświadczał Go w Jego dziełach, ale i w „mówieniu” o tym, że jest, jest jedyny, jest „Tym, który jest” (Wj 3, 14).

To doświadczenie mówiącego, a więc osobowego Boga, zaowocowało wieloma wypowiedziami proroków na temat objawienia się *JHWH*. Już w najwcześniejszych tekstach spotykamy dwa charakterystyczne elementy – objawienie się Boga (z użyciem zaimka osobowego „ja”; hebr. *'ānōki* względnie *'āni*) oraz

dołączoną do niego treść: „Jam jest Pan, Bóg twój, od ziemi egipskiej” (Oz 12, 10)³⁶. Od Deutero-Izajasza, w wypowiedziach prorockich, zaczyna się pojawiać podwojony zaimek osobowy „ja”: „Ja, ja jestem Jahwe, poza Mną nie ma zbawcy” (Iz 43, 11; por. Iz 43, 25; 48, 15; 51, 12). Ten zwrot (hebr. *'ānōki 'ānōki JHWH*; Iz 43, 11) nawiązuje do poprzedniego (hebr. *'ānōki JHWH 'ēlōhēkā*; Oz 12, 10). U Ozeasa wskazuje na uwolnienie z Egiptu i wprowadzenie do Kanaanu, natomiast u Deutero-Izajasza podkreśla jedyność Boga³⁷. Bez wątpienia obie te formuły wskazują na Boga jako osobę.

Obok wspomnianych wyżej formuł na osobowy charakter Boga wskazuje antropomorficzny termin „serce”. Język hebrajski nie posiada precyzyjnego określenia osoby, dlatego też dla jej opisanie używa się innych pojęć. Jednym z nich, w księgach prorockich, jest „serce” (hebr. *lēb*). Wszystkie czynności osoby ludzkiej (myślenie, rozstrzyganie, wola, poznanie, uczucia) w Starym Testamencie wyrażane są przez pojęcie „serce”. Autorzy natchnieni posługiwali się antropomorfizmami, aby przybliżyć słuchaczom i czytelnikom Boga, dlatego też w ich tekstach *JHWH* „ma serce”. Świadczą o tym wypowiedzi Jeremiasza (3, 15; 7, 13; 8, 18; 19, 5; 32, 35; 48, 36). Ozeasz korzysta z metafory serca jako określenia osobowego Boga, wiedząc również o tym, że serce wyraża osobę. Wskazuje to na głębokie uczucia Boga: „Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izraelu? Jakże cię mogę równać z Admą i uczynić podobnym do Seboim? Moje serce (hebr. *libi*) na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzności” (Oz 11, 8)³⁸.

JHWH jest nie tylko osobą, ale Bogiem żyjącym. Świadczą o tym zwroty zawierające hebrajski przymiotnik *haj* – „żywy”. Najczęściej używana jest przez proroków formuła przysięgi³⁹, wypowiedziana przez samego Boga: *haj 'āni* – „na moje życie” (So

³⁴ Por. J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela*, 41.

³⁵ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Księgi proroków*, Pelplin 1998, 9.

³⁶ Por. H. LANGKAMMER, *Teologia Starego Testamentu*, 153-155.

³⁷ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza II-III*. 40-66, 120.

³⁸ Por. H. LANGKAMMER, *Teologia Starego Testamentu*, 157.

³⁹ Por. J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, 33-34.

2, 9; Iz 49, 18; Jr 22, 24; 46, 18; Ez 5, 11; 14, 16. 18. 20; 16, 48; 17, 16. 19; 18, 3; 20, 3. 31. 33; 33, 11. 27; 34, 8; 35, 6. 11). Rzadziej spotykany, lecz równie wymowny, jest zwrot *haj JHWH* – „na żyjącego *JHWH*” (Oz 4, 15; Jr 4, 2; 5, 2; 12, 16; 16, 14. 15; 23, 7). Stanowi on inwokację, która „była pierwotnie wezwaniem Boga «ojczystego», plemiennego, w przeciwieństwie do bóstw obcych. Następnie zaczęto w tym wyrażeniu podkreślać najważniejszy atrybut własnego Boga, to, że żyje, podczas gdy inne bóstwa pozbawione są życia jako twory rąk ludzkich”⁴⁰. Jeremiasz posługuje się jeszcze jednym zwrotem, zawierającym inne imię Boga: *’ēlōhim hajjim* – „Bóg żywy” (Jr 10, 10; 23, 36). *JHWH* jest Bogiem żywym w przeciwieństwie do bóstw pogańskich, które są „niczym” (Iz 2, 8. 18; 10, 10; 19, 3), marnością i ułudą (Jr 2, 5; 10, 8; 14, 32), a nawet nie-bogami (Jr 2, 11; 5, 7)⁴¹.

5.2. DWA ASPEKTY ŚWIĘTOŚCI BOGA

Choć prorocy z upodobaniem nadają Bogu tytuł „Święty” – hebr. *qadoš* (zob. Am 4, 2; Oz 11, 9; Jr 50, 29; 51, 5), to prawda ta swój szczególny wyraz znajduje w aklamacji przytoczonej przez Izajasza: „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia jest pełna Jego chwały” (Iz 6, 3). Jest to emfaticzne stwierdzenie świętości Boga, która w kolejnych tekstach będzie ukazana jako absolutne oddzielenie od tego, co świeckie oraz jako wolność od wszelkiej moralnej niedoskonałości⁴².

Bóg jest absolutnie różny od świata

Zagadnienie świętości Boga, ujęte w tym aspekcie, jest szczególnym tematem księgi Izajasza (Iz 1, 4; 5, 19. 24; 10, 17. 20).

⁴⁰ L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza*, 128.

⁴¹ Por. L. STACHOWIAK, *Ogólna charakterystyka proroków*, 263.

⁴² Por. T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela. Część pierwsza*, 68.

„Bóg jest odległy od ludzi, wielki i potężny, oddzielony od materii, święty. Izajasz podkreśla to, nazywając go Świętym Izraela (Iz 1, 4; 5, 19. 24; Oz 11, 8-9)”⁴³. Tytuł ten może być rozumiany na dwa sposoby. Z jednej strony, Bóg jest Święty, bo jest wyniesiony, transcendentny wobec wszelkiego stworzenia. Z drugiej jednak, jest bardzo bliski swojemu narodowi, z którym związał się przymierzem⁴⁴. Choć prorocy nie używają typowo filozoficznego pojęcia „transcendencja”, to Boga bardzo często prezentują jako absolutnie różnego od świata i od niego niezależnego. Przypomina o tym zwłaszcza Izajasz: „Kto zmierzył wody morskie swą garścią i piędzią wymierzył niebiosy? Kto zawarł ziemię w miarce? Kto zważył góry na wadze i pagórki na szalach? Kto zdołał zbadać ducha Pana? Kto w roli doradcy dawał Mu wskazania? Do kogo się On zwracał po radę i światło, żeby Go pouczał o ścieżkach prawa, żeby go nauczył wiedzy i wskazał drogę roztropności?” (Iz 40, 12-14). Ta sekwencja pytań domaga się oczywistej odpowiedzi: nikt. Dostarcza ona argumentów przeciw pesymizmowi i małoduszności narodu oraz wskazuje na nieograniczoną władzę Boga. On, który stworzył świat, podtrzymuje go również w istnieniu⁴⁵. Dalej Izajasz pisze: „Do kogo to porównacie Boga i jaką podobiznę z Nim zestawicie?” (Iz 40, 18). To pytanie dotyczy nie tylko zakazu tworzenia podobizn Boga (por. Wj 20, 4-5). Chodzi w nim również o to, że porównywanie Jahwe do jakiegokolwiek bóstwa pogańskiego lub jego wyobrażenia jest bezsensowne. Także próby zestawienia czegokolwiek istniejącego na świecie z Bogiem Izraela skazane są na niepowodzenie. Jest On bowiem absolutnie różny od wszystkiego co ziemskie i przewyższa to w nieskończony sposób: „Komu Mnie podobnym uczynicie? Z kim mnie zestawicie, jakoby z podobnym” (Iz 46, 5)⁴⁶. Oprócz Izajasza, świętość Boga opiewa rów-

⁴³ S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg prorockich*, 50.

⁴⁴ Por. T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela. Część pierwsza*, 68.

⁴⁵ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza II – III*. 40-66, 71-72.

⁴⁶ Tamże, 75; por. też S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg prorockich*, 49-50.

nież Ezechiel (Ez 40-55). Prorok ten, od pierwszych kart swojej księgi, zajmuje się pojęciem „chwały *JHWH*”. Spotykamy je we wszystkich wizjach (Ez 1, 28; 3, 22-27; 37, 1-14). Chwała (hebr. *kābōd*) u Ezechiela wyraża nieskończoną transcendencję i wyższość *JHWH* nad innymi bogami oraz całym stworzeniem. Chwała ta wyraża świętość Boga, która odwraca się od wszystkiego, co nie jest z nią zgodne. Plastyczną ilustracją jej obrazu są wizje świątyni (Ez 8-11 i 40-48; a szczególnie 43, 1-12). *JHWH* opuszcza zbezczeszczoną przez kult bałwochwalczy świątynię i wraca do niej wówczas, gdy zostanie zagwarantowana Jego wyłączna cześć. Podobnie jak u Izajasza, u Ezechiela „świętość” Boga łączy się nie tylko z Jego naturą, która jest źródłem wszelkiego działania, a szczególnie działań zbawczych na rzecz Izraela (por. Ez 20, 41; 28, 22. 25; 36, 20-24)⁴⁷.

Bóg jest wolny od moralnej niedoskonałości

W pojęciu świętości Boga zamyka się nie tylko pewność, że jest On tak potężny i wielki, że nie można Go z nikim innym porównać (Iz 40, 25), lecz również przekonanie, że Bóg brzydzi się nieprawością: „Pan Zastępów przez sąd (hebr. *mišpāt*) się wywyższy, Bóg Święty przez sprawiedliwość (hebr. *ḥēdāqāh*) okaże swą świętość” (Iz 5, 16; por. też 6, 3. 6-7)⁴⁸. Zatem świętość Boga wyraża się w czuwaniu nad porządkiem prawnym i moralnym. *JHWH* okazuje swą wielkość i świętość, dochodząc praw po naruszeniu porządku moralnego przez pysznych oraz występnych. Na takie rozumowanie pozwala użycie przez autora pary pojęć „sąd-praworządność” (hebr. *mišpāt*) oraz „sprawiedliwość” (hebr. *ḥēdāqāh*) jako cech Boga⁴⁹. „Ten Bóg jest naturalnie stróżem najwyższym porządku moralnego. U Izajasza ta świadomość świętości Boga przywodzi zawsze na myśl realność ludzkiego grzechu.

⁴⁷ Por. T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela. Część pierwsza*, 143.

⁴⁸ Por. J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela*, 42.

⁴⁹ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza I. 1-39*, 164.

Doświadczywszy świętości Boga, Izajasz wydał okrzyk trwogi mając na myśli swoją grzeszność i grzeszność swego ludu. Lud Judy, w porównaniu z innymi narodami, mógł się wydawać nie gorszy od nich, ale w obliczu świętości Boga jego pycha i chciwość okazywały się tym, czym były w istocie⁵⁰.

5.3. BÓG JEST PRZYCHYLNY

Ten przymiot Boga opisuje w Starym Testamencie rzeczownik *hesed*. Jest on odpowiednikiem wierności (hebr. *ḥemet*) *JHWH* w wywiązywaniu się z obietnic i zakłada Jego czynną pomoc (Iz 54, 7-10). Izrael uważał Bożą przychylność za tak charakterystyczną postawę *JHWH*, że powstawały sławiące ją formuły: „Wychwalajmy Pana Zastępów, bo dobry jest Pan, bo łaska (hebr. *hesed*) Jego na wieki” (Jr 33, 11). Owa *hesed* pozwala Bogu przyjąć niewierny naród, jeśli odrzuci on swoje grzechy. Świadczy o tym Boża deklaracja przywołana przez Ozeasza: „I poślubię cię sobie na wieki, poślubię przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość (hebr. *hesed*) i miłosierdzie” (Oz 2, 21). Również Jeremiasz ma przekazać narodowi orędzie nadziei: „Wróć, Izraelu-Odstępcu – wyrocznia Pana. Nie okażę wam oblicza surowego, bo miłosierny (hebr. *hāsīd*) jestem – wyrocznia Pana – nie będę pałał gniewem na wieki” (Jr 3, 12)⁵¹. Nawrócenie narodu pozwala Bogu związać się z nim wiecznym *hesed*: „Na krótką chwilę porzuciłem ciebie, ale z ogromną miłością cię przygnę. W przystępie gniewu ukryłem przed tobą na krótko swe oblicze, ale w miłości wieczystej (hebr. *ubḥesed ḥēlām*) nad tobą się ulitowałem, mówi Pan, twój Odkupiciel” (Iz 54, 7-8). W ten sposób Izajasz przedstawił dysproporcję zaistniałą pomiędzy „krótką chwilą”, a ogromem „miłosierdzia-przychylności”, które Bóg okaże narodowi⁵².

⁵⁰ T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela. Część pierwsza*, 68.

⁵¹ Por. L. STACHOWIAK, *Ogólna charakterystyka proroków*, 263.

⁵² Por. tenże, *Księga Izajasza II-III. 40-66*, 232-233.

5.4. BÓG JEST SPRAWIEDLIWY

Sprawiedliwość w Starym Testamencie zwykle bywa określana terminem *ʿdāqāh*. Chodzi o interwencję Bożą, zmierzającą do wprowadzenia i utrwalenia w człowieku życia zgodnego z wolą Jahwe⁵³. Temat Bożej sprawiedliwości pojawił się dość wcześnie w teologii biblijnej. Była o niej mowa już w tradycji o Samuelu (1 Sm 13, 7-14; 15, 1-35) oraz Eliaszu (1 Krl 21, 1-29). Wśród najwcześniejszych proroków, którzy nawiązywali do prawdy o Bożej sprawiedliwości, należałoby wymienić Izajasza. Piewca sprawiedliwości ogłasza karę, którą ludzie sami sobie wymierzają, a jej wyrazem będzie najazd nieprzyjacielski (Iz 18, 5-8), dewastacja kraju (Iz 7, 15-25) i wygnanie (Iz 5, 13). W ten sposób Jahwe zrealizuje swój wyrok, a poprzez wymierzenie sprawiedliwości, swoją świętość (Iz 5, 16)⁵⁴. Sofoniasz ukazuje Boga „sprawiedliwego”, który zawsze postępuje w zgodzie z ustanowionym przez siebie Prawem. Z powodu niewierności Jerozolimy wobec Prawa zostanie ona sprawiedliwie ukarana (So 3, 5)⁵⁵. Sprawiedliwość Bożą słał również Jeremiasz (9, 23; 11, 20; 12, 1; 23, 6).

Najstarsi prorocy pojmowali sprawiedliwość Bożą w sensie zbiorowym. Po raz pierwszy zostało to wyrażone w Księdze Wyjścia: „Ja Pan, Bóg twój, jestem Bogiem zazdrosnym, który za nieprawość ojców karze synów do trzeciego i czwartego pokolenia, tych którzy Mnie nienawidzą” (Wj 20, 5). Wyraz tego znajdujemy w przytoczonej przez Jeremiasza maksymie: „Ojcowie jedli cierpkie jagody, a synom zdrętwiały zęby” (Jr 31, 29; por. Ez 18, 2)⁵⁶.

Prorokiem, który z największym naciskiem wyłożył Izraelitom zasadę odpowiedzialności indywidualnej, był Ezechiel

⁵³ Por. L. STACHOWIAK, *Ogólna charakterystyka proroków*, 263.

⁵⁴ Por. S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg prorockich*, 103-104.

⁵⁵ Por. S. POTOCKI, *Księga Sofoniasza. Wstęp, przekład, komentarz*, w: *Księgi proroków mniejszych*, Poznań 1968, 186-187.

⁵⁶ Por. J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela*, 44.

(18, 1-31). Bóg będzie sądził każdego człowieka według jego własnych czynów: „Dlatego, domu Izraela, będę was sądził, każdego według jego postępowania – wyrocznia Pana Boga” (Ez 18, 30a). Choć wielu uczonych jest zdania, że to właśnie Ezechiel po raz pierwszy przedstawił naukę o odpowiedzialności indywidualnej⁵⁷, to jednak wydaje się, że zasada ta była znana wcześniejszym prorokom. Dlatego kierowali oni do jednostek pouczenia (Mi 6, 8), groźby (Am 7, 17; 8, 4-7; 9, 10; Iz 5, 8; 22, 15; 29, 19; 32, 9; Mi 3, 1-4) i obietnice (Iz 4, 3; 7, 7-9; 22, 20-23; 29, 19; 38, 5). Również świadomość własnej zależności proroka od Boga i odpowiedzialności przed Nim (Iz 6, 5; 8, 11; Am 7, 15) świadczy o odpowiedzialności indywidualnej⁵⁸. Trzeba jednak zauważyć, że Ezechiel nie tylko udoskonalił naukę o odpowiedzialności jednostki przed Bogiem za swoje czyny, lecz również powiązał ją z usilnym wezwaniem do nawrócenia. Świadczy o tym druga część przytoczonego już wyżej wezwania: „Nawróćcie się! Odstąpcie od wszystkich waszych grzechów, aby wam już więcej nie były sposobnością do przewiny. Odrzućcie od siebie wszystkie grzechy, które popełnialiście przeciwko mnie i uczynicie sobie nowe serce i nowego ducha. Dlaczego mielibyście umrzeć, domu Izraela?” (Ez 18, 30b-31)⁵⁹.

Prorokom znane było również zjawisko zła, które spotyka sprawiedliwych, i dobra, które spotyka niesprawiedliwych. Prorok Habakuk robi swego rodzaju wyrzuty Bogu: „Czemu jednak spoglądasz na ludzi zdrażliwych i milczysz, gdy bezbożny pożera uczciwszego od siebie?” (Ha 1, 13). Bóg jednak stwierdza kategorycznie, że niesprawiedliwi zostaną ukarani (Ha 1, 2-3. 5-11. 20), a sprawiedliwi będą żyć (Ha 2, 4). Podobne pytania stawia Bogu również Jeremiasz: „Dlaczego życie przewrotnych upływa pomyślnie? Dlaczego wszyscy przewrotni zażywają pokoju?”

⁵⁷ Zob. obszerny wykład na temat rozwoju idei odpowiedzialności zbiorowej i wykładu Ezechiela o odpowiedzialności indywidualnej w: T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela. Część pierwsza*, 144-151.

⁵⁸ Por. J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela*, 44.

⁵⁹ Por. T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela. Część pierwsza*, 151.

(Jr 12, 1). I wzywa Boga: „Oddziel ich jak owce na rzeź, przygotuj ich na dzień mordy” (Jr 12, 3)⁶⁰. Kwestia ta tak długo nie mogła się doczekać odpowiedzi ze strony autorów biblijnych, jak długo zjawisko sprawiedliwości Bożej i odpłaty rozpatrywane było w kategoriach doczesnych⁶¹. Myśl o nagrodzie i karze dostąpionej w życiu przyszłym w Starym Testamencie pojawia się dość późno, dopiero u Daniela: „Wielu zaś, co śpi w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie” (Dn 12, 2; por. 2 Mch 7, 9; 12, 43–45). Być może również z tego okresu pochodzą teksty Izajasza wyrażające wiarę w przyszłe zwycięstwo *JHWH* nad śmiercią (Iz 25, 6–8) i zmartwychwstanie (Iz 26, 19)⁶².

Sprawiedliwość zadaniem mesjańskiego księcia

Na sprawiedliwość, jako cechę Mesjasza, zwraca uwagę już Izajasz w drugim i trzecim prorocztwie o Emmanuelu. Szczególnym jego zadaniem będzie umacnianie królestwa Bożego przez „prawo i sprawiedliwość”: „Wielkie będzie jego panowanie w pokoju bez granic na tronie Dawida i nad jego królestwem, które On utwierdzi i umocni prawem i sprawiedliwością, odtąd i na wieki” (Iz 9, 6). Zatem zasadniczym kierunkiem działania władcy, o którym mówi prorocztwo, będzie „prawo i sprawiedliwość” (hebr. *mišpat uē dāqāh*). W ten sposób Izajasz nawiązuje do wypowiedzi o panowaniu Dawida: „Dawid panował nad całym Izraelem, wykonując sąd i sprawiedliwość (hebr. *mišpat uē dāqāh*) nad całym swoim ludem” (2 Sm 8, 15)⁶³. Dawid więc staje się modelem, typem przyszłego księcia pokoju. Nadto

⁶⁰ Por. J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela*, 45.

⁶¹ Dość obszernie sprawę odpowiedzialności za dobre i złe czyny w kategoriach doczesnych omawia T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela. Część pierwsza*, 145–146.

⁶² Por. J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela*, 46.

⁶³ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza I. 1–39*, 232.

sprawiedliwość (hebr. *dāqāh*) będzie nie tylko jego stałą cechą („sprawiedliwość będzie mu pasem na biodrach” Iz 11, 5), lecz również sposobem działania („rozsądzi biednych sprawiedliwie” Iz 11, 4)⁶⁴. Szczególną zaś uwagę na sprawiedliwość przyszłego władcy zwraca uwagę w prorocztwie o odrośli sprawiedliwej Jeremiasz (Jr 23, 5–6). „Odrośl ta jest nazwana «sprawiedliwą» (hebr. *caddiq*) z różnych powodów. Przede wszystkim będzie ona potomstwem legalnym Dawida. Dalej będzie się ona odznaczać jakąś nadzwyczajną sprawiedliwością osobistą, która pozwoli ją odróżnić od bezbożnych pasterzy czasów poprzedzających. Wreszcie będzie ona miała do spełnienia specjalną misję, a mianowicie sprawi, by sprawiedliwość zakrólowała na ziemi”⁶⁵. Ta sprawiedliwość jednak, podobnie jak świętość, pociąga za sobą szereg zobowiązań wypływających z przymierza. Ta sama sprawiedliwość Boża, która zapewnia ludowi zbawczą pomoc, niesie ze sobą również groźbę sądu dla tych, którzy złamaliby to przymierze: „Bo choćby lud twój, o Izraelu, był jak piasek morski, Reszta z niego powróci. Postanowiona jest zagłada, która dopełni sprawiedliwości” (Iz 10, 22)⁶⁶.

Sprawiedliwość Boża ochrania w trudnej sytuacji

Szczególny aspekt Bożej sprawiedliwości przedstawia Jeremiasz w opisie spisku przeciwko sobie: „Lecz Pan Zastępów jest sprawiedliwym sędzią (hebr. *šōfēt cedeq*), bada nerki i serce. Chciałbym zobaczyć Twoją pomstę na nich, albowiem tobie powierzam moją sprawę” (Jr 11, 20). Wrogowie Jeremiasza planowali jego morderstwo (por. Jr 11, 19). Jednak ich szyki pomiesza-

⁶⁴ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Księgi proroków*, 94–95; J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela*, 165.

⁶⁵ T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela. Część pierwsza*, 114.

⁶⁶ Por. L. STACHOWIAK, *Ogólna charakterystyka proroków*, 263–264. Na temat rozumienia tego fragmentu jako sentencji sądowniczej zob. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Roma 1997, 321.

ła powodowana sprawiedliwością Boża interwencja⁶⁷. Nie byłoby w tym nic dziwnego. Wielokrotnie już zauważaliśmy, że Bóg kieruje się sprawiedliwością, która nie zna względów ludzkich. Jednak na dokładny powód działania Bożego wskazują ostatnie słowa wersetu: „albowiem tobie powierzam moją sprawę”. Zmach na swoje życie Jeremiasz traktuje jako niebezpieczeństwo dla jego zadań prorockich i zagrożenie niespełnienia powierzonej mu przez *JHWH* misji. Dlatego dokonanie zemsty i wyrównanie rachunku sprawiedliwości Jeremiasz powierza Bogu⁶⁸. Zatem Boża sprawiedliwość ujawnia się, kiedy zagrożone jest nie tylko życie Jego sługi, ale również zadanie, które *JHWH* stawia przez prorokiem. Ono zaś stanowi plan zbawienia, którego realizacja wymaga działania Bożej sprawiedliwości.

Sprawiedliwość broni świętości postanowień Bożych

Dotychczas przedstawialiśmy pozytywne działania Bożej sprawiedliwości. Posiada ona również aspekt negatywny, co nie oznacza jej charakteru pejoratywnego. Mamy na myśli nie tyle działanie pozytywne, ile raczej obronę jakiegoś stanowiska. Ten aspekt Bożej sprawiedliwości ujawnia się szczególnie w słowach Sofoniasza: „Pan sprawiedliwy (hebr. *cadīq*) jest w jego środku, nie czyni niesprawiedliwości. [...] Każdego rana wydaje wyrok, o świcie On nie zawiedzie” (So 3, 5). Wina Jerozolimy, o której była mowa w So 3, 1-4, jeszcze mocniej została podkreślona, ponieważ „Pan sprawiedliwy jest w jego środku”. Sofoniasz przedstawia tu Boga jako sędziego, który wypełnia swój urząd w doskonały sposób. Jest „sprawiedliwy” (hebr. *cadīq*), ponieważ zawsze kieruje się ustanowionymi przez siebie prawami przymierza (por. Pwt 32, 4; Ps 119, 137; Neh 9, 33). W tym sen-

⁶⁷ Na temat rozumienia rzeczownika *cedeq* w sensie motywu, powodu dokonywania sądu na podstawie sprawiedliwości zob. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 170.

⁶⁸ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza*, 200.

sie Bóg wymierza sprawiedliwość tak dobrym, jak i złym (por. Jr 12, 1; Ps 11, 7; 129, 4). Jest sprawiedliwy również wówczas, kiedy karze winnych (por. Lm 1, 18; Dn 9, 14)⁶⁹. W tym sensie Pan, przebywając w środku Jerozolimy, wymierza jej karę na podstawie swojej sprawiedliwości.

Jeremiasz, wygłaszając maksymę, bardzo zbliżoną do sentencji mądrościowych, wskazuje na dwie przeciwstawne postawy życiowe: „Tak mówi Pan: «Mędrzec niech się nie szczyci swą mądrością, siłacz niech się nie chełpi swą siłą ani bogaty niech się nie przechwala swym bogactwem. Raczej chcąc się chlubić, niech się chlubi tym, że jest roztropny i że Mnie poznaje, iż to Ja jestem Pan, który okazuje łaskawość, praworządność i sprawiedliwość (hebr. *ʿdāqāh*) na ziemi – w tym to mam upodobanie» – wyrocznia Pana” (Jr 9, 23). Pierwsza postawa oparta jest na własnej, czysto ludzkiej mądrości, sile oraz bogactwie. Druga kierowana jest roztropnością powiązaną z wiarą, poznaniem Boga, które streszcza się w łaskawości, praworządności i sprawiedliwości (hebr. *hesed mišpāt uʿdāqā*) samego *JHWH*. Prawdziwym celem życia człowieka jest poznanie Boga, uznanie Jego przymiotów. Tylko taka mądrość owocuje prawdziwą religijnością (por. Ps 111, 10; Prz 9, 10) i zasługuje na uznanie w oczach Boga⁷⁰.

Sprawiedliwość Boża to główny czynnik zbawienia Izraela i narodów

Pod koniec niewoli Deutero-Izajasz wskazał na sprawiedliwość Bożą jako główny element zbawienia Izraela i innych narodów. Prawda ta zyskuje wyraz w ramach idei uniwersalistycznej. Zbawienie stanie się udziałem nie tylko Izraela, choć ten naród podejmie posłannictwo służi *JHWH* (41, 8-9; 42, 19; 44, 1-2. 21) i Jego świadka (43, 10-13; 44, 8). Będzie ono znane również innym narodom, które uznają władzę *JHWH* nad sobą: „Tak,

⁶⁹ Por. S. POTOCKI, *Księga Sofoniasza*, 186-187.

⁷⁰ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza*, 184.

przede mną się zegn timer wszelkie kolano, wszelki język na Mnie przysięgać będzie, mówiąc: Jedynie u Pana jest sprawiedliwość i moc (hebr. *ʿdāqōt wāʿōz*). Do Niego przyjdą zawstydzeni wszyscy, którzy się na Niego zzymali” (Iz 45, 23b-24)⁷¹. Dostrzegamy tu przynajmniej dwa wymiary Bożej sprawiedliwości. Z jednej strony oznacza ona absolutną wiarygodność zapowiedzi (por. 41, 26; 45, 19), która w żadnym wypadku nie podlega anulowaniu. Z drugiej, *ʿdāqāh* w zestawieniu z *ʿōz* oznacza autentyczne, zbawcze czyny Boże, które pozostają w ścisłym związku z Jego słowem⁷². W Iz 51, 5 Deutero-Izajasz czyni aluzję do historycznych wydarzeń końca niewoli babilońskiej: „Bliska jest moja sprawiedliwość (hebr. *cidqi*), zbawienie moje się ukaże” (w. 5a). Chodzi o pojawienie się na arenie politycznej Cyrusa. Jego panowanie i podjęte decyzje doprowadzą do nowych wydarzeń zbawczych. Będzie to przede wszystkim powrót wygnańców, a w konsekwencji odbudowa świątyni, odnowienie kultu i wiary w Jedyne Boga⁷³. Te nowe wydarzenia zbawcze, oparte na Bożej sprawiedliwości, nie będą jednak dotyczyły wyłącznie Izraela: „Ramię moje sądzić będzie ludy. Wyspy pokładać będą we Mnie nadzieję i liczyć będą na moje ramię” (w. 5b). „Prorok pojmuję Izrael jako świadka, którego narody spostrzegą i ku któremu zwrócą się same w czasie eschatologicznych wydarzeń. Pospieszą do Izraela z wyznaniem: «Tylko u ciebie jest Bóg, i nie ma innego. Bogowie nie istnieją»”⁷⁴. W Iz 51, 5 prorok zestawia ze sobą kolejne dwa terminy, podobnie jak w Iz 45, 24. Tym razem są to *cedeq* i *jēšaʿ*, określenia ściśle paralelne, oznaczające perspektywę pełnego zbawienia dla świata pogańskiego. Za tym idzie również groźba sądu (symbolizuje go „ramię”) dla tych, którzy nie podejmą zbawczego wołania *JHWH*⁷⁵.

⁷¹ Por. J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela*, 270.

⁷² Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza II–III*. 40–66, 157.

⁷³ Por. G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 549–550.

⁷⁴ Tamże, 553.

⁷⁵ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza II–III*. 40–66, 201–202.

6. INNE BÓSTWA

Nauczanie proroków na temat innych bóstw jest ściśle powiązane z doktryną o jedyności Boga *JHWH*⁷⁶. Jako pierwsi zauważyli niebezpieczeństwo wtargnięcia politeistycznych wierzeń kananejskich w religię Izraela i dlatego podjęli szczególną batalię przeciw tym tendencjom. Już Eliasza (około 850 r. przed Chr.) podjął walkę z wyznawcami Baala o jedynosc Boga (1Krl 18, 20–40). Również prorok Amos (około 760 r. przed Chr.) ukazywał konsekwencje odstępstwa od *JHWH* przypominając Izraelitom, że jest On jedynym sędzią nie tylko ludu przymierza, lecz również wszystkich innych narodów (Am 1–2; 9, 7). Ozeasz zaś podjął próbę oczyszczenia religii Izraela z naleciałości synkretyzmu kananejskiego (por. Oz 2, 18–20; 8, 1–6; 9, 1–6; 12, 1–7)⁷⁷. Prorocy, poczynawszy od Izajasza, odmawiają obcym bóstwom możliwości egzystencji nazywając je *ʿēlilim* (Iz 2, 8. 18. 20; 10, 10. 11; 19, 1. 3; 31, 7; Ez 30, 13; Ha 2, 18)⁷⁸. Rzeczownik ten w *Biblii Tysiąclecia* zwykle jest tłumaczony jako „bóstwo” czy „bogowie”. Paradoksalnie, jedyny tekst, w którym termin ten nie opisuje bóstwa, pozwala nam zrozumieć jego znaczenie: „Biada pasterzowi beużytecznemu (hebr. *rōʿi hāʿēlil*), który trzodę porzuca” (Za 11, 17a). Chodziłoby więc o „beużyteczne bóstwa”. Izajasz pokazuje na czym polega ich beużyteczność i nicość: „Zaiste, owego dnia każdy porzuci swe bożki srebrne (hebr. *ʿēlilē kaspō*) i bożyszczą złote (hebr. *weʿēlilē zʿhābō*), które wam zrobiły grzeszne wasze ręce” (Iz 31, 7). Bożki więc swoją nicość i beużyteczność zawdzięczają temu, że są dziełem rąk ludzkich (por. Iz 2, 8).

Jeremiasz przedstawia obce bóstwa za pomocą nieco innej terminologii: „To mówi Pan: «Jaką nieprawosc znaleźli we Mnie wasi przodkowie, że odeszli daleko ode Mnie? Poszli za nicością (hebr. *hebel*) i stali się sami nicością»” (Jr 2, 5). Używając rze-

⁷⁶ Zob. na ten temat 5. *Bóg jest jedyny*.

⁷⁷ Por. H. LANGKAMMER, *Teologia Starego Testamentu*, 134.

⁷⁸ Por. L. STACHOWIAK, *Ogólna charakterystyka proroków*, 263.

czownika *hebel* prorok wskazuje na coś, co ma charakter bardzo ulotny. Można by powiedzieć, że chodzi o kończącą się egzystencję bożków: „Są one nicością (hebr. *hebel*), tworem śmiesznym, zginą, gdy nadejdzie czas obrachunku z nimi” (10, 15; 51, 18; por. 8, 19; 10, 3. 8. 15; 14, 22). W ten sposób Jeremiasz „chciał powiedzieć, że kult bożków, to kult oddawany konającemu, który gaśnie, jest bez mocy i bez władzy”⁷⁹.

Ten sam prorok wprowadza jeszcze jedno określenie bóstw: *l'ō 'ēlōhim*. Pojawia się ono w pełnych rozczarowania wyrzutach wobec Izraela: „Dlaczego mam ci okazać łaskę? Synowie twoi opuścili Mnie i przysięgali na tych, co nie są bogami (hebr. *l'ō 'ēlōhim*). Nasyciłem ich, a oni popełniali cudzołóstwo, zbierali się w domu nierządu” (5, 7). Proste zaprzeczenie, z jakim mamy tu do czynienia, nie wymaga szczególnego tłumaczenia. Warto jednak zauważyć w jaki sposób Jeremiasz rozumie rangę owych bóstw. W kolejnym fragmencie stwierdza w bardzo radykalnej formie: „Czy jakiś naród zmienił swoich bogów (hebr. *'ēlōhim*)? A ci przecież nie są wcale bogami (hebr. *l'ō 'ēlōhim*)! Mój zaś naród zamienił swoją Chwałę (hebr. *k'bôd*) na to, co nie może pomóc” (2, 11). Wina Izraela jest znacznie większa niż obcych narodów. Nawet gdyby oni zmienili swoich bogów, nie będzie to zbyt wielki występki, bo ci, którym teraz oddają oni cześć, nie są wcale bogami. Izrael zaś porzucił swego jedyne Boga – swoją Chwałę – wyrzekając się Go lub oddając Mu cześć jako jednemu z wielu bogów⁸⁰. Możemy więc stwierdzić, że owe bóstwa są nie tylko „nie-bogami”, lecz wręcz przeciwieństwem jedyne Boga, Chwały Izraela.

⁷⁹ H. LANGKAMMER, *Teologia Starego Testamentu*, 134. Najbardziej chyba znanym użyciem rzeczownika *hebel* są pierwsze słowa księgi Koheleta, za Wulgatą często tłumaczone jako „marność (*habel*) nad marnościami (*habalim*)! Wszystko marność (*habel*)” (Koh 1, 2). Nie chodzi tu jednak o coś, co nie ma wartości, lecz raczej o coś, co jest ulotne jak para, dym czy powiew wiatru. Zob. G. RAVASI, *Kohelet*, tłum. J. Skrzypnik, Kraków 2003, 19-26.

⁸⁰ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza*, 103.

KONKLUZJA

Pierwszym źródłem poznania Boga i Jego obrazu był dla każdego proroka jego osobisty kontakt z *JHWH*. Miał on miejsce w czasie powołania. Owocował świadomością, że wypełnianie przez proroka misja jest zadaniem zleconym mu przez Boga. Świadczą o tym formuły, którymi posługiwali się prorocy. Mają one charakter zwięzły, jak „tak mówi *JHWH*” czy też „wyrocznia *JHWH*”. Czasami są bardziej rozbudowane, jak „i rzekł do mnie *JHWH*”, a nawet „i zostało do mnie skierowane następujące słowo *JHWH*”. Jednak przedstawianie przez proroków obrazu Boga nie kończy się na osobistym doświadczeniu spotkania z Nim. Dlatego ukazują oni Boga jako działającego w świecie i jako Pana narodu wybranego. Ta prawda przedstawiana jest w obrazie oblubieńca i oblubienicy, czyli Boga i Izraela. Jej użycie zapoczątkował Ozeasz (1-3), a kontynuowali Jeremiasz (2, 2; 3, 6-10; 13, 27), Ezechiel (16, 1-63) i Izajasz (62, 5; por. też Iz 61, 10). Miłość oblubieńcza została przez Izrael zdradzona. Bóg jednak pozostaje wierny przymierzu, którym związał się ze swoją oblubienicą i odnowi je w czasach ostatecznych.

Z rzeczywistością zawartego z Izraelem przymierza wiąże się również obraz Boga jako Pana innych narodów i ich władców. Bóg podejmuje działania, aby przywrócić prawo, które bywa łamane tak przez Izraela, Judę, jak i przez inne narody. Boże władanie nad obcymi narodami ujawnia się również w obrazie Nabuchodonozora, który w wymierzaniu kary Izraelowi staje się Jego sługą (Jr 27, 6) i Cyrusa, który w działaniach zmierzających do powrotu Izraela do Kanaanu nazywany jest Jego pomazańcem (Iz 45, 1). Boże władanie nie kończy się jednak na panowaniu nad narodami. Jego władza rozciąga się znacznie szerzej. Dotyczy całego świata i wszystkich stworzeń. Dlatego nazywany jest „PANEM zastępów” (Iz 1, 9; 6, 3). On jest Władcą natury (Jr 31, 35-36; Iz 40, 25-26;) i Stworzycielem świata i człowieka (Jr 27, 5), a nawet Władcą krainy umarłych (Am 9, 1-4).

Po tak obszernym przedstawieniu relacji, w jakich *JHWH* pozostaje w stosunku do proroków, swojego narodu, innych ludów i wreszcie całego świata, można dopiero mówić o Jego przymiotach, czy raczej o Jego naturze. Nie ulega wątpliwości, że u początku istnienia narodu wybranego istniał monoteizm praktyczny. Izrael uznaje istnienie innych bóstw, ale sam czci Boga *JHWH*. Dopiero w okresie niewoli babilońskiej do głosu dochodzi monoteizm teoretyczny. Jego wyrazicielem był Deutero-Izajasz: „Ja jestem Pan i nie ma innego. Poza mną nie ma boga” (Iz 45, 5). Z tą prawdą wiąże się kolejna – *JHWH* jest Bogiem żywym. To przekonanie wyrażają formuły przysięgi „na moje życie” (So 2, 9; Iz 49, 18; Jr 22, 24; 46, 18; Ez 5, 11; 14, 16. 18. 20; 16, 48; 17, 16. 19; 18, 3; 20, 3. 31. 33; 33, 11. 27; 34, 8; 35, 6. 11) i „na żyjącego *JHWH*” (Oz 4, 15; Jr 4, 2; 5, 2; 12, 16; 16, 14. 15; 23, 7). On jest również osobą, o czym pośrednio świadczą podejmowane przez Niego działania: mówienie, objawianie siebie jako osoby czy „posiadanie” serca. Bóg jednak pozostaje święty. W pojęciu Jego świętości zamyka się nie tylko pewność, że jest tak potężny i wielki, że nie można Go z nikim innym porównać (Iz 40, 25), lecz również przekonanie, że Bóg brzydzi się nieprawością (Iz 5, 16; por. też 6, 3. 6-7). W działaniach zbawczych, podejmowanych wobec swojego ludu, *JHWH* jest „życzliwy” (hebr. *hesed*). Postawa życzliwości i dobroci wobec Izraela jest aktualna nawet wówczas, gdy naród będzie niewierny. Działanie *JHWH* naznaczone jest jednak sprawiedliwością (hebr. *ḥēdāqāh*). Oznacza ona interwencję Bożą, która ma na celu wprowadzenie i utrwalenie w ludziach życia zgodnego z Jego wolą.

Jeśli jednak Izrael wybierze kult bezużytecznych bóstw (hebr. *ʾēlilim*), które są nicością (hebr. *hebel*) i nie-bogami (hebr. *l'ō ʾēlōhim*), to można go przyrównać do ludzi, którzy porzucili źródło, aby wykopać sobie popękane cysterny (por. Jr 2, 12-13).

Joanna Jaromin

ANTROPOLOGIA KSIĄG PROROCKICH

Antropologia, czyli nauka o człowieku, jest jednym z głównych tematów teologii biblijnej, gdyż przewija się przez wszystkie księgi Pisma Świętego, w tym także księgi prorockie. Plan niniejszego opracowania, podobnie jak opracowania antropologii ksiąg historycznych, powstał w znacznej części w oparciu o publikację H.W. Wolffa, *Anthropologie des Alten Testaments*, Berlin 1980³ i podejmować będzie kwestię antropologii w trzech różnych perspektywach: językowej, biograficznej i socjologicznej.

1. ISTOTA LUDZKA – PODSTAWA JĘZYKOWA ANTROPOLOGII KSIĄG PROROCKICH

Stary Testament nie definiuje człowieka jako jedności ciała i nieśmiertelnej duszy, ale określa go jako „ciało” lub „istotę żyjącą”. Wymienia jednak zasadnicze elementy i organy ludzkie, umożliwiając całościowe spojrzenie. W każdej z „części składowych” może przejawiać się cała osobowość człowieka, gdyż Biblia traktuje je jako funkcjonalne przejawy osobowego życia¹. Poniżej przedstawiona zostanie podstawowa terminologia an-

¹ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 50, Lublin 1979, 33.

tropologiczna, ze szczególnym jej znaczeniem w księgach prorockich².

1.1. PODSTAWOWA TERMINOLOGIA ANTROPOLOGICZNA KSIĄG PROROCKICH

Nefes

Termin *nefeš* używany jest w Starym Testamencie zazwyczaj w odniesieniu do ludzi i zwierząt, tylko w nielicznych przypadkach dotyczy Jahwe. Posiada on różne znaczenia. Najbardziej podstawowym jest gardło (Jon 2, 6). Stary Testament, w tym także księgi prorockie, pojmują gardło dość szeroko. Jest to organ przyjmowania pokarmów i zaspokojenia głodu (Iz 5, 14; Oz 4, 8; Ha 2, 5), oddychania (Jr 2, 24), a nawet samo oddychanie. Tchnienie i oddech – to powszechne oznaki pozostawania przy życiu. Gdy człowiek umiera, wówczas uchodzi z niego oddech, „oddaje [on] tchnienie” (Jr 15, 9). W tym sensie odczytać można także te teksty, w których *nefeš* określa stan człowieka spragnionego lub zaspokojonego (Jr 31, 12. 25). Również zniechęcenie, uprzykrzenie będzie określane tym pojęciem (Za 11, 8b). *Nefes* oznacza także zewnętrzną część gardła, czyli szyję. Można ją uderzyć, przeszyć lub ściąć, czyli zabić (Jr 40, 14-15). „Mieć miecz na szyi” (Jr 4, 10) oznacza być skazanym na śmierć³.

Inne znaczenie *nefeš* to pragnienie, pożądanie (Iz 26, 9; 56, 11). Chodzi tu jednak o pragnienie, które z moralnego punktu widzenia może być dobre lub złe. *Nefes* oznacza także siedzibę

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

³ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 33-35; E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, London 1958, 160.

i organ wszelkich wrażeń psychicznych i przeżyć, takich jak: nienawiść (Iz 1, 14), miłość (Jr 12, 7) czy smutek (Jr 13, 17)⁴.

Nefes oznacza też samo życie. Jest ono ściśle związane z krwią, co pozwala zrozumieć sens wyrażenia, w których *nefeš* traktowana jest jak ciecz, np. „rozlać krew” (Iz 53, 12). Inne wyrażenie: „szukać czyjejs *nefeš*” oznacza chęć pozbawienia kogoś życia (Jr 4, 30; 11, 21). Ezechiel pod pojęciem *nefeš* rozumie dusze, rozróżniając je na te, które nie powinny umrzeć i te, które nie powinny żyć (13, 19)⁵.

Bāsār

Pojęcie to odnosi się do ludzi i zwierząt, ale nigdy do Boga. Jest określeniem tego, co wspólne człowiekowi i zwierzęciu, terminem najczęściej stosowanym w Starym Testamencie na określenie ciała. Septuaginta zasadniczo tłumaczy *bāsār* jako *sarx*, a w nielicznych przypadkach jako *soma*. Termin *bāsār* posiada wiele znaczeń – jednym z podstawowych jest mięso. Izajasz przedstawia Jerozolimę w obliczu zagrożenia oblężeniem miasta. Taka sytuacja, zamiast pobudzić do pokuty, sprawia, że mieszkańcy uczują, zając się mięsem zabitych zwierząt (22, 13). Prorok mówi także o mięsie, które zjada się jako pieczeń (44, 16). Pojęcie *bāsār* w odniesieniu do człowieka może oznaczać ciało ludzkie traktowane jak mięso zwierzęce (Iz 49, 26). Oznacza więc tę widzialną, zewnętrzną część struktury człowieka. Niektóre teksty stosują również to pojęcie na określenie męskich i żeńskich organów płciowych (Ez 16, 26; 23, 19-20)⁶.

Skoro *bāsār* oznacza widzialną część ciała, może też wskazywać na ujęte całościowo ciało ludzkie. Chodzi jednak o istotę,

⁴ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 35-36; E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, 160.

⁵ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 37-38.

⁶ Tamże, 40-41; E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, 158.

w której jest tchnienie życia, czyli nie o trupa. Ponieważ ciało jest elementem wspólnym wszystkim ludziom, słowo to określa także pokrewieństwo – zarówno w sensie ścisłym (prawnym), jak i szerszym (natura, gatunek, rasa). Dla Izajasza pojęcie to oznacza współziomków (58, 7), choć w innym miejscu prorok stosuje termin *kol-bāsār* w odniesieniu do całej ludzkości (40, 5-6; 49, 26b). *Bāsār*, chociaż oznacza człowieka jako takiego, to podkreśla jego charakter stworzony i przemijalny, jego słabość oraz ograniczoność. Termin ten często określa rodzaj ludzki, w przeciwstawieniu do Boga, co uwidacznia antyteza proroka Jeremiasza: „Przeklęty mąż, który pokłada nadzieję w człowieku i który w ciele upatruje swą siłę [...]. Błogosławiony mąż, który pokłada ufność w Jahwe” (17, 5. 7). Wyjątkowo – dla wyrażenia pozytywnej oceny postawy ludzkiej – *bāsār* zostało użyte w Ez 36, 26. W tekście tym prorok zapowiada, iż Bóg da Izraelowi w miejsce serca kamiennego wrażliwe „serce z ciała” (por. Jl 3, 1). Zazwyczaj jednak *bāsār* oznacza znikomość fizyczną, przemijalność człowieka, jego słabość w wierności i posłuszeństwie Bogu (Ez 16, 26; 23, 20). Chociaż samo ciało, zewnętrzna powłoka człowieka, jak cały człowiek pochodzi z aktu stwórczego, to Biblia przedstawia je jako element mniej doskonały (Iz 31, 3; 40, 6-7). Mimo to nie została jeszcze rozbudowana i uwydatniona różnica między duchem a ciałem⁷.

Rûah

Termin ten odnosi się przede wszystkim do siły natury, jaką jest wiatr, do Boga, ludzi, a poza tym – do zwierząt (np. Ez 1, 12. 20-21; 10, 17) i bożków (Jr 10, 14; 51, 17; Ha 2, 19; Iz 41, 29). Słowo to w Starym Testamencie posiada różne znaczenia, np. powiew powietrza (Iz 57, 13), burzę (Jr 13, 24). Z pojęciem burzy wiązą się, będące w służbie Boga, potęga,

⁷ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 41-43; E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, 158.

siła i moc, która wychodzi od Niego (Iz 42, 1). Podstawowym znaczeniem terminu jest wiatr, oznaczający również siłę natury, którą Jahwe posługuje się do różnych celów, np. w Ez 13, 13 gwałtowny wiatr jest narzędziem kary w ręku Boga (por. także: Ez 3, 12. 14; 11, 1). Z podstawowego znaczenia najłatwiej przejść do następnego, którym jest życiodajne tchnienie, żywotna siła człowieka. To Bóg daje ludziom tchnienie życia i ducha (Iz 42, 5; 57, 16; Za 12, 1; Ha 2, 19; Jr 10, 14; 51, 17), dzięki któremu umarli wracają do życia (Ez 37, 6. 14). Od *rûah* zależy zarówno życie, jak i śmierć człowieka. Stary Testament przypisuje podobne znaczenie *rûah* i *nefeš*, dzięki czemu można przyjąć, że w niektórych przypadkach pojęcia te są synonimami (np. Jr 2, 24)⁸.

Rûah określa także siłę Bożą, która jest niekiedy udzielana ludziom. Jest to moc czy zdolność, w którą Bóg wyposaża człowieka, uzdalniając go do wykonania pewnych zadań. Zapewnia mu ona specjalny autorytet. Działanie Ducha w szczególnie sposób widoczne jest w działalności proroków. Sprawia On bowiem, że głoszą oni wolę Bożą (Za 7, 12). Gdy „duch Jahwe” ogarnął Ezechiela, mógł on głosić słowa Jahwe (11, 5). Wyraża to także formuła: „ręka Jahwe spoczęła na nim” (Ez 1, 3; 3, 14). Podobnie można rozumieć Iz 11, 2; 42, 1 – pojęcie *rûah*, szczególnie podczas niewoli babilońskiej, otrzymało charakter osobowy. Izraelici tęsknili bowiem za otrzymaniem darów Ducha, które związane były z nadejściem czasów mesjańskich⁹.

W wielu tekstach biblijnych *rûah* określa różne formy wewnętrznych dyspozycji człowieka. W przypadku ksiąg prorockich można zaobserwować to u Izajasza, który mówi o „duchu oszołomienia” wśród książąt egipskich (19, 11-14), co ozna-

⁸ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 43-45; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004, 30; E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, 162-163.

⁹ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 45-47; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 30-31; por. także: A. GELIN, *Pismo Święte o człowieku*, tłum. D. Szumska, Paryż 1971, 16.

cza z pewnością atmosferę zamętu i odrętwienia, jaka ogarnęła ich umysły; bądź też, gdy wspomina on o tęsknocie za Bogiem (26, 9). Pojęcie *rûah* wyraża także ludzką zdolność do działania, energię, wolę człowieka (Ag 1, 14), np. pobudza wolę królów Medii, by zniszczyli Babilon (Jr 51, 11). W tym znaczeniu można odczytać także Iz 19,3; 29,24. Ludzka wola może być nie tylko zdolna do działania, ale i pogrążona w niezaradności, bierności, zubożeniu (por. Ez 11, 19; 36, 26-27)¹⁰.

Lēb, lēbāb

Słowo to jest najczęściej używanym w Biblii pojęciem antropologicznym, w większości odnoszonym do człowieka. W kilku przypadkach Biblia mówi o sercu Boga, zawsze w łączności z człowiekiem, oraz o sercu zwierząt. Pojedyncze przypadki odnoszą się także do: nieba, drzewa i morza (np. Ez 27, 4. 25-27). *Lēb* oznacza szeroko pojęte wnętrze człowieka, siedlisko całej osobowości i jej przejawów, natomiast *lēbāb* oznacza serce jako organ cielesny, choć w niektórych tekstach przyjmuje także znaczenie duchowe (np.: Jl 2, 12-13; Ag 1, 5. 7; 2, 15. 18)¹¹.

Serce w Starym Testamencie jest przede wszystkim centralnym organem życia, z którym związane są funkcje fizjologiczne. Oz 13, 8 precyzuje położenie serca w ludzkim organizmie. Przez „powłokę serca” rozumie klatkę piersiową, w której serce jest zamknięte (por. także: Jr 4, 19; 23, 9). Idea serca ukrytego pozwala zrozumieć te miejsca, w których serce odnosi się do morza, nieba i drzewa. „Serce morza” wskazuje na motyw niezbadanego w swych granicach i głębokości morza (Jon 2, 4). Ideę serca ukrytego podkreślają także teksty, które zaznaczają, że wiedza Boga przenika nawet serce – jest ono jawne dla Boga

(Jr 17, 9-10). Serce warunkuje życie i śmierć człowieka; gwałtowne, nieregularne bicie serca jest oznaką choroby, może też zapowiadać zbliżającą się śmierć (Jr 8, 18; Iz 1, 5; 57, 15)¹².

Serce jest także siedzibą życia emocjonalnego, organem ludzkich uczuć i pragnień. W sercu odczuwa człowiek zarówno radość, jak i smutek. Radość serca może być spowodowana winem (Za 10, 7), może ono wpadać w zniechęcenie lub unosić się pychą (Oz 13, 6; por. Dn 5, 20-22); oznaczać troskę (Iz 65, 14; Jr 4, 19). Wiąże się również z działaniem (Iz 10, 7; Jr 23, 30). Iz 9, 8 mówi o wyniosłości serca, co jest synonimem pychy, a Jr 49, 16 o zarozumiałości serca, czyli o zuchwałości. Izrael często nie dochowywał wierności Bogu, gdyż miał „serce uparte i krnąbrne” (Jr 5, 23) lub też „serce podwójne” (Oz 10, 2). Serce może ulegać zatwardziałości (Iz 29, 13; Jr 11, 20), choć decyduje również o powrocie do Boga w Duchu Bożym (Ez 11, 19; 18, 31; 36, 26-28; Jl 2, 12-13). Gdy więc nastąpi ta wewnętrzna odnowa, Bóg da swemu ludowi „nowe serce” (Jr 32, 39; Ez 18, 31), „serce z ciała” w miejsce „serca kamiennego” (Ez 36, 25-26)¹³.

Serce w Starym Testamencie jest także siedzibą życia intelektualnego człowieka. Ponieważ mówi się o „sercu słuchającym”, pojęcia – serce i uszy – są często używane paralelnie (Iz 6, 10; 32, 3-4; Jr 11, 8; Ez 3, 10; 40, 4; 44, 5). Słuchać – znaczy otworzyć serce na prawdę, być posłusznym wobec prawdy Bożej (Iz 29, 18; 35, 5; 42, 18-19; 43, 8). Z sercem, pojętym w ten sposób, związana jest również świadomość i pamięć, a także inne przejawy ludzkiego życia intelektualnego (por. Jr 17, 1). Iz 65, 17, zapowiadając nadejście nowego nieba i nowej ziemi, stwierdza, że dawne dzieje „nie będą więcej wstępować do serca”, co znaczy, że nie

¹⁰ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 47-48; E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, 162.

¹¹ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 49.

¹² M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 49-50; E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, 163-164.

¹³ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 50-51; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 33; M.P. HOGAN, *The biblical vision of the human person. Implications for a philosophical anthropology*, European University Studies XXIII/504, Frankfurt a.M. 1994, 195.

będą wspomniane (por. także Jr 3, 16). Inne wyrażenia to: „zwrócić swe serce” (Ag 1, 5), czyli zwrócić swą uwagę, zainteresować się kimś lub czymś oraz „mówić w swoim sercu” (Oz 7, 2), gdzie serce rozumiane jest jako organ refleksji. W Starym Testamencie ludzie „bez serca” to ci, którzy działają nierozumnie (Oz 7, 11; 4, 11-12). Według Jr 31, 33 Bóg wypisuje swoje prawo na sercach ludzi, co czyni ich bardziej pojętnymi na sprawy Boże¹⁴.

Znaczenie terminu serce obejmuje także życie wolitywne, czyli jest ono organem podejmowania decyzji. U proroków znajduje się pojęcie „zwracać się do kogoś” (Iz 40, 2; Oz 2, 16-17) – w znaczeniu wywołania pewnej decyzji; Ba 1, 22; 2, 8; 4, 28 mówi natomiast o „przewrotnych zamysłach serc”. Z takim pojęciem serca łączy się świadomość moralna człowieka, np. prorok Jeremiasz stwierdza, iż „serce jest zdrażliwsze niż wszystko inne i niepoprawne – któż je zgłębi?” (17, 9)¹⁵.

Inny jeszcze aspekt związany z sercem to miłość, której specyficzną odmianą jest miłość Jahwe. W myśl Księgi Powtórzonego Prawa należy kochać Boga z całej duszy i z całego serca (Pwt 6, 5), czyli całą osobowością. Oznacza to także, iż należy całkowicie oddać się Jemu przez zaangażowanie swej woli i nieustanną gotowość postępowania zgodnie z Prawem (por. Jr 3, 10; Jl 2, 12). Serce może być także synonimem ludzkiego „ja”. Jeremiasz ostrzega przed fałszywymi prorokami głoszącymi „wiedzenia swoich serc” (Jr 23, 16), czyli coś, co pochodzi od nich samych, a nie od Jahwe. W odniesieniu do samego Boga termin serce zazwyczaj oznacza Jego wolę. Postępować „według serca Bożego”, czy też czynić to, „co jest w sercu Boga”, oznacza po prostu postępować zgodnie z Jego wolą (Jr 3, 15). W Księdze Izajasza Bóg, zapowiadając karę dla wrogich narodów, wyraża to w słowach: „Dzień pomsty jest w moim sercu” (Iz 63, 4; por. Jr 23, 20; 30, 24; 32, 41), czyli jest przez Niego zaplanowany.

¹⁴ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 51-52.

¹⁵ Tamże, 53-54.

Bóg nie kieruje się jednak chęcią zemsty, ale przede wszystkim miłością (Ez 33, 11), a Jego „serce wzdryga się” przed myślą o zatraceniu narodu wybranego (Oz 11, 8-9)¹⁶.

1.2. ZASTOSOWANIE PODSTAWOWYCH OKREŚLEŃ CZŁOWIEKA W KSIĘGACH PROROCKICH

’Ādām

Jest to termin, który oznacza człowieka, ludzi („synowie ludzcy”). Jak każde pojęcie hebrajskie posiada szereg znaczeń. W księgach prorockich akcent pada szczególnie na określenie człowieka jako istoty zniszczalnej, złożonej z pierwiastków materialnych, czemu służy podkreślanie faktu stworzenia go z gliny (Iz 29, 16; 45, 9; Jr 18, 1-2). Pojęcie *’ādām* zazwyczaj określa człowieka, ludzi w ogóle (Iz 6, 12), czy też jakkolwiek byt ludzki (Oz 11, 4). Określenie „synowie adama” nie odnosi się konkretnie do potomstwa pierwszego człowieka, ale jest odpowiednikiem terminów: „człowiek”, „osoba” (Jr 49, 18. 33; Ez 2, 1. 3)¹⁷.

’Īš

Pojęcie to posiada kilka podstawowych znaczeń¹⁸: „mężczyzna” – Jeremiasz określa nim przymioty męskie, którymi są: męstwo i dzielność (22, 30; 23, 9); w innym miejscu używa sformułowania *’iš sārīs* – „dworzanin” (38, 7); „małżonek” (Jr 29, 6; Ez 16, 45); „mąż” – Ezechiel wspomina o trzech mężach sprawiedliwych

¹⁶ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 54-55.

¹⁷ Tamże, 56; *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, 40.

¹⁸ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 57.

(14, 14. 20); „człowiek” – występuje czasem jako synonim słowa *'ādām* (Iz 2, 9. 11. 17; 31, 8; Jr 2, 6) lub *bēn 'ādām* (Iz 52, 14).

Ēnôš

Termin ten, oznaczający człowieka jako byt niedoskonały, stosunkowo często (8 razy) występuje w Księdze Izajasza (np. 8, 1). Ta ludzka niedoskonałość szczególnie widoczna jest w momencie porównywania się człowieka z Bogiem, bądź też przy uwzględnieniu jego znikomości i przypadkowości (np. Iz 13, 12 – występuje tu w paralelizmie z *'ādām*). W Iz 24, 6 występuje w określeniu „mieszkańcy ziemi”. *Ēnôš* odnaleźć można także w Jr 20, 10¹⁹.

1.3. PODSTAWOWE ELEMENTY STRUKTURY CZŁOWIEKA W KSIĘGACH PROROCKICH

Krew

Księga Ezechiela jest jedną z ksiąg najczęściej używających tego terminu. Krew jest pojmowana jako siedziba siły życiowej człowieka i nigdy nie łączy się jej z życiem intelektualnym czy emocjonalnym. W opowiadaniu o fałszywie oskarżonej Zuzannie padają słowa: „w dniu tym ocalono niewinną krew” (Dn 13, 62), przez co rozumie się uratowanie jej życia. Ezechiel, w myśl Kpł 17, 1-16, wskazuje na zakaz wylewania krwi zwierząt ofiarnych na ziemię (16, 38; 18, 10; 22, 3-27; 23, 45; 33, 25; 36, 18). Iz 1, 15 stwierdza: „ręce wasze pełne są krwią”, co może oznaczać zarówno krew niewinnych, jak też krew zwierząt ofiarnych. Prorok Ozeasz grozi królowi Jeroboamowi II: „Dokonam pomsty na domu Jehu za przelanie krwi w Jizreel” (1, 4), co jest aluzją do wymordowania przez Jehu rodziny królewskiej. Religia Starego

¹⁹ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 58.

Testamentu uznaje sakralny charakter krwi, gdyż wszystko, co związane jest z życiem, pozostaje w ścisłej łączności z Bogiem. Ten sakralny charakter krwi sprawia, że ma ona zastosowanie przy zawieraniu przymierza (Za 9, 11), a także w obrzędach konsekuracyjnych kapłana i ołtarza (Ez 43, 20)²⁰.

Wnętrznosci

Termin ten określa dosłownie „wnętrze” człowieka, nawet samo serce (Jr 31, 33) oraz wszystkie części wewnętrzne ludzkiego tułowia (Jr 4, 19). Mówi także o funkcjach rozrodczych człowieka, o łonie – także w znaczeniu przenośnym, np. „łono Szeolu” (Jon 2, 3). Autorzy biblijni interesują się wnętrzem człowieka także ze względów psychologicznych i moralnych, np.: „Jak długo gnieździć się będą w twym wnętrzu twoje przewrotne zamysły” (Jr 4, 14)²¹.

Wątroba

Stary Testament używa tego terminu w różnych znaczeniach, np. Ez 21, 26 mówi o praktyce wróżenia ze zmian zachodzących w wątrobie, a Lm 2, 11 stosuje ten termin na opisanie cierpienia²².

Nerki

Obok serca nerki są najważniejszym z wewnętrznych ludzkich organów. Pojęcie to występuje jednak w dużej mierze także jako określenie części zwierząt, przeznaczonych na ofiarę (np. Iz 34, 6). Była to wyjątkowo wartościowa ofiara i dlatego takie duże znaczenie odgrywała w kulcie. W nerkach powstają pew-

²⁰ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 59-60.

²¹ Tamże, 60-61.

²² Tamże, 61.

ne ukryte plany i rodzą się uczucia. Są one też „przeszywane” w chwilach doświadczeń (Lm 3, 13). Jeremiasz mówi o tych, których ustom Bóg jest bliski, ale nerkom daleki (12, 2), co znaczy, że wyznają oni Prawo Boże ustami, ale nie zamierzają go wypełniać. Pozostając często w łączności z sercem, nerki oznaczają także najskrytsze myśli, uczucia i upodobania, będące najgłębszymi tajnikami duszy. Dlatego też tylko Bóg „przenika serce i nerki” (Jr 11, 20; 17, 10; 20, 12), wnika w najgłębsze tajniki życia ludzkiego i wie, co dzieje się w człowieku²³.

Członki ludzkiego ciała²⁴:

Nogi, kolana, stopy – słowo *regel* w Iz 52, 7, gdzie jest mowa o pięknie stóp zwiastuna dobrej nowiny, sugeruje szybki bieg, dzięki któremu dobra nowina nadejdzie możliwie najszybciej. W innych tekstach padanie do stóp akcentuje podmiot adoracji (Iz 60, 18). W wizji Daniela stopy oraz inne części ciała przybierają określenia świadczące o różnych cechach przedmiotu widzenia (2, 33. 34. 41). Na znak szacunku i zależności zwyciężony całuje nogi zwycięzcy (np. Iz 49, 23). Jeśli kolana się chwieją, człowiek jest słaby, zmęczony albo przerażony (Iz 35, 3; Ez 7, 17. 21; 12)²⁵.

Ramię – termin ten w sensie dosłownym oznacza członek ludzkiego ciała (Iz 17, 5; 44, 12; Ez 4, 7); w przenośnym – moc i siłę (Jr 48, 25). W Biblii częsty jest zwrot: „ręką mocną i wyciągniętym ramieniem” (np. Jr 32, 21), który stanowi metaforę mocy Boga i wyraża Jego zbawcze czyny, m.in. nowe wyjście z diaspy (Ez 20, 33-34). „Ramię Jahwe” to zwrot pojawiający się u Deutero- oraz Trito-Izajasza (51, 5. 9; 52, 10; 53, 1) jako

²³ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 61-62; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 34; *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 536.

²⁴ W znacznej części za: M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 62-65.

²⁵ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 47; *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 382.

rodzaj hipostazy, czyli usamodzielniony atrybut Boga (63, 12; 59, 16; 63, 5). Sformułowanie: „z wielką siłą i wyciągniętym ramieniem” opisuje Boże czyny, np. dzieło stworzenia (Jr 27, 5; 32, 17).

Ręka – w sensie dosłownym oznacza rękę człowieka, a w Dn 10, 10 – rękę anioła. Używanie ręki do wskazywania leży m.in. u podstaw idei drogowskazu (Ez 21, 24). Jr 6, 3 używa zwrotu „paść na własną rękę”, który oznacza, że każda grupa pasterzy będzie pasła swe trzody we własnym okręgu. Słowo „ręka” występuje często w złożeniach: „kłaść rękę na ustach” (Mi 7, 16), czyli milczeć, „wymachiwać ręką” (Iz 10, 32; 11, 15; 19, 16; Za 2, 13) – grozić, „uderzanie w rękę” (Iz 55, 12) jest znakiem odczuwanej radości, a „kłaść ręce na głowie” (Jr 2, 37) – wyrazem cierpienia²⁶.

Palec – u Izajasza wizerunki bożków są dziełami palców człowieka; zostały przez niego wykonane (2, 8; 17, 8).

Głowa – w znaczeniu metaforycznym termin ten odnosi się do ludzi krocących na czele (Iz 9, 13), zwłaszcza wodzów (Dn 7, 6). Opuszczona głowa jest symbolem pokory, upokorzenia i uległości (Lm 2, 20). Symbolizuje ona wszystko to, co jest wzniesione (Iz 2, 2), najwyższe (Za 4, 7), np. szczyt górski czy wierzchołek drzewa, a także dominujące (Iz 9, 13; Mi 2, 13).

Usta – odzwierciedlają to, co dzieje się we wnętrzu człowieka, w jego sercu (Iz 29, 13). Jeśli usta wyznają Boga czy też Jego Imię, to wręcz przejmują znaczenie słowa, które jest ich owocem (Iz 6, 5; 57, 19; So 3, 9). Otwieranie ust oznacza mówienie (Ez 21, 27), natomiast ich zamykanie (Iz 52) lub położenie na nich ręki (Mi 7, 16) – milczenie. Człowiek mówiący w imieniu innego jest jego ustami (Jr 15, 19), a mówienie z ust do ust (Jr 32, 4) jest rozmową²⁷. Malachiasz mówi natomiast o wargach kapłana, które powinny strzec wiedzy (2, 7). Wskazuje to na sku-

²⁶ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 852-853.

²⁷ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 41.

pienie się całej osobowości kapłana na wargach. Będąc posłańcem Jahwe, ma on za zadanie mówienie²⁸.

Oko – oprócz podstawowego znaczenia, stanowi także określenie źródła. Jest to zasadne, zwłaszcza w momencie płaczu człowieka, kiedy oko staje się źródłem łez (Jr 8, 23)²⁹.

Ucho – wg Iz 55, 3 Bóg zawiera przymierze z ludem, który Go słucha. Kiedy jednak człowiek odwraca się od Boga, wówczas odwraca od Niego najpierw swoje ucho (Jr 7, 24). Analogicznie do serca, również ucho, odwracając się od Bożych pouczeń, może być zatwardiałe (Jr 6, 10)³⁰.

Włosy – w wizji Ezechiela o Synu Człowieczym mają znaczenie symbolu (5, 1-6), a czynności symboliczne są dla Jerozolimy przestrożą. Prorok Izajasz mówi natomiast o ogoleniu głowy, brody i nóg, które zapowiada zarówno klęskę, jak i Emmanuela (7, 10-16)³¹.

2. CZAS CZŁOWIEKA – ANTROPOLOGIA BIOGRAFICZNA

Człowiek jest istotą, którą Stwórca umieścił w przestrzeni i czasie. Czas konkretnego istnienia ludzkiego rozpoczyna się w momencie poczęcia i toczy się dalej od urodzenia, przez dzieciństwo, młodość, wiek dojrzały, starość aż po śmierć, wraz z którą dla człowieka Starego Testamentu rozpoczyna się oczekiwanie na wyrwanie z szeolu. Podczas swego życia człowiek przeżywa okresy większej i mniejszej aktywności, doświadcza bólu, cierpienia, choroby, ale także radości i zabawy w dobrym zdrowiu. Te wszystkie elementy tworzą jego biografię.

²⁸ A. GELIN, *Pismo Święte o człowieku*, 14.

²⁹ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 43.

³⁰ Tamże, 44.

³¹ Tamże.

2.1. STAROTESTAMENTOWA KONCEPCJA CZASU W UJĘCIU DEUTERO-IZAJASZA

Wyjaśniając rozumienie czasu, Deutero-Izajasz łączy przeszłość i przyszłość w jedną nową drogę: „Obwieszczam od początku to, co ma przyjść, i naprzód to, co się jeszcze nie stało” (Iz 46, 10a). „Początek”, wcześniej skrywany przed człowiekiem, teraz pojawia się w świetle prorockich zapowiedzi przyszłych czasów. Pierwszy raz pojęcie „przyszłość” może być, zgodnie z taką wizją, sformułowane w języku hebrajskim jako *habbā’ot* (tylko w Iz 41, 22; por. także Iz 44, 7b). Dlatego przyszłe wydarzenia zwracają się najpierw w stronę człowieka, który sam w tym kierunku zwrócić się nie może. Przyszłość jest także definiowana jako coś, co jest „nowe” – *h’dāšōt* (Iz 42, 9; 43, 19). Jest to rzecz ukryta, dotąd nieznana (Iz 48, 6), która – teraz proklamowana – pozwala zapomnieć wszystko, co było przed nią (Iz 43, 18-19). Toteż zapowiedź prorocka, prowadząca rozumienie czasu jako drogę zwracającą się w stronę przyszłości i nowych, należących do niej rzeczy³².

Tym samym starożytna koncepcja *’ōlām* przyjmuje wzrost znaczenia teologicznego czasu u Deutero-Izajasz, a także w późniejszych pismach Trito-Izajasz. Słowo to nie oznacza wieczności jako ponadczasowości, ani też czasu, który wciąż jest ukryty, aż po dziś dzień. *’Ōlām* wskazuje zasadniczo na czas najbardziej odległy od teraźniejszości – zarówno w przeszłości, jak i w przyszłości³³.

2.2. ŻYCIE I ŚMIERĆ

Termin „życie” ma w Starym Testamencie dwa zasadnicze znaczenia: czas trwania ludzkiej egzystencji na ziemi oraz pierwiastek życiowy, który ożywia ciało człowieka.

³² H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, Berlin 1980³, 88.

³³ Tamże, 88.

Niebo należy do Boga, ziemię natomiast Jahwe dał człowiekowi, dlatego Biblia często nazywa ją „ziemią żyjących” (Iz 38, 11; Ez 26, 20). Jest ona naturalnym środowiskiem człowieka, który ma starać się o szczęście na ziemi. Człowiek nie żyje w żadnym innym miejscu poza ziemią, nawet w Szeolu nie ma działania, które charakteryzowałoby życie. Zresztą Szeol często był synonimem grobu (Iz 14, 15; 38, 18)³⁴.

U początków życia ludzkiego stoi Bóg, co podkreślają wszystkie księgi biblijne. Zawiera on z człowiekiem przymierze życia i pokoju (Ml 2, 5). Prorocy, upominając naród wybrany, podkreślają, że Bóg nie chce ich śmierci czy zguby, ale życia. Pragnie On ich ocalić, a nie zsyłać na nich sąd. Muszą one jednak na nowo przyłgnąć do Niego i odnaleźć Go (Am 5, 4; Oz 11, 8; Iz 28, 21). Tę ideę najwyraźniej przedstawia prorok Ezechiel w słowach: „Dlaczego umieracie, Domu Izraela? Przecież nie mam upodobania w śmierci [...] nawróćcie się, a będziecie żyć” (18, 31-32; 18, 23), czy też: „dam wam mojego ducha i ożyjecie” (37, 14). Prorocy rozumieją życie przede wszystkim jako religijną egzystencję nawróconego do Boga narodu (Oz 6, 1-2), przebłaganie Boga i odwrócenie Jego kary przez dążenie do dobra i unikanie zła (Am 5, 4-6. 14-15). Życie polega na odrodzeniu się, przy jednoczesnym odrzuceniu zła (Oz 13, 14). Ezechiel mówi nawet o nawróceniu jako „ocaleniu życia” (3, 18; 13, 22; 18, 21. 23. 28. 32; 33, 11), dla Jeremiasza natomiast wybór między życiem a śmiercią jest równoznaczny z posłuszeństwem lub nieposłuszeństwem względem Boga³⁵. Przebieg ludzkiego życia ma związek z postępowaniem etycznym. Czyny nieetyczne, w rozumieniu biblijnym, to te, które są przeciwne życiu, pomniejszają siły żywotne człowieka. Nieszczęścia, jakie niosą one za sobą, nie są wynikiem kary. Człowiek

³⁴ M. FILIPIAK, *Homo Biblicus. Biblijne podstawy filozofii człowieka*, Toruń 2004, 66-67.

³⁵ 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, 395; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 112-113.

po prostu otoczony jest sferą, która przynosi mu nieszczęście (por. Jr 2, 19). Z czasem, na tej podstawie, powstała myśl religijna, która stwierdzała, że Bóg jest sprawcą urzeczywistnienia się tej sfery (por. Iz 64, 6), czyli jest sędzią czynów człowieka – za dobre wynagradza, a za złe karze³⁶.

Człowiek Starego Testamentu afirmuje życie. Jest bardzo mało momentów, w których pragnie on śmierci. Jeśli takie pragnienie się pojawia to jest wynikiem bardzo trudnego doświadczenia lub sytuacji, w jakiej aktualnie człowiek się znalazł (np. Jon 4, 3). Afirmacja życia wyraża się także w pragnieniu posiadania potomstwa, które nie tylko jest podporą dla rodziców, ale przede wszystkim przedłużeniem ich życia (Za 8, 4-5)³⁷.

Biblijne pojęcie życia jest ściśle związane z Bogiem. Bóg jest źródłem życia, „źródłem wody żywej”, jak ujmuje to prorok Jeremiasz (2, 13; 17, 13). Jednocześnie, prawo dysponowania życiem należy wyłącznie do Boga, tylko On dzierży „księgę życia”, w której umieszcza lub z której wymazuje ludzi (np. Iz 4, 3; Dn 12, 1). Życie człowieka powinno więc być podporządkowane Bogu na wszystkich płaszczyznach (por. Jr 21, 8), tym bardziej, że szukanie Boga, czyli wszystkiego co dobre, sprawia, że człowiek znajduje życie (Am 5, 4. 6. 14). Sam Jahwe jest Bogiem żyjącym (Jr 23, 36) i to żyjącym wiecznie (Dn 12, 7), w przeciwieństwie do różnych bóstw pogańskich (Ha 2, 18-19). Stąd też wszyscy, którzy w Niego wierzą, są „synami Boga żywego” (Oz 2, 1). Ta droga życia, którą powinien człowiek kroczyć, polega m.in. na szukaniu pokoju (Iz 59, 8), sprawiedliwości i wierności Bogu (Ha 2, 4b); bezbożni natomiast „nie utrzymują się przy życiu” (Ha 2, 4a). W konfrontacji z Bogiem okazuje się, że człowiek jest istotą znikomą, a jego życie jest jak trawa, która szybko usycha i więdnie (Iz 40, 6-8). Bóg jest również źródłem siły życia (Iz 40, 29. 31). W słowach: „umrzesz na pewno” (Rdz 2, 17) należy żyć widzieć groźbę kary śmierci, która nie zawsze musi się spełnić

³⁶ M. FILIPIAK, *Homo Biblicus*, 68-69.

³⁷ Tenże, *Biblia o człowieku*, 114.

(Ez 18, 13; 33, 14). Natomiast wyrażenie: „będziesz żył na pewno” (Ez 18, 9. 21; 33, 15) nie oznacza nieśmiertelności, ale życie, które jest siłą; posiadanie go w całej pełni³⁸.

Powszechne było przekonanie, że Szeol znajduje się głęboko pod ziemią (Iz 59, 9; Ez 32, 17-32). Istniały próby klasyfikacji natury Szeolu jako „krainy cieni” (Iz 26, 19), czy też miejsca kary (Iz 5, 14). Dość rzadko spotyka się sytuacje, w których człowiek nie chce żyć i prosi o śmierć. Tylko w największym cierpieniu Jeremiasz głośno wyraża pragnienie śmierci (20, 14-18). Spotyka się raczej sytuacje odmienne, jak w przypadku króla Ezechiasza, który ubolewa, że musi odejść „w połowie swoich dni” (Iz 38, 10-14). W różnych cierpieniach, jak głód, wojna, fałszywe oskarżenia czy prześladowania, człowiek częściowo jakby doświadcza śmierci, gdyż za tymi doświadczeniami ukrywa się rzeczywistość Szeolu (Jon 2, 6-7)³⁹.

Prawodawstwo izraelskie zawierało w pewnych przykazaniach groźbę śmierci, aby dzięki ich przestrzeganiu człowiek mógł zachować swoje życie zarówno fizyczne, jak i duchowe. Sam Bóg kieruje przez proroków wezwanie: „szukajcie Mnie, a będziecie żyć” (Am 5, 4; Ez 18, 21. 28; 33, 14-15), gdyż w miejscu przebywania zmarłych nie ma już możliwości wysławiania Boga i Jego dzieł (np. Iz 38, 18-19)⁴⁰. Stary Testament wzywa również do wyboru między życiem a śmiercią (Jr 8, 3; 21, 8-9).

Choć Stary Testament zna obrzędy żałobne to cmentarze nie są miejscami świętymi (Am 5, 16; Jr 22, 18; 34, 5). To, co związane jest ze śmiercią, nie może być święte, a tylko niebezpieczne – głównie z uwagi na możliwość zaciągnięcia nieczystości rytualnej. Według Iz 65, 4, grzechem jest „przesiadywanie w grobowcach” w celu oplakiwania zmarłych, oddawania im czci czy zasięgania ich rady. Takie postępowanie wywołuje

³⁸ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 114-116. 119-120.

³⁹ M.A. KNIBB, *Life and death in Old Testament*, 403; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 187.

⁴⁰ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 188-189.

gniew Boga (Iz 65, 3). Izajasz piętnuje także tych, którzy zamiast szukać natchnienia w Prawie Bożym, zasięgają rady wywołującej duchów i pytają o interesujące ich sprawy dusze zmarłych (8, 19-20; 28, 15-18). Oni nie dostąpią zbawienia. Stary Testament w wielu miejscach zwalcza kult zmarłych (np. Jr 41, 5) oraz praktyki związane z kultem Baala – bóstwem zamierającej i ożywającej się przyrody (np. Iz 17, 10; 28, 15; Ez 8, 14). W polemikach przeciw obcym bóstwom (Oz 2, 1) Jahwe ukazany jest jako Bóg żywy. Śmierć nie była unicestwieniem, gdyż jak długo istniały zwłoki, nawet tylko kości, istniała także dusza – co prawda w stanie osłabienia i w miejscu zwanym Szeolem (Iz 14, 9-10; Ez 32, 17-32). Dużą wagę przywiązywano więc do godnego pochówku, gdyż dusza odczuwała wszystko, co działo się z ciałem. Jednym z najgorszych przekleństw było pozbawienie kogoś pogrzebu czy porzucenie zwłok na pastwę dzikich zwierząt i ptaków (Jr 16, 4; 22, 19; Ez 29, 5). Niemniej jednak zarówno zwłoki zmarłego, jak i groby, były uważane za nieczyste i każdy, kto ich dotykał, zaciągał nieczystość rytualną (Ag 2, 13; Ez 43, 7)⁴¹.

Stary Testament zawiera teksty, które wyrażają przekonanie, że Bóg posiada władzę nad żywymi i umarłymi, czyli jest panem życia i śmierci. Skoro jest źródłem życia to w Jego Przybytku można usłyszeć obietnicę życia (Ez 18, 5-9). Tylko Bóg decyduje o tym, czy człowiek odzyska zdrowie i życie (Ez 16, 6-7). To przekonanie widoczne jest także w Księdze Amosa – Bóg zesła śmierć jako karę na wszystkich (6, 9-11), wyciągnie jednak ludzi z każdego miejsca, w jakim po śmierci się znajdują (9, 2). Również wizja ożywienia kości w Ez 37, 1-14 wskazuje na władzę Boga nad śmiercią. W tym też kontekście utrzymana jest eschatologia Księgi Daniela, mówiąca m.in. o zmartwychwstaniu wielu umarłych w czasach ostatecznych (12, 2-3). Jahwe jest Bogiem, który kieruje historią narodów, prowadząc je do niebezpieczeństwa śmierci

⁴¹ R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I-II, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, 66; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 191-193.

albo szczęścia życia (por. Iz 43, 13)⁴². Księgi prorockie wyrażają w dużej mierze ideę osłaniania człowieka sprawiedliwego przed przedwczesną śmiercią (Iz 38, 17; 65, 20-25; Jon 2, 7). W czasach mesjańskich Bóg zniszczy śmierć i wszelkie cierpienie (Iz 25, 8), wtedy też zmartwychwstaną wszyscy umarli (Iz 26, 19).

2.3. MŁODOŚĆ I STAROŚĆ

Stary Testament, w tym także księgi prorockie, rozróżnia kilka okresów życia. Prorocy wymieniają np. starca, młodzieńca, pannę, niemowlę i kobietę (Ez 9, 6; Jr 51, 22). Niemowlę reprezentuje pierwszy okres życia, młodzieniec i panna wskazują na młodość, kobieta może tu określać wiek średni, a starzec – schyłek życia. Inni prorocy również wskazują na te okresy, np. Ekd 3, 8 mówi o powołaniu lewitów od dwudziestego roku wzwyż, czyli mężczyzn w sile wieku, do pilnowania prac przy świątyni; Iz 65, 23 wzmiankuje o pokoleniu współczesnemu autorowi i jego przyszłych potomkach, a Iz 28, 9 wymienia niemowlęta i małe dzieci.

Prorocy określają okres wierności Izraela względem Jahwe jako młodość (Jr 2, 2; Ez 16, 43), niewątpliwie na wzór miłości i wierności narzeczeńskiej, gdyż ta miała zazwyczaj miejsce w młodości mężczyzny i kobiety. Obraz młodości powróci w czasach mesjańskich, gdy chłopcy i dziewczęta będą bawić się na placach Jeruzalem (Za 8, 5), a niemowlęta i dzieci będą bawiły się z dzikimi zwierzętami (Iz 11, 8), które do tej pory zagrażały człowiekowi. Młodość jest także okresem pewnej niedojrzałości. Podczas powołania prorok Jeremiasz broni się przed zgodą na wolę Bożą swoją młodością (Jr 1, 6), która uniemożliwiłaby mu właściwe oddanie się powierzonej misji. Bóg chce również ukarać swój lud, ustanawiając jego książętami chłopców i dając im władzę nad starszymi tak wielką, że będą nimi poniewierać (Iz 3, 4-5), pomimo iż starszyzna zawsze była w poważaniu mło-

⁴² M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 203-204.

dych ludzi. W czasie ucisku chłopcy zaczną odczuwać dolegliwości starców, będą się męczyć i słabnąć, ale, dzięki ufności pokładanej w Jahwe, odzyskają siły (Iz 40, 30-31).

Również pojęcie starości znajduje swoje zastosowanie w księgach prorockich. Prorok Ozeasz przedstawia starość symbolicznie, jako włosy przyprószone siwizną, podkreślając jednocześnie, że przychodząca niespodziewanie będzie karą dla Efraima za zawarcie przymierza z obcymi (7, 9)⁴³. Jeremiasz podkreśla też, że ludzie starsi – starszyzna – mogą zabierać głos na zgromadzeniach (26, 17), a w czasach mesjańskich starcy znów będą zasiadać na placach Jeruzalem (Za 8, 4).

2.4. PRACA I ODPOCZYNEK

Księgi prorockie nie zajmują się pracą w takim stopniu, jak ma to miejsce w Księdze Rodzaju czy księgach mądrościowych. W dużej mierze problem pracy nabrał u proroków wymiaru krzywdy społecznej – zwłaszcza w przypadku tych, którzy najczęściej pracują na swoje utrzymanie. Stąd też prorok Izajasz będzie wzywał do oddania sprawiedliwości uciśnionym, sierotom i wdowom (1, 11-17). Micheasz poucza, w jaki sposób należy wypełniać to, czego Bóg oczekuje od człowieka (6, 6-8). Również Amos wzywa do wymierzania sprawiedliwości (5, 14n) – zwłaszcza, gdy chodzi o niesprawiedliwie uciskanych lub wykorzystywanych przez możnych. Wspólnym elementem tych tekstów jest więc sprawiedliwość – Bóg jest jedynym sprawiedliwym i ten dar przekazuje wszystkim ludziom. W przypadku narodu wybranego gwarantem zachowywania tej sprawiedliwości jest dany przez Boga Dekalog, regulujący relacje do Stwórcy oraz drugiego człowieka⁴⁴.

Pojęcie pracy w księgach prorockich nie ogranicza się wyłącznie do sprawiedliwości. W pieśni o winnicy (Iz 5, 1-7; mo-

⁴³ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 907.

⁴⁴ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 130.

tyw winnicy raz jeszcze wystąpi w Księdze Izajasza: 27, 2-5 oraz u innych proroków: Oz 10, 1; Jr 2, 21; 5, 10; 6, 9; 12, 10; Ez 15, 1-8; 19, 10-14) ukazana jest staranna praca gospodarza, podyktowana troską o ulubioną winnicę, która, pomimo jego starań, nie przynosi owoców. Pomijając rzeczywistą interpretację teologiczną, warto zauważyć, że temat pracy – choć występujący tu tylko okolicznościowo – jest bardzo pouczający. Wskazuje bowiem, iż praca powinna przynosić owoce⁴⁵.

U proroków znajdują się także teksty zawierające obrazy zaczerpnięte z życia pasterskiego. Ezechiel mówi o pseudopasterzach Izraela (34, 1-31). Jest to wołanie o sprawiedliwość społeczną z jednoczesnym potępieniem wszelkich nadużyć i wyzysku. Wydzźwięk tego tekstu o zabarwieniu mesjańskim jest jednak pozytywny: „Jak pasterz dokonuje przeglądu swojej trzody, wtedy gdy znajdzie się wśród rozproszonych owiec, tak Ja dokonam przeglądu moich owiec. [...] Na dobrym pastwisku będę je paść” (34, 12, 14). Jeremiasz natomiast występuje przeciw pasterzowaniu królów i wodzów Izraela (2, 8; 3, 15; 10, 21; 23, 1-6). Bóg odbierze im rządy i sam stanie na czele swego ludu (por. Iz 40, 11)⁴⁶.

Prorocy wiążą odpoczynek głównie ze świętowaniem szabatu. Choć odpoczynek dnia siódmego został ustanowiony w Prawie, znajdowali się i tacy, dla których zakaz pracy w szabat był przeszkodą w zdobywaniu pieniędzy. Zwykle jednak nie oni sami pracowali, ale wykorzystywali do tego celu ubogich, którzy potrzebowali zatrudnienia za wszelką cenę. Niektórzy też nie mogli doczekać się końca szabatu, by móc dalej nieuczciwie handlować, wzbogacając się na biednych. Do takich ciemnych Amos kieruje swe przestrogi (8, 4-6; 13, 15-22). Przerwa w pracy miała nie tylko zapewnić człowiekowi należny mu odpoczynek, ale przede wszystkim dać mu czas, przeznaczony w sposób szczególny dla Boga⁴⁷. Ezechiel podkreśla fakt składania ofiar dla Jahwe w dniu

⁴⁵ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 131.

⁴⁶ Tamże, 131-132.

⁴⁷ Tamże, 148.

szabatu (46, 4-5). Bóg jednak brzydzi się świętami swego ludu i jego ofiarami, gdyż przy okazji kultu Jahwe zwraca się on także do innych bóstw (Am 5, 21-26). Chociaż sam Bóg zakazuje pracy w szabat, np. przenoszenia ciężarów, to lud odmawia posłuszeństwa chociażby w tej kwestii (Jr 17, 21-25). Bóg jest więc coraz częściej zmuszony upominać go – nawet kapłanów – za bezczeszczenie szabatu (Ez 20, 13. 16. 24; 22, 8. 26; 23, 38). Jeśli jednak lud uszanuje szabat, wtedy otrzyma dziedzictwo Jakuba i Jahwe będzie jego rozkoszą (Iz 58, 13-14)⁴⁸.

Z odpoczynkiem wiąże się także pojęcie spokoju i pokoju. Myśl o Bożym pokoju wprowadził prorok Izajasz – uspokajał on króla Achaza (7, 4) i cały naród (7, 5-9) wskazując, że nawrócenie, spokój, cisza i ufność były dla Izraela szansą na ocalenie, wzrost siły, zachowanie pokoju i bezpieczeństwa (30, 15; 32, 17). Powiązanie odpoczynku ze spokojem warunkuje już sam hebrajski termin *menûbah*, oznaczający nie tylko odpoczynek (Iz 28, 12; Jr 45, 3), ale także uspokojenie, pokój, miejsce odpoczynku (Iz 32, 18), dom odpoczynku, rezydencję (Iz 11, 10)⁴⁹.

Zarówno w pracy, jak i podczas wypoczynku potrzebne jest Boże błogosławieństwo (Jr 10, 23). Praca jest darem Boga i powinna prowadzić do Niego. Odpoczynek natomiast potrzebny jest każdemu, aby móc służyć bliźniemu i w szczególny sposób zwrócić się do Boga.

2.5. ZDROWIE I CHOROBA

Choroba w księgach prorockich jest często przedstawiana jako kara za odstępstwa ludu wybranego; spadnie na niego zarazą (Jr 14, 12), mór (Ez 5, 17), ślepotą (Za 14, 12), słabość, a także rany i sińce, których nikt nie opatrzy (Iz 1, 5-6; Jr 8, 22). Członków swego narodu, którzy potrzebowali jakiegokolwiek

⁴⁸ *Słowniki teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 605.

⁴⁹ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 150-152.

wsparcia od rządzących, Jahwe przedstawia jako słabe, chore i skaleczone owce (Ez 34, 4). Również kara, jaka spotkała Egipt ze strony Jahwe zobrazowana została jako złamane i niewyleczone ramię faraona (Ez 30, 21). W księgach prorockich pojawia się też choroba w sensie dosłownym, np. Izajasz radzi, by Ezechiaszowi do jego wrzodu przyłożono placek figowy, a odzyska zdrowie (38, 21); Jeremiasz, rozpaczając, wije się z bólu (4, 19); prorok – patrząc na klęskę narodu – traci wzrok i odczuwa ból wewnętrznego (Lm 2, 11).

Stary Testament przedstawia Jahwe jako jedyne wybacziela z tych nieszczęść. Naród wybrany widział więc w Jahwe lekarza wszystkich swoich chorób, klęsk i niepowodzeń. W obliczu ucisku, zawsze chętnie do Niego wracał wiedząc, że skoro ich doświadczył, to również ich uleczy i „przewiąże rany” (Oz 6, 1). Ezechiasz, który został uzdrowiony ze swej choroby, dziękował Bogu za uleczenie (Iz 38, 9. 16). Źródłem zdrowia było także prawe postępowanie, zgodne z zaleceniami Jahwe (Iz 58, 8)⁵⁰. Choroba czasem symbolizowała również grzech, który tylko Jahwe mógł odpuścić (Iz 33, 24).

Z pojęciem choroby wiąże się cierpienie. Stary Testament nie minimalizuje tego problemu, wręcz przeciwnie – widzi w nim zło, którego nie powinno być na ziemi. Zło cierpienia ma historyczne korzenie. Pochodzi bowiem od człowieka, który raz odłączony od Boga, staje się źródłem zła (Iz 55, 7; Jr 7, 24; 9, 13-14). Cierpienie jest uważane za odpłatę, będącą przedłużeniem czynu ludzkiego – powodzenie jest nagrodą, a nieszczęście karą. Taka uproszczona interpretacja cierpienia, jako odpłaty za grzech, była nie do pogodzenia z działalnością proroków, którzy, oddani całym sercem Bogu i mający świadomość swej niewinności (Jr 12, 1-15; 15, 10-11; Iz 6, 7), wciąż doznawali cierpienia i udręki. Jeremiasz był prorokiem znienawidzonym przez władze, zwalczanym przez fałszywych proroków i prześladowanym

⁵⁰ E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, 178.

przez swych rodaków (Jr 11, 9; 26, 7-19; 38, 4-13). Próbowano więc tłumaczyć cierpienia sprawiedliwych w oparciu o teorię odpowiedzialności zbiorowej. Tożsamość jednostki zatracala się we wspólnotie. Zanik struktur społecznych znów uwypuklił problem cierpienia, który tym razem próbowano rozwiązać na płaszczyźnie indywidualizmu etycznego, dochodzącego do głosu szczególnie w literaturze prorockiej⁵¹.

Prorocy stwierdzają, iż cierpienie nie jest karą ponoszoną przez naród za grzechy władców, również dzieci nie ponoszą odpowiedzialności za przewinienia rodziców (Jr 31, 29; Ez 18, 2-4). Każdy jest odpowiedzialny za własne grzechy, co może przejawiać się w cierpieniu. Prorocy podkreślają również, że często cierpienia, które znoszą sprawiedliwi (Oz 4, 2; Am 2, 7a; 5, 7. 11-12; 8, 4-7; Mi 6, 12), spowodowane są przez złych ludzi. Księgi prorockie przedstawiają cierpienie także jako stosowaną przez Boga w celu nawrócenia człowieka sankcję (Am 4, 6-11; Mi 6, 9-16). Chodzi tu przede wszystkim o oczyszczenie, podobne do działania ognia, oczyszczające metal ze wszystkich zanieczyszczeń (Jr 9, 6; 6, 27-30; Iz 1, 25). Będącym w niewoli babilońskiej Izraelitom autor Lamentacji nakazuje przyjąć postawę pokorną i uległą wobec planów Bożych (3, 25-33). Cierpienie nie będzie wieczne, Bóg w swoim czasie okaże miłosierdzie. Obecna sytuacja ma służyć opamiętaniu narodu wybranego (Am 4, 6-11), czy też pomóc człowiekowi w uznaniu swojej grzeszności i winy, budząc w nim jednocześnie świadomość konieczności zbawienia (Iz 19, 22; 30, 26; Jr 30, 17; 33, 6; Oz 6, 1; 14, 5). W Lm 3, 25. 40-42 ukazana jest droga, dzięki której można przezwyciężyć cierpienia – należy odwrócić się od grzechów i cierpliwie oczekiwać Bożej pomocy. Bóg, doświadczając naród wybrany, nie kieruje się chęcią zemsty, ale miłością (Lm 3, 31-33; Ez 33, 11). Cierpienie jest więc środkiem nawrócenia i oczyszczenia, na wzór ojcowskich napomnień. Może także stanowić ekspiację za grze-

⁵¹ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 168-170.

chy (Iz 40, 2). Od Jahwe pochodzi dobro i zło (Am 3, 6), „klęska i szczęście” (Lm 3, 38b), „światło i ciemność [...] pomyślność i niedola” (Iz 45, 7; 7, 18-19) – sąd Boży, kara i miłosierdzie realizują ten sam zbawczy plan Boga⁵².

Prorocy zastanawiali się także nad tym, dlaczego nieszczęście spotyka sprawiedliwych, podczas gdy grzesznicy żyją szczęśliwie (Jr 12, 1b; Ha 1, 13; 3, 14-18). Refleksja nad tą kwestią doprowadziła ich do przeświadczenia, iż cierpienie – cudze czy własne – nie musi być karą za grzechy. Niektórzy prorocy byli przekonani, że sami cierpią ze względu na grzechy innych. Ozeasz uważał, że jego doświadczenia związane z niewierną żoną Bóg dopuścił po to, by mógł on zrozumieć ból zdradzanego przez naród wybrany Jahwe (1, 2-9; 3, 1-5). Jeremiasz natomiast znosił cierpienia dla Boga (15, 15c), by ocalić od zagłady swój naród. Podobnie Izajasz podjął połączoną z przeciwnościami misję (6, 8). Cierpiący niewinnie powinien cierpliwie przetrzymać ten okres próby. Zdarzały się wypadki, gdy w obliczu cierpienia, nawet pobożny człowiek, załamywał się i nie potrafił pogodzić ze swoim losem (Jl 7, 7; Iz 38, 17; Jr 12, 2). Kto jednak wytrwał w cierpieniu, mógł liczyć na nagrodę (Iz 49, 5; 52, 13; 53, 10-11). Refleksja nad znośnym dobrowolnie cierpieniem stała się źródłem idei cierpienia ekspiacyjnego. Została ona zawarta przede wszystkim w pieśniach o Słudze Jahwe – szczególnie w czwartej (Iz 52, 13-53, 12), znanej także innym księgom prorockim (np. Za 12, 2-14; Dn 3, 39-40). Cierpienie o charakterze ekspiacyjnym jest środkiem ocalenia wspólnoty. Takie rozumienie cierpienia stanowi najwyższy punkt rozwoju tej idei w Starym Testamencie⁵³.

Bóg nie jest nieczuły na cierpienie ludzi, to On okaże się zbawcą wszystkich cierpiących i krzywdzonych (Jr 20, 13;

⁵² M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 171-172; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 202; por. także: M. FILIPIAK, *Homo Biblicus*, 117. 119-120.

⁵³ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 172-173; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 202-203.

Am 2, 6-7). Już Stary Testament odkrył w wierze w Boga sens cierpienia. Uczynił on z cierpienia uprzywilejowaną drogę do osiągnięcia zbawienia – porównywalną do związku między bólami rodzenia a radością matki (Mi 4, 10; Iz 66, 9-10; Jr 30, 6-7)⁵⁴.

Należy jeszcze wspomnieć o „cierpieniu” Bożym. Podobnie jak przypisuje się Bogu ludzkie uczucia i emocje, tak też uznaje się, iż smuci się On i cierpi. Cierpienie Boga związane jest z odrzuceniem Jego miłości i zbawczego dzieła przez człowieka (Iz 1, 2-5. 21; 5, 1-7; 30, 9; 65, 1-4; Jr 3, 6-10. 19-20; Ez 15; Oz 10, 1-3; 11, 1-5; 12, 14-15; Mi 6, 1-8). Bóg również współczuje czy raczej współcierpi z człowiekiem, który doznaje krzywdy (Iz 49, 15; 66, 12-13; Jr 31, 20)⁵⁵.

Specyficzną odmianą cierpienia jest samotność. Pismo Święte zawsze łączy człowieka z jakąś wspólnotą. Jednostka odseparowana od innych, samotna, jest zwykle czymś nienaturalnym, zaskakującym. Według Jr 17, 5-6, człowiek przeklęty żyje w nieurodzajnej, bezludnej ziemi, gdyż został wykluczony ze wspólnoty. Ktoś, kto żyje samotnie, narażony jest na różne nieszczęścia. Samotność można przezwyciężyć ufną wiarą w pomoc i opiekę Bożą. Nie należy buntować się przeciw takiemu stanowi rzeczy, lecz szukać nadziei w Bogu (Lm 3, 25-33). Również samotność powołanych przez Boga jest dla nich źródłem różnych udręk. Jeremiasz skarży się na swoją samotność (15, 17-18), przeklinając dzień swego urodzenia (20, 14-15). Ezechiel, już w momencie swego powołania, został uprzedzony o tym, że spotka ludzi trudnych i niebezpiecznych (2, 6). Historia każdego powołania prorockiego jest historią odseparowania, skazania na samotność, choć nauczanie proroków gromadzi wokół nich grupę ludzi, tworzących nową wspólnotę, która stanie się oczyszczoną „Resztą” (Iz 1, 25-28; 7, 3; 4, 3-6)⁵⁶.

⁵⁴ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 177.

⁵⁵ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 203.

⁵⁶ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 182-184.

2.6. NADZIEJA

Prorocy podkreślają, iż człowiek swą ufność, a tym samym nadzieję, pokłada w Bogu, który z całą pewnością go nie zawiedzie (Iz 8, 17; 64, 3-4; Mi 7, 7). Człowiek pełen nadziei jest jednocześnie odbiorcą nowego zobowiązania Boga. Izajasz w 40, 31 obiecuje, że ufający Bogu mogą oczekiwać w życiu znacznie więcej niż inni ludzie. Ci, którzy mają nadzieję, będąc już całkowicie zrezygnowani (Lm 3, 18), czerpią pocieszenie z zaufania Bogu (Lm 3, 25). Według Deutero-Izajasza pokładana w Jahwe nadzieja rozciąga się po najdalsze wyspy i krańce ziemi (Iz 42, 4; 51, 5). Odnaleźć można fragmenty wskazujące, iż Izrael zawiódł nadzieje Boga (Iz 1, 4-9; 5, 2b. 7)⁵⁷.

Naród wybrany, częstokroć uciskany i nękany wojnami, zapewne wyczekiwał z nadzieją powszechnego pokoju, którego zapowiedzi znajdujemy u proroków. Bóg zapowiadał więc zawarcie nowego przymierza (Jl 2, 23-27). Izrael – trzecie z mocarstw – stanie się mediatorem Bożego błogosławieństwa dla pozostałych dwóch: Asyrii i Egiptu (Iz 19, 23-25). Mesjasz, potomek Dawida, będzie Księciem Pokoju, dzięki któremu zapanuje „pokój bez granic” (Iz 9, 5-6). Według Iz 2, 2-4 wydarzenie to nie ograniczy się tylko do Izraela. Narody pielgrzymują na Syjon, gdyż wszyscy obcy powinni przyjąć Bożą pomoc, przerobić całą broń na narzędzia służące życiu oraz zaprzestać wszelkich wojennych manewrów. Jahwe sam zniszczy broń (Oz 1, 5; 2, 20; Jr 49, 35; Mi 5, 9-14; Za 9, 10). Z tymi zapowiedziami pokoju i sprawiedliwości wiąże się ściśle postać oczekiwanego Mesjasza (Iz 7, 14; Oz 11, 1; Mi 4, 18. 11-14; 5, 1-8). Dzięki Niemu nastanie ład i harmonia (np. Iz 11, 1-9)⁵⁸.

Z nadzieją człowieka związane jest także pojęcie szczęścia. Tradycje biblijne znały doświadczenie duchowe, według którego

⁵⁷ H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 144; W. ZIMMERLI, *Man and his Hope in Old Testament*, London 1981, 96-97.

⁵⁸ H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 144; W. ZIMMERLI, *Man and his Hope in Old Testament*, 94. 103; D.J. SIMUNDSON, *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah*, Abingdon Old Testament Commentaries, Nashville 2005, 124-125.

źródłem radości – poza dobrami ziemskimi – może stać się dla człowieka świadomość obecności i bliskości Boga, choć miejscem jej przeżywania jest zawsze ziemia. Nawet w tradycji prorockiej, w której myśl o szczęściu nosi zazwyczaj rysy eschatologiczne (Am 9, 13-14; Jl 4, 18; Jr 31, 33), nie przekracza granic doczesności. Prorocy zapowiadają nadejście dnia Pańskiego jako czasu, w którym Bóg zbawi ludzi (Iz 63, 1-4; Za 14, 1-9). Prorok Daniel zapowiada też, że przy „końcu dni” spełnią się Boże obietnice szczęścia: uwolnienie z niewoli, obfitość dóbr materialnych, nastanie królestwa sprawiedliwości, wolności i pokoju (2, 28), co choć kojarzy się z doczesnością, będzie wyrażać bliskość Boga. Radość eschatologiczna przyjmuje u proroków często formę raj u odzyskanego. W ich opisach szczęścia eschatologicznego występują rajskie obrazy, takie jak żyzność ziemi czy harmonia między wszystkimi stworzeniami. Zapewniają oni o powrocie ludzkości do stanu przed upadkiem, gdzie nie było zła (Iz 35, 5-6; 65, 19-20). Pokonana zostanie także, będąca największym zagrożeniem ludzkiego szczęścia, śmierć (Iz 25, 8). Prorocy zapowiadali po prostu nastanie pomyślnej przyszłości dla ojczyzny bez konkretnego określenia czasu, kiedy to nastąpi⁵⁹.

3. ŚWIAT CZŁOWIEKA – ANTROPOLOGIA SOCJOLOGICZNA

Człowiek jest istotą społeczną. Został stworzony jako mężczyzna i kobieta, tworząc już u zarania pierwszą, podstawową wspólnotę. Żyjąc w świecie, wchodzi on w relacje na różnych płaszczyznach: małżeńsko-rodzinnej, klasowej, narodowej i wielu innych. Przede wszystkim szczególna relacja łączy go z samym Bogiem.

⁵⁹ D.J. SIMUNDSON, *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah*, 124; M. FILIPIAK, *Homo Biblicus*, 110-111; J. ROGERSON, P. DAVIES, *The Old Testament World*, London-New York 2005, 180.

3.1. OBRAZ BOGA

Prorocy potępiali idolatrię, podkreślając jednocześnie, że Jahwe jest jedynym Bogiem (Ez 10; 16; Iz 41, 22-24; Jr 10, 5). Występowali też przeciw nieszczeremu kultowi Jahwe. Bogu bardziej podoba się post, który służy także ubogiemu, a nie mający miejsce „wśród waśni i sporów” (Iz 58, 4-7)⁶⁰.

Bóg w księgach prorockich jest Tym, który tak ukochał swój lud, że nigdy go nie opuści, troszczy się o niego, zwycięża jego ciemnych (Iz 14, 5-6. 24-27), uwolni z niewoli, odbuduje miasta i obdarzy dobrobytem (Am 9, 8. 11. 13-15; Oz 3, 4-5)⁶¹. Jest także Tym, który upomina i karci (Ez 34, 4), ale czyni to z troską i miłością. Prorocy przedstawiają czasem Boga jako kowala, który oczyszcza i przemienia naród wybrany jak żelazo (Iz 1, 25; 48, 10; Ez 22, 17-11). W tym porównaniu można też pośrednio odnaleźć charakterystykę Izraela. Żelazo, które go tu obrazuje, jest często w Biblii Hebrajskiej symbolem siły, mocy i trwałości⁶². Bóg jest także Sędzią, który w czasie „żniw” będzie sprawiedliwie sądził Izraela (Jl 4, 13) i wszystkie narody.

3.2. MĘŻCZYŻNA I Kobieta

Rozważania na temat mężczyzny i kobiety związane są przede wszystkim z małżeństwem. Prorocy starotestamentowi przedstawiali Izraela jako zaręczoną z panem młodym kobietę

⁶⁰ *The Prophets: Sin, Exile and Restoration*, w: *The Story of Israel. A Biblical Theology*, red. C.M. Pate, J.S. Duvall i in., Downers Grove–Leicester 2004, 93-95.

⁶¹ M.P. HOGAN, *The biblical vision of the human person. Implications for a philosophical anthropology*, 206; B.S. CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1986, 202.

⁶² T.W. OVERHOLT, *Cultural Anthropology and the Old Testament*, Old Testament Studies, Minneapolis 1996, 89; D.J. SIMUNDSON, *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah*, 8. 155-157.

(Jr 2, 2), która raduje Boga (Iz 62, 5). Metafora ta przedstawia również niewierność Izraela względem zawartego przymierza (Jr 3, 8), która często ukazywana jest jako zdrada małżeńska. Wierność Boga nie zależy od wierności Izraela, ale z niej wynika możliwość odnowienia przymierza Boga z narodem wybranym na wzór przymierza małżeńskiego⁶³. Problematyka małżeństwa i rodziny w księgach prorockich związana jest głównie z ideą przymierza Boga z Izraelem, przedstawionego jako związek małżeński, ze wszystkimi zachodzącymi między mężem i żoną relacjami (Oz 2, 4nn; Iz 54, 5-6). Nie chodzi tu wyłącznie o zaakcentowanie jedności, wierności i miłości, ale o nadanie związkowi małżeńskiemu takiej rangi nadprzyrodzonej, jaką posiada przymierze Boga z Izraelem. Małżeństwo pochodzi od Boga i do Niego powinno prowadzić, musi więc cechować się tym, co charakterystyczne dla przymierza Bożego – niezmiennością, stałością i wiernością. Małżonkowie, na wzór Jahwe, powinni sprostać wymaganiom wzajemnej wierności i miłości (Ml 2, 14). Księgi prorockie posługują się w tym względzie symboliką małżeńską. Jej prekursorem był prawdopodobnie, korzystający z własnych doświadczeń małżeńskich, prorok Ozeasz (1-3). Chociaż Bóg zapowiada, że będzie karał naród za bałwochwalstwo, symbolizowane przez nierząd i cudzołóstwo (Oz 4, 13-14), to jednak z miłością przebacza niewiernemu ludowi i zawiera z nim ponownie przymierze (Oz 2, 20; Jr 34, 18), na wzór męża przebaczącego zdradę niewiernej żonie, który ponownie ją poślubia. Pojęcia „zawrzeć przymierze” i „poślubić” są dla Ozeasza synonimami. Do istoty przymierza-zaślubin należy dozgonna i obopólna wierność. Tę ideę powtarzają także inni prorocy, choć w nieco innej formie – czasem bardziej będzie akcentowany obowiązek wierności żony – Izraela – względem Boga (Jr 2, 20; 3, 3. 8; Ez 16, 8), a czasem niezmienna postawa

⁶³ R.A. REESE, *Male and Female*, in: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, red. K.J. Vanhoozer, Grand Rapids–Michigan 2005, 478.

wierności Jahwe, pomimo odstępstw ludu (Iz 54, 5-7). W upomnieniach, dotyczących wierności Izraela względem Boga, dość często pojawia się motyw narzeczeństwa jako okresu idealnej wierności i najpiękniejszej miłości (Oz 2, 9. 17; Jr 2, 2; 3, 4; Ez 16, 43)⁶⁴.

Pojęcie przymierza, dla proroków działających po niewoli, stało się punktem wyjścia etyki małżeńskiej, zwłaszcza w zakresie dozgonnej wierności. Prorok Malachiasz wskazuje na Boga, który jest świadkiem zawarcia, będącego instytucją Bożą, małżeństwa. Potępia on liczne rozwody i wzywa do wierności małżeńskiej (2, 14). Z wiernością łączą się także inne cechy małżeństwa – miłość i jednożęństwo. Bóg jest jeden, naród, z którym zawiera On przymierze, również. Idea jedności dotyczy także związku małżeńskiego między jedną „kobietą młodości” (Iz 54, 6; Ml 2, 14-15) a jednym „mężczyzną młodości” (Jl 1, 8). Bóg wprost zabrania zdrady wobec żony (Ml 2, 15). W czasach prorockich małżeństwo istniało już jako instytucja Boża, jednak często wypaczana, zwłaszcza na gruncie wierności i jednożęństwa. Dlatego też prorocy, odwołując się do obrazu przymierza Boga z Izraelem, starali się małżeństwo oczyścić⁶⁵.

Mężczyzna, który chciał poślubić kobietę, powinien zapłacić jej ojcu tzw. *mohar*, czyli posag (Oz 3, 2). Często sam ojciec starał się o żonę dla swego syna lub męża dla córki (Jr 29, 6). Zaręczyny przypieczętowywało wypłacenie owego posagu. Podstawowym znaczeniem hebrajskiego terminu, określającego zarę-

⁶⁴ S. SZYMIK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, 207-208; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 219-220; A. DEISSLER, *L'uomo secondo la Bibbia. Per un'antropologia esegetica*, Roma 1989, 53-54; M.P. HOGAN, *The biblical vision of the human person. Implications for a philosophical anthropology*, 194; G.I. EMMERSON, *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, 382. 386.

⁶⁵ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, 220-221.

czyny – *’eras* – było prawne przywłaszczenie sobie (Oz 2, 21-22). Następnym aktem było małżeństwo, które polegało na „wzięciu” – *lāgah* (Oz 1, 2). Być może w trakcie ceremonii zaślubin wypowiedziano formułę, której ślady przetrwały tylko w pismach prorockich, mówiących o oblubieńczej miłości Jahwe do Izraela: „Ja będę dla was Bogiem. Wy będziecie dla mnie ludem”. Stąd też formuła małżeńska mogła brzmieć: „Ja będę dla ciebie mężem. Ty będziesz dla mnie żoną” (por. Oz 2, 4). Była to formuła, którą stosowała ludność kananejska⁶⁶.

Małżeństwo zaczyna przybierać relacje partnerskie. Staje się to widoczne szczególnie w porzuceniu odnoszonego do męża tytułu – „mój pan” i zastąpieniu go innym – „mój mąż” (Oz 2, 18). Niektóre teksty wprost nazywają małżeństwo przymierzem (Ml 2, 14). Termin ten miał uwydatnić miłość i przyjaźń, które powinny łączyć małżonków, a także podkreślić prawny, oficjalny charakter umowy małżeńskiej (Ml 2, 14b)⁶⁷.

Prawo Mojżeszowe dopuszczało możliwość rozwodu, za przyczynę którego uważano często niewierność (Iz 50, 1; Jr 3, 7-8; Oz 2, 4). Ponieważ groziła za to kara śmierci, pod pojęciem *’erwat dābār* zaczęto rozumieć inne sprawy, takie jak: bezdzietność, ciężka i długotrwała choroba żony, przykry charakter żony lub stwierdzenie braku dziewictwa na początku małżeństwa (por. Pwt 22, 19-29). Prawo rozwiązania małżeństwa miał tylko mąż. Mógł on odesłać swoją żonę, dając jej list rozwodowy. Dokument ten stanowił ochronę prawną kobiety, która znów była wolna, niezniesławiona; mogła też wstąpić w nowy związek małżeński (por. Jr 3, 8)⁶⁸.

Rozważaniom na temat mężczyzny i kobiety towarzyszyło pojęcie piękna i urody (np. Dn 1, 4). Izajasz mówi o cierpiącym

⁶⁶ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 261-263; S. SZYMIK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, 211.

⁶⁷ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 263.

⁶⁸ S. SZYMIK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, 220; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 265-266; G.I. EMMERSON, *Women in ancient Israel*, 386.

Słudze Jahwe – „nie było w nim blasku ani piękna” (53, 2). Otrzyma on jednak za swe udręczenie nagrodę (53, 10–11). Ezechieli wypomina Jerozolimie, że jej piękność towarzyszyła łamaniu przez nią przymierza (16, 13–15). Izajasz, mówiąc o karze za pychę mieszkanki Jerozolimy, jednoznacznie stwierdza, że nastąpi zamiana jej piękna na hańbę (3, 24)⁶⁹.

3.3. RODZICE I DZIECI

W Biblii łatwo zauważyć, że największym szczęściem dla Żyda było posiadanie liczego potomstwa (Jr 30, 9). W tej kwestii prorocy powtarzają to, co szerzej zostało rozbudowane w innych księgach Starego Testamentu. Idea płodności i liczego potomstwa jako wyrazu Bożego błogosławieństwa dochodzi do głosu także u nich (Oz 2, 1). Deutero-Izajasz pociesza swoich rodaków w niewoli babilońskiej mówiąc, że choć teraz są zdziesiątkowani, to w przyszłości z pomocą Jahwe pomnożą swą liczbę (Iz 54, 1), co sugeruje liczne potomstwo. Teksty biblijne, obrazując stosunek Boga do człowieka i narodu wybranego, posługują się – poza metaforą małżeństwa – metaforą miłości rodziców do swoich dzieci (Oz 11). Jest to miłość odznaczająca się niezwykłą czułością, wyrozumiałością i troskliwością. Bóg porównywany jest do dobrego Ojca, który uczy swoje dziecko chodzić, bierze je w ramiona, przytula do serca, pochyla się nad nim i podnosi, gdy upada. Metafory pochodzące z Księgi Izajasza odzwierciedlają miłość rodzicielską, głównie matczyną (49, 14–15; 66, 13). Bóg będzie tak postępował ze swym ludem, jak matka ze swym dzieckiem⁷⁰. Naród natomiast powinien kochać i szanować Boga tak, jak dziecko swojego ojca. Przypadki

nieposłuszeństwa względem rodziców były wyjątkowe, gdyż zazwyczaj następowały z woli Bożej (Ez 20, 18). Nieposłuszeństwo względem Boga oczywiście nie powinno mieć w tym przypadku odzwierciedlenia w relacjach narodu wybranego. Teksty prorockie często nawiązują także do bólów rodzącej kobiety (np. Oz 13, 13; Iz 13, 8; Jr 4, 31).

Narodzenie dziecka było dla rodziny powodem wielkiej radości, choć trzeba zaznaczyć, że syn był bardziej upragniony i sprawiał większą radość, niż córka. Radość przyjścia na świat potomstwa, zwłaszcza płci męskiej, zwiastowano najpierw ojcu, który zwykle nie był obecny przy porodzie. Można to wywnioskować z Jr 20, 15. Niemowlę zaraz po urodzeniu otaczano troskliwą opieką, o czym mówi prorok Ezechieli w symbolicznej historii początków narodu wybranego (16, 4). Z tej wyroczni można także wysnuć wniosek, że być może zdarzały się straszne przypadki wyrzucania dzieci (16, 5), choć trudno sobie to wyobrazić: zwłaszcza w społeczeństwie, dla którego potomstwo było największym wyrazem Bożego błogosławieństwa (Iz 66, 12; Oz 11, 3–4). Noworodek był natychmiast obmywany, nacierany solą i owijany w pieluszki (Ez 16, 4). Sytuacja dziewcząt była inna niż chłopców, gdyż w okresie dzieciństwa i młodości pozostawały pod wyłączną opieką matki (Ez 16, 44). Dzieci płci męskiej znajdowały się natomiast pod opieką matki tylko do trzeciego roku życia. Matka jednak miała często bardzo silny wpływ na swych dorosłych synów (Jr 15, 10; 20, 14–18). Jej autorytet nierzadko nadwyrężały rozwody, które były wówczas bardzo częste (por. Ml 2, 10–16). Właściwe wychowanie syna należało do ojca⁷¹. Dzieci izraelskie bawiły się wspólnie na ulicy lub placu (Jr 6, 11; 9, 20; Za 8, 5).

Bardzo ważne było nadawane dziecku imię, gdyż wyrażało ono ideę, której miało być wyrazem lub urzeczywistnieniem któ-

⁶⁹ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 261.

⁷⁰ R. RUBINKIEWICZ, *Rodzina jako środowisko wychowawcze*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, 38–40.

⁷¹ S. SZYMIK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, 214–215; U. SZWARC, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, 232.

rej od niego oczekiwano. Imiona proroków miały związek z ich misją, np. Jeremiasz – „Jahwe wybrał” (Jr 1, 1), Ezechiel – „Bóg umocnił” (Ez 1, 3). Prorok Ozeasz otrzymał nakaz symbolicznego nazwania swoich dzieci: Jizreel – „Bóg sieje”, Lo-Ruchama – „dla niej nie ma miłosierdzia”, Lo-Ammi – „nie mój lud” (Oz 1, 4. 6. 9), natomiast Izajasz miał nadać swemu synowi symboliczne imię: Maher-Szalal-Chasz-Baz – „rychły-lup-bliska-zdobycz” (Iz 8, 3)⁷².

Solidarność rodziny czy też rodu wyrażała się m.in. w instytucji *go'el*. Pojęcie to tłumaczono jako „wybawca”, „odkupiciel” i oznaczało najbliższego krewnego, na którym spoczywały szczególne obowiązki, jak: zemsta krwi, prawo wykupu, uwolnienie z niewoli, lewirat. Później jednak termin ten zaczęto stosować do Jahwe, uwalniającego Izraela z niewoli egipskiej i babilońskiej (Iz 41, 14; 43, 1. 14; 44, 6. 24), od śmierci (Lm 3, 58; Oz 13, 14) i kładącego koniec jego opresji (Jr 50, 34). Z czasem jednak więź z rodziną zaczęła się zatracać i coraz częściej akceptowano odpowiedzialność indywidualną (Jr 31, 29-30; Ez 14, 12-20; 18, 10-20). Zaniedbany został obowiązek pomagania krewnym i dlatego prorocy musieli podjąć się krytyki złego traktowania wdów i sierot (Iz 1, 17; Jr 7, 6; 22, 3). Społeczeństwo, które powoli traciło swoją integralność, przechodziło kryzys na różnych jego płaszczyznach (Mi 7, 3. 5-6). W łonie samej rodziny zachwiały się relacje między jej członkami (Mi 7, 6) – dzieci pogardzały rodzicami, synowa występowała przeciw teściowej. Są to objawy nie tylko zepsucia rodziny, ale także społeczeństwa. Tak rysuje się obraz współczesnego prorokowi społeczeństwa, w którym nie ma już systemu patriarchalnego, dającego rodzinom – szczególnie ojcu – nieograniczone przywileje i prawa nad dziećmi i całym domem⁷³.

⁷² U. SZWARC, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, 235.

⁷³ G. WITASZEK, *Kryzys solidarności rodziny w kontekście zmian społecznych zachodzących w starożytnym Izraelu*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, 124. 127-128.

3.4. BRATERSTWO

U proroków braterstwo widoczne jest przede wszystkim w funkcjonowaniu ludu Bożego. Izraelowi daleko jednak było do ideału. Trudno w nim o jakąkolwiek miłość braterską (Oz 4, 2), nikt nie oszczędzał swego brata (Iz 9, 18-19), szerzyła się niesprawiedliwość i nikomu nie można było zaufać (Mi 7, 2-6), „każdy brat bowiem oszukuje podłe” (Jr 9, 3). Sam Jeremiasz doświadczał prześladowań ze strony swych braci (11, 18; 12, 6)⁷⁴. Symbolicznym aktem złamania laski, prorok Zachariasz, przedstawia zerwanie braterstwa między Judą a Izraelem (11, 14). Amos wspomina „przymierze bratnie”, zawarte między Izraelem a Tyrem, za którego niedochowanie Tyr zostanie ukarany (1, 9). Abdiasz natomiast upomina, aby nie cieszyć się z nieszczęścia lub upadku swego brata – rodaka (Ab 12)⁷⁵. Prorocy przypominali więc o konieczności zachowywania sprawiedliwości, kierowania się dobrocią i współczuciem (Za 7, 9-10).

3.5. PANOWIE I NIEWOLNICY

W Izraelu prawo stało po stronie niewolnika, a nie jego pana, choć wydaje się, że nie dotyczyło ono wszystkich zbiegłych niewolników. Niewolnikowi zbiegłemu z krajów sąsiadujących należało pozwolić zamieszkać w jednym z miast izraelskich, które sam sobie wybrał. Ziemia Izraela była więc krajem azylu (Iz 16, 3)⁷⁶.

Prorok Ezechiel oburzony jest faktem, że potomkowie niewolników Salomona są na usługach lewitów, a tym samym znajdują się blisko świątyni. Zarzuca więc lewitom wprowadzanie

⁷⁴ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, 105.

⁷⁵ D.J. SIMUNDSON, *Hosea, Joel, Amos, Obadiab, Jonab, Micah*, 243-244.

⁷⁶ A. KONDRACKI, *Niewolnicy w Starym w Nowym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, 273. 276; R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, 100-101.

obcych do świątyni i zrzucanie na nich części świątynnej służby (44, 7-9)⁷⁷.

Prorocy, działając w imieniu Pana, byli społecznym sumieniem narodu. Ich ingerencja w życie społeczne widoczna jest szczególnie od VII w. przed Chr., kiedy to pogłębiły się różnice klasowe. Stali się oni obrońcami ubogich i uciśnionych. Nauczanie społeczne proroków skierowane było przeciwko wszelkiej niesprawiedliwości, poruszało więc także kwestię niewolnictwa. Prorok Amos karmił bogaczy Samarii, ponieważ sprzedawali ubogiego „za parę sandałów” (2, 6), krytykował kult przy jednoczesnym braku troski o ubogich (5, 21-24). Zachariasz i Malachiasz przekazują Boże wezwanie do sprawiedliwego postępowania względem wszystkich ubogich i cudzoziemców (Za 7, 8-10; Ml 3, 5). Prorok Ozeasz natomiast wytoczył Izraelowi proces w imieniu Boga, a głównym zarzutem było łamanie sprawiedliwości społecznej (4, 1-3). Amos występował przeciwko wyzyskowi i uciskowi niższych warstw społecznych, a także niewolnictwu i wierzycielom, którzy brali dłużników w niewolę, by odzyskać swoją własność (np. 8, 4-8). Izajasz powtórzył w Jerozolimie podobną krytykę wobec „sprawiedliwości” społecznej. Jeśli ktoś chce czynić dobrze, powinien troszczyć się o sprawiedliwość, wspomagać uciśnionego, oddawać słuszość sierocie, stawać w obronie wdowy (1, 16-17). Przed Bogiem wszyscy są równi – taki sam sąd czeka służącą i jej panią (24, 2). Jeremiasz z kolei przejął od wcześniejszych proroków krytykę kultu i oskarżenie Boga przeciw ludowi. Przepowiedział zniszczenie Jerozolimy – zwłaszcza z powodu niesprawiedliwości społecznej jej mieszkańców (7, 5-6). Głosił karę Bożą, która dotknie wszystkich, którzy będą zwodzić i w jakikolwiek sposób uciskać

⁷⁷ 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, 14; G.I. EMMERSON, *Women in ancient Israel*, 382.

naród (23, 1-2; 30, 16). Chodziło tu głównie o przywódców, którzy nie dbali o losy zwykłych ludzi. Stawał w obronie wolności wyzwolonych niewolników. Za czasów Sedecjasza, w obliczu politycznego zagrożenia, mieszkańcy Jerozolimy wyzwolili swoich niewolników i niewolnice, ale gdy niebezpieczeństwo minęło, cofnięto akty wyzwolenicze i ponownie przymuszono niewolników do służby. Prorok potępił takie nieuczciwe postępowanie i zapowiedział surową karę (34, 17-22). Sam Bóg zaangażował się w wyzwolenie niewolników (34, 15), gdyż dopuszczono się złamania zawartego przed Nim układu. Prorok Habakuk przestrzegał przed zabieraniem cudzego mienia i obciążaniem zbyt dużym zastawem, gdyż sytuacja ta odwróci się kiedyś przeciw człowiekowi, który tak postępuje⁷⁸.

3.6. NAUCZYCIELE I UCZNIOWIE

Pojęcie nauki u proroków pojawia się w różnych okolicznościach. Izajasz stwierdza, że Bóg jest rozumny karząc narody (10, 13). W innym miejscu prorok mówi o mędrcach faraona, którzy przez swą głupotę zwodzą Egipt (19, 11-14). W prorocztwie dotyczącym upadku Tyru mowa jest o jego mędrcach, którzy w niewoli staną się żeglarzami (27, 8). Ci zaś, którzy planowali spisek na Jeremiasza, wskazują na pouczającą funkcję kapłana –

⁷⁸ E. NARDONI, *Sprawiedliwość, praca i ubóstwo*, tłum. S. Zalewski, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001², 1707; A. KONDRACKI, *Niewolnicy w Starym i Nowym Testamencie*, 279; R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, 98; *The Prophets: Sin, Exile and Restoration*, w: *The Story of Israel. A Biblical Theology*, red. C.M. Pate, J.S. Duvall i in., 101; P.D. MILLER, *Sin and Judgment in the Prophets. A Stylistic and Theological Analysis*, Society of Biblical Literature. Monograph Series 27, Atlanta–Georgia 1982, 61-62. 68-69; J.W. ROGERSON, *Anthropology and the Old Testament*, w: *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, red. R.E. Clements, Cambridge–New York i in. 1989, 26-27.

mędrzec daje radę, a prorok słowo (18, 18). Sługa Jahwe będzie także tym, który otrzyma dar przemawiania („język wymowny”), by pokrzepiać słowem – czyli pouczać (Iz 50, 4).

Dzieci uczyły się poprzez wspólne życie w rodzinie. Stary Testament nie zawiera żadnych wzmianek, które sugerowałyby, że w ówczesnym Izraelu istniały szkoły, w których dzieci mogłyby pobierać naukę. Jednak według Mi 2,7, można przypuszczać, że istniała grupa ludzi, którzy nie tylko mogli, ale i powinni spełniać rolę nauczycieli zarówno dzieci i młodzieży, jak też całej społeczności. Okazją do pełnienia tej funkcji edukacyjnej były z pewnością pielgrzymki do sanktuarium⁷⁹.

Prorocy pełnili także misję nauczania ludu. W okresie monarchii byli w Izraelu najlepszymi nauczycielami wiary i moralności. Poza nauczaniem ogólnym, z którego mogli korzystać wszyscy chętni, prorocy i mędrcy gromadzili wokół siebie uczniów, którym udzielali staranniejszego wykształcenia (Iz 8, 16-17; 50, 4)⁸⁰.

3.7. JEDNOSTKA I SPOŁECZEŃSTWO

Najmniejszą komórką społeczeństwa była oczywiście rodzina. O rozwoju społeczno-ekonomicznym rodziny mówi się od epoki patriarchalnej. Ród patriarchów tworzył zorganizowaną społeczność, której podstawowymi komórkami były rodziny i rody, istniejące przez całe stulecia, potrafiące przetrwać największe kryzysy. Pojęcie „rodzina” w początkowym okresie istnienia narodu wybranego niejednokrotnie odnosiło się do całego narodu, oznaczało też pokrewieństwo w szerszym znaczeniu (Jr 35, 3). Rodzina w Izraelu była rozumiana jako wspólnota krwi – w szerokim znaczeniu jako wspólnota rodowa, przynależąca do jednego z pokoleń czy szczepów, a nawet jako całe pokolenie,

⁷⁹ U. SZWARC, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, 244.

⁸⁰ R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, 60; J. ROGERSON, P. DAVIES, *The Old Testament World*, 176.

które żyło na określonym terytorium. Stąd też częste w Biblii są wyrażenia takie jak: „dom Jakuba”, „dom Judy” itp. (Jr 35, 5). Powszechnie było przekonanie, że ci, którzy umierali, nie opuszczają swej rodziny, a wręcz łączą się z nią, odnajdując swoich przodków. Łączenie przodka z jego potomkami było w Starym Testamencie bardzo częste. Prorocy identyfikowali współczesnych sobie członków narodu wybranego z jego przodkami (np. Am 3, 1; Oz 12, 3-4). Rodzina wchodziła w skład większej jednostki, jaką był ród lub szczep. Ród mógł dostarczyć wojsku tysiąc ludzi (Mi 5, 1; Am 5, 3), musiał więc składać się przynajmniej z dwudziestu rodzin. Rodziny wchodzące w jego skład żyły razem na określonym terytorium, np. ród Efraima – do którego należała rodzina Jessego, z której pochodził król Dawid – zamieszkiwał okrag Betlejem (Mi 5, 1). Ziemia ojcowska była zastrzeżona dla rodziny dzięki czemu zachowywano jedność grupy (Jr 32, 1-15). Rody tworzyły pokolenie lub plemię, a wspólnota pokoleń tworzyła jedność wszystkich synów Izraela, czyli lud Jahwe. Na jej czele stał „sędzia Izraela” (Mi 4, 14)⁸¹.

Od momentu powstania państwa najwyższą instancją sądową dla wszystkich pokoleń był król (Jr 26, 10-12). Nie był on jednak władcą absolutnym, gdyż nad przestrzeganiem prawa Bożego czuwali prorocy, którzy w wielu wypadkach stawali się oskarżycielami królów (Oz 7, 3-5; 8, 4-6; Iz 1, 21-22; 3, 13-14; Jr 22)⁸².

Po powrocie z niewoli babilońskiej Izrael stał się wspólnotą teokratyczną. Wiara w Jahwe zespałała Izraelitów w jedną społeczność. Wspólnotą tą rządził namiestnik cywilny oraz najwyższy kapłan, który poza kultem zajmował się wewnętrznymi sprawami społeczności judejskiej (Ag 1, 1). Istniała również rada starszych (Jl 1, 2)⁸³.

Izraelita mógł realizować swoje indywidualne cele tylko

⁸¹ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 278-279; G. WITASZEK, *Kryzys solidarności rodziny*, 127.

⁸² M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 279.

⁸³ Tamże, 279-280.

w ramach społeczności. Działo się tak nawet wtedy, gdy prorocy akcentowali indywidualizm religijny (Jr 31, 29-30; Ez 18; 37; 40-48; Jl 3, 1-2). Izraelita we wszystkich okresach historii czuł się związany z grupą naturalną. Także w okresie silnego akcentowania indywidualizmu idea kolektywizmu nie została całkowicie odsunięta. Głoszone przez Jeremiasza nowe przymierze (31, 31-34), chociaż proklamuje religijność indywidualną, będzie zawarte z „domem Izraela”. Ezechiel głosi odpowiedzialność indywidualną (18, 30), ale także w odniesieniu do „domu Izraela”. Prorok ten zna więc także odpowiedzialność kolektywną (Ez 20; zob. także Za 7, 7-14)⁸⁴.

Przewidywano, że również poganie będą modlili się w świątyni i dlatego prorocy widzieli w Świątyni Jerozolimskiej dom modlitwy wszystkich narodów (Iz 56,7; Jr 7,11). Izajasz bezwarunkowo ufa Bogu nawet wtedy, gdy ukrywa On „swoje oblicze” przed niewiernym narodem (8, 17). Charakter indywidualny dotyczy także modlitwy wstawienniczej, w której jednostka obejmuje swą modlitwą wspólnotę (Jr 14, 7-9)⁸⁵.

W Starym Testamencie pojedynczy człowiek staje się partnerem Boga, szczególnie w momencie swego powołania. Ma to miejsce zwłaszcza w przypadku patriarchów i proroków, którzy stają się wówczas głosicielami i stróżami Prawa Bożego (Am 7, 16; Iz 6, 9; Jr 1, 7; Ez 3, 1. 4). Powołanie jest apelem Boga skierowanym do konkretnego człowieka i przeznaczeniem go do wykonania jakiegoś specjalnego, związanego ze zbawczym planem Jahwe zadania. Ten osobisty aspekt powołania przejawia się głównie w tym, że Bóg wzywa człowieka po imieniu, wymawia jego imię (Jr 11, 1; Am 7, 8; 8, 2), a niekiedy nadaje mu nowe

imię (Iz 62, 2). Powołany ma także możliwość przeciwstawienia się Bogu (Jr 1, 6; 20, 7) oraz wezwania Go na pomoc w napotykanym w swojej misji trudnościach (Jr 20, 11-12)⁸⁶.

3.8. PRZEZNACZENIE

Przeznaczeniem człowieka jest życie. Jeśli naród będzie szukał Jahwe, będzie żył (Am 5, 4). Podobnie będzie, gdy się nawróci (Ez 18, 32). Nie chodzi jednak tylko o życie ziemskie, ale właściwie przede wszystkim o życie wieczne. Aby żyć wiecznie, potrzebne jest zmartwychwstanie. Problem zmartwychwstania był w Starym Testamencie tak samo dyskusyjny, jak kwestie życia pozagrobowego oraz nagrody i kary po śmierci. Często przytaczanym tekstem z ksiąg prorockich, mówiącym o zmartwychwstaniu, jest opowiadanie Ezechiela o ożywieniu kości (37, 1-14). Te kości to izraelscy wygnańcy, rozproszeni poza granicami ojczyzny, którzy jednak powstaną z niewoli, odzyskają wolność i wrócą do ojczyzny. Chodzi tu więc o zmartwychwstanie ujęte metaforycznie jako zmartwychwstanie Izraela. Zresztą Ezechiel dość szeroko przedstawia wizję przyszłości (40-48). Autor Księgi Daniela nawiązuje natomiast do prześladowań i zapowiada, że nadejdzie dzień, w którym męczennicy obudzą się – jedni do życia wiecznego, drudzy na wieczne pohańbienie (12, 1-2)⁸⁷.

Bóg przeznaczył człowieka także do miłości braterskiej i życia w pokoju, dlatego też w czasach mesjańskich sprawi, że taka rzeczywistość zaistnieje (Iz 2, 2-4). Przeznaczeniem człowieka jest także chwalenie Boga. Prorocy wychwalają Jahwe m.in. za dzieło stworzenia (Am 5, 8; 9, 5-6). Izajasz prezentuje hymn pochwalny ku Jego czci, wyrażający wdzięczność za zbawienie

⁸⁴ D.L. PETERSEN, *The Prophetic Literature. An Introduction*, Louisville-London 2002, 162-163; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 282-283. 288; M.P. HOGAN, *The biblical vision of the human person. Implications for a philosophical anthropology*, 195.

⁸⁵ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 286.

⁸⁶ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 287.

⁸⁷ D.L. PETERSEN, *The Prophetic Literature*, 164-165; M. FILIPIAK, *Homo Biblicus*, 134; por. także: A. GELIN, *Pismo Święte o człowieku*, 15-16.

(Iz 12). Mówi on też, że tylko żywi mogą wysławiać Boga, a ojciec jest tym, który poucza swe dzieci o Bożej wierności (38, 19).

Biblia rozpatruje człowieka w relacji z Bogiem, na którego obraz i podobieństwo został stworzony. Dopełnieniem i zwieńczeniem antropologii starotestamentowej jest antropologia Nowego Testamentu, ukazująca Boga, który dla odkupienia człowieka sam się nim staje. Zarówno Adam, jak i cierpiący Sługa Jahwe wypełniają się w Jezusie Chrystusie. Aby więc biblijny obraz człowieka był pełny, musi rozpoczynać się w ziemskim Adamie i dochodzić do Adama niebieskiego.

Ks. Wojciech Pikor

KONCEPCJA LUDU BOŻEGO. WYBRANIE I PRZYMIERZE

„Wybranie” i „przymierze” to dwa najważniejsze terminy potrzebne dla zrozumienia natury Izraela jako ludu Bożego w Starym Testamencie. Pozostają one ściśle ze sobą związane, jakkolwiek ujmują tę relację z dwóch odmiennych perspektyw. W przymierzu podkreślany jest o wiele bardziej wewnętrzny aspekt tego związku, podczas gdy pojęcie wybrania akcentuje przede wszystkim aspekt zewnętrzny szczególnej, w porównaniu z innymi narodami, relacji między Jahwe a Izraelem¹. Refleksja nad naturą ludu Bożego, w ujęciu proroków, musi uwzględniać te dwa wymiary, zadając w obrębie każdego z nich pytania, nie tylko o źródło relacji Izraela z Bogiem, ale również o cel i sposób jej przeżywania przez naród wybrany. Nie sposób pominąć w tym kontekście kwestii obcych narodów i ich statusu wobec Jahwe i Izraela. Zasadniczy problem wyrażony jest w pytaniu: na ile kategoria „ludu Bożego” w nauczaniu proroków zawężona jest wyłącznie do Izraela, a na ile pozostaje otwarta na inne narody?

Powyższe zagadnienia zostaną przebadane w trzech etapach. Najpierw zostanie poddane analizie semantycznej pojęcie

¹ Por. H.-J. HERMISSON, *Bund und Erwählung*, w: *Altes Testament*, red. H.J. Boecker, Neukirchen-Vluyn 1996⁵, 244; M. KÖCKERT, *Die Erwählung Israels und das Ziel der Wege Gottes im Jesajabuch*, w: *„Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?” Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. Fs. O. Kaiser*, Göttingen 1994, 277.

wybrania w pismach prorockich. To pozwoli na wyselekcjonowanie tekstów prorockich, w których rozwijana jest teologia wybrania Izraela. Na przestrzeni wieków ulega ona pewnej ewolucji, dla której kluczowym czynnikiem stało się wygnanie babilońskie (586–539 r. przed Chr.). Z tego też powodu, w trzech okresach: przedwygnaniowym, wygnaniowym i powygnaniowym, zostanie ukazane nauczanie proroków dotyczące tego zagadnienia. Podobne działania interpretacyjne zostaną podjęte w drugiej części artykułu wobec tematu przymierza. Całość zamknie próba wskazania głównych elementów prorockiej koncepcji ludu Bożego.

1. WYBRANIE IZRAELA W KSIĘGACH PROROCKICH

Hebrajski rdzeń *bḥr*, odnoszący się bezpośrednio do idei wybrania, pojawił się w swoim teologicznym znaczeniu – dla wyrażenia wybrania Izraela przez Jahwe – stosunkowo późno w Biblii Hebrajskiej, bo wraz z kluczową dla tradycji deuteronomicznej teologią wybrania. Sama koncepcja wybrania jest semantycznie znacznie bogatsza. Wymaga to przebadania pola semantycznego tego terminu w pismach prorockich. Równocześnie użycie rdzenia *bḥr*, w jego teologicznym znaczeniu, w tekstach prorockich (czy w ogóle w Biblii Hebrajskiej) jest późniejsze wobec biblijnej tradycji wybrania Izraela, która jest już rozwijana przez proroków w VIII wieku. Podejście proroków do rzeczywistości wybrania jest o wiele bardziej krytyczne niż do nurtu deuteronomicznego. Potwierdza to analiza tekstów prorockich dotycząca wybrania, w ich porządku chronologicznym, dla którego punktem odniesienia będzie wygnanie babilońskie.

1.1. POLE SEMANTYCZNE „WYBRANIA” W KSIĘGACH PROROCKICH

W Starym Testamencie wybranie przez Boga Izraela, czy też pojedynczych osób wewnątrz tej zbiorowości, jest ściśle powiązane z czasownikiem *bāḥar*. Już statystyka pojawiania się w Biblii Hebrajskiej zbudowanych na tym rdzeniu terminów² pozwala na sformułowanie pewnych wniosków odnośnie starotestamentowej teologii wybrania. Na 146 jego użycie w tekście masoreckim, w 99 przypadkach podmiotem tego czasownika jest Jahwe, zaś przedmiotem działania Izrael (zarówno w sensie zbiorowym, jak i jednostkowym). Takie teologiczne znaczenie czasownika *bāḥar* dominuje przede wszystkim w Księdze Powtórzonego Prawa (29 razy) oraz w tradycji deuteronomistycznej (20 razy). Zastosowanie omawianego czasownika w podobnym kontekście teologicznym w księgach prorockich jest stosunkowo rzadkie. Najczęściej pojawia się on u Deutero-Izajasza (7 razy: 41, 8. 9; 43, 10; 44, 1. 2; 48, 10; 49, 7), do czego należy dołączyć jeszcze trzy teksty z przymiotnikiem odczasownikowym *bāḥîr*, w identycznym kontekście teologicznym (42, 1 i 43, 20 w odniesieniu do jednostki; 45,4 w odniesieniu do zbiorowości). W trzeciej części Księgi Izajasza czasownik *bāḥar* pojawia się dwukrotnie (66, 4), zaś przymiotnik *bāḥîr* trzykrotnie (65, 9. 15. 22 w odniesieniu do części społeczności powygnaniowej). W innych tekstach prorockich terminy te występują sporadycznie. Czasownik *bāḥar* służy wyrażeniu wybrania przez Jahwe Izraela w Iz 14, 1; Jr 33, 24 i Ez 20, 5, natomiast w Ag 2, 23 wybrania Zorobabela. Mówiąc o wybraniu przez Jahwe Izraela trzeba wspomnieć jeszcze o tekstach Za 1, 17; 2, 16; 3, 2, w których jest mowa o elekcji Jerozolimy. Przedstawiona statystyka potwierdza, iż nadanie

² Por. H. WILDBERGER, *erwählen*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, t. 1, Gütersloh 1994⁵, 277–278.

rdzeniowi *bḥr* znaczenia teologicznego zawdzięczamy tradycji deuteronomicznej, za którą termin ten stosowany jest w tekstach prorockich okresu bezpośrednio poprzedzającego wygnanie babilońskie, by osiągnąć apogeum częstotliwości występowania w prorocत्वach Deutero-Izajasza. Należy zatem zapytać, na ile teologiczne rozumienie wybrania, przez proroków działających podczas wygnania babilońskiego, korespondowało z deuteronomiczną teologią wybrania.

Sama idea wybrania Izraela jest jednak starsza niż teologiczne zastosowanie czasownika *bāḥar*, co wynika z analizy pola semantycznego terminu „wybranie”. Dokonując jego rekonstrukcji, w oparciu o terminologię wyrażającą wiarę w wybranie Izraela przez Boga, zawartą w pismach prorockich, należy wskazać najpierw czasowniki, które, w odpowiednim kontekście semantycznym, pełnią funkcję synonimów czasownika *bāḥar*:

- *ʾāḥab* – kochać: Iz 41, 8; 43, 4; Jr 31, 3; Oz 3, 1; 9, 15; 11, 1; 14, 5; Ml 1, 2[*bis*];
- *qārāʾ* – nazwać, wołać: Iz 41, 9; 43, 1; 48, 12; 49, 1; 51, 2;
- *bāḍal* w *Hi.* – wyłączyć, oddzielić: Iz 59, 2 (tu jako antonim, podmiotem działania jest Izrael); w sensie negatywnym (wykluczyć z ludu Jahwe) w Iz 56,3;
- *ḥāzaq* – uchwycić (za rękę): Iz 41, 9. 13; 42, 6; 45, 1; Jr 31, 32;
- *yādaʿ* – poznać (w sensie: wybrać, umiłował, zatroszczył się): Jr 1, 5; Am 3, 2;
- *gāʾal* – wykupić, odkupić: Iz 44, 22-23; 48, 20; 51, 10; 52, 3; 63, 9;
- *pāḍah* – wykupić: Jr 31, 11; Oz 7, 13; 13, 14; Mi 6, 4;
- *qānāh* – nabyć: Iz 11, 11;
- *lāqaḥ* – wziąć, pochwycić: Iz 41, 9;
- *māṣāʾ* – znaleźć: Oz 9, 10.

Wyrażona rzeczownikiem idea wybrania Izraela oddawana jest przez różne terminy, które pojawiają się w znaczeniu czasownika *bāḥar* oraz czasowników wymienionych wyżej. Przede

wszystkim zwraca się uwagę na określenie Izraela przez Jahwe mianem „mojego sługi” (*ʿabdī*): Iz 41, 8. 9; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 65, 8. 13[*bis*]. 14; Jr 30, 10; 46, 27. 28; Ez 37, 25. W przypadku Deutero-Izajasza należy dodać jeszcze tekst Iz 42,1, w którym to wyrażenie odnosi się do Sługi Jahwe. Wymienione fragmenty z Trito-Izajasza odnoszą omawiane wyrażenie do zbiorowości stanowiącej część społeczności Izraela³. Idea wybrania pozostaje w ścisłym związku z relacją przymierza ludu z Jahwe. W tym znaczeniu pojawia się określenie „mój lud” (*ʿammī*), które stanowi fragment formuły wzajemnej przynależności (por. Iz 1, 3. 7; Jr 9, 6; Am 7, 8. 15; Mi 6, 3). Wspomnieć należy jeszcze o dwóch innych terminach oddających wybór Izraela przez Jahwe: w Jr 2, 3 naród wybrany jest nazwany „świętym” Jahwe (*qōḏeš lyḥwh*), natomiast w Ml 3, 17 terminem *sʿgullāh*, tłumaczonym jako „szczególna własność” Jahwe (por. Wj 19, 5; Pwt 7, 6; 14, 2; 26, 18; Ps 135, 4).

W zakres pola semantycznego wybrania wchodzi jeszcze dwie, wyrażające szczególną relację Izraela z Jahwe, metafory. Jedną z nich jest metafora małżeńska, szeroko rozwijana przez Księgę Ozeasza (szczególnie rozdz. 1–3), Jeremiasza (rozdz. 2–3) i Ezechiela (rozdz. 16 i 23). Drugą stanowi metafora rodzicielska, eksponująca relację ojciec-syn między Jahwe i Izraelem (Iz 1, 2-3; Oz 11, 1; por. Iz 43, 6; 63, 16; Ml 2, 10).

Zaprezentowane pole semantycznego czasownika *bāḥar* pokazuje, że idea wybrania Izraela przez Boga była rozwijana już w połowie VIII w. przed Chr. przez proroków, których wyrocznie dotarły do nas w formie spisanej. Dotyczy to szczególnie Amosa i Ozeasza, którzy łączyli wybranie Izraela z wydarzeniem Wyjścia. Teologia wybrania podlega silnemu rozwojowi w okre-

³ Dodać należy, że wyrażenie to dotyczące wybrania Izraela jest wielokrotnie odnoszone do Dawida lub któregoś z jego potomków (por. Jr 33, 21. 22. 26; Ez 34, 23; 37, 25; Za 3, 8), jak również w liczbie mnogiej do proroków (por. Jr 7, 25; 26, 5; 29, 19; 35, 15; 44, 4; Ez 38, 17; Za 1, 6).

sie wygnania, co dotyczy przede wszystkim Deutero-Izajasza, jakkolwiek pojawia się również u Jeremiasza i Ezechiela. Analiza ich tekstów nie może pominąć kwestii niezależności myśli Deutero-Izajasza, nie tylko wobec tradycji deuteronomicznej, ale również wobec proroków przedwygnaniowych. Idea wybrania zostaje na nowo podjęta przez proroków powygnaniowych. Powracają tradycyjne ujęcia wybrania Izraela w wymiarze osobowym (wybór narodu u Ml; wybór jednostkowego przywódcy u Ag i Za) oraz wyboru, stanowiących o wyjątkowości Izraela, instytucji (Jerozolima u Za). Pewne *novum* występuje u Trito-Izajasza, który przestrzenią wybrania czyni nie obce narody, lecz samego Izraela, wewnątrz którego Bóg dokona wyboru. Analiza tekstów prorockich musi zinterpretować te różne ujęcia idei wybrania Izraela, ocenić, na ile możliwe jest mówienie o rozwoju koncepcji tej u proroków, oraz uchwycić czynniki determinujące zmiany w prorockim ujęciu wybraństwa Izraela.

1.2. WYBRANIE IZRAELA U PROROKÓW PRZEDWYGNANIOWYCH

Dla proroków przedwygnaniowych wybranie Izraela ze strony Jahwe nie było wynikiem uprzedniej wobec czasu historycznego decyzji Boga, lecz przedstawiane jest jako rezultat działania Jahwe w historii. Można to określić mianem etnagonii⁴. Wybranie jest aktem mającym miejsce w historii i przez nią manifestuje się. Na pierwszym miejscu, wśród etnogenicznego działania Boga, prorocy połowy VIII wieku przed Chr. umieszczają wydarzenie Exodusu, które przyniosło historycznie weryfikowalną relację między Jahwe a Izraelem, stanowiąc później fundament

⁴ H.D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, t. 1: *JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart 1992, 40; por. J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1962, 313.

deuteronomicznej teologii wybrania. Jednakże spojrzenie proroków na Wyjście, jako akt Bożego wybrania Izraela, jest o wiele bardziej krytyczne. Dzieje narodu wybranego postrzegają oni jako historię odstępstwa ludu od Boga.

Amos

Pierwszym z proroków, który łączy wybranie Izraela z Exodusem, jest Amos. Czyni on to w proroctwie zawartym w 3, 1-2. Część egzegetów odmawia Amosowi autorstwa całego tekstu, przypisując w. 1b – ten, w którym znajduje się wzmianka o Wyjściu: „do całego pokolenia, które wyprowadziłem z ziemi egipskiej” – redaktorowi deuteronomistycznemu⁵. W ich opinii nawiązanie w tym miejscu do Exodusu zostałoby uczynione w sposób analogiczny jak w Am 2, 10, gdzie zachodziłaby również interwencja tego samego redaktora. Za uznaniem Am 3, 1b za późniejszy dodatek przemawiałaby również jego forma naracyjna. Te argumenty nie są jednak przekonujące. Po pierwsze, tradycja Wyjścia jest jednym z zasadniczych elementów przepowiadania Amosa i nie mogła pojawić się dopiero wraz z możliwą redakcją deuteronomistyczną księgi. Należy raczej zauważyć, iż spojrzenie Amosa na wydarzenia Exodusu jest zupełnie inne od tradycji deuteronomistycznej, co potwierdza również dalsza analiza Am 3, 1-2. Prorok z Tekoa, w swoim teologicznym ujęciu Wyjścia, dokonuje rewizji pewnych aksjomatów wiary Izraela, a różne epizody, tworzące Exodus, odnajduje we współczesnej mu historii Izraela. Doświadczenia Wyjścia, które Izrael nosił w swojej pamięci zbiorowej, w opinii Amosa, nie mają już pozytywnego znaczenia, lecz stanowią zwiastun i narzędzie Bożej ka-

⁵ Por. T.C. VRIEZEN, *Erwägungen zu Amos 3,2*, w: Fs. K. Galling, *Archäologie und Altes Testament*, Tübingen 1970, 257; W. RUDOLPH, *Joel – Amos – Obadja – Jona*, KAT 13.2, Gütersloh 1971, 152; H.W. WOLFF, *Joel and Amos*, Hermeneia, Philadelphia, 75; J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos*, ATD 24.2, Göttingen 1995, 32.

ry⁶. Ponadto, przypisywanie redaktorowi deuteronomistycznemu zdania w 2, 10 o wyprowadzeniu z Egiptu jest problematyczne również z tego powodu, iż burzy ono zupełnie logikę wypowiedzi w 2, 9-12. Po redaktorze należałoby się raczej spodziewać zachowania chronologii wydarzeń Wyjścia i umieszczenia na czele w. 10, a nie w. 9, w tej krótkiej relacji o Exodусie. Po trzecie, powtórzenie informacji o adresacie wezwanym do słuchania (3, 1b) nie jest w wyroczniach Amosa niczym wyjątkowym. Przykładem są sformułowania w 4, 1 i 8, 4. Tam również, rozbudowana w formie dubletu, prezentacja słuchaczy dokonana jest w prozie. Po czwarte, określenie w 3, 1 adresatów mianem „synów Izraela” nie może być uznane za późniejszy dodatek, którego celem byłoby włączenie w krąg odbiorców, obok Izraela, również Judy, gdyż sam Amos musiałby posługiwać się, w odniesieniu do Królestwa Północnego, wyrażeniem „dom Izraela” (por. 5, 1. 4. 24; 6, 1. 14; 7, 10; 9, 9). Tymczasem wystarczy przywołać Am 3, 12 i 4, 5, by przekonać się, iż w tekstach o proweniencji Amosowej zwrot „synowie Izraela” ma za swój przedmiot wyłącznie Królestwo Izraela. Powyższe uwagi przemawiają za uznaniem Am 3, 1-2 za tekst pochodzący w całości od Amosa⁷.

Wybór Izraela przez Jahwe, który dokonał się poprzez wyprowadzenie synów Izraela z Egiptu, wyrażony jest przez Amosa czasownikiem *yādaʿ*. Nie chodzi w tym wypadku o czynność intelektualnego poznania i uznania drugiej osoby, lecz o wybór, który jest aktem upodobania, zatroskania o los (por. Rdz 18, 19; Oz 13, 5; Jr 1, 5), okazania łaskowości (por. Wj 33, 12)⁸. Zastosowanie tego czasownika dla opisanego aktu współżycia między mężczyzną i kobietą (por. Rdz 4, 1; 1 Krl 1, 4) pozwala wnioskować o intensywności i intymności relacji, w jaką wszedł Jahwe ze swoim ludem.

⁶ Taka reinterpretacja Exodusu jest obecna w Am 2, 9-16; 3, 1-2; 4, 6-12; 5, 17; 6, 25-26; 9, 3-4. 7.

⁷ Podobną opinię wyrażają m.in.: D. STUART, *Hosea – Jonah*, WBC 31, Nashville i in. 1987, 321; M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, t. 1, Berit Olam, Collegeville 2000, 219.

⁸ L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, t. 1, Leiden-New York-Köln 1995³, 374.

ności i intymności relacji, w jaką wszedł Jahwe ze swoim ludem. Zostaje przez Amosa podkreślona ekskluzywność tego związku, gdyż Bóg wybrał Izraela spośród „wszystkich ludów ziemi”. Termin *mišpāhāh*, oddany tu jako „lud”, w Am 3, 2 przyjmuje jedyny raz w Biblii Hebrajskiej znaczenie etniczne. Normalnie odnosi się do klanu, który swoją wielkością sytuuje się między plemieniem (plemię składa się z klanów) a rodziną (rodziny tworzą klan)⁹. Znaczenie czasownika *yādaʿ* może być jeszcze głębsze, co sugeruje W. Rudolph za L. Köhlerem¹⁰. Wybranie oznaczałoby nadanie pierwszeństwa jednemu z wielu podmiotów, co historycznie stanowiłoby akt jednorazowy, wciąż trwający w swoich skutkach. Tymczasem poznanie wskazywałoby na czynność trwającą, będącą wynikiem wyboru. Zatem poznanie Izraela ze strony Boga byłoby ponawianym i wciąż odnawianym aktem wyboru Izraela.

Tekst Am 3, 2 ma jednak charakter wyroczni kary, która odsłania przed ludem sens wybrania, dotąd przez niego pomijany¹¹. Wybranie stanowi bowiem przyczynę, dla której Bóg ukarze (*pāqad*) swój lud za wszystkie jego winy. Nie ma w tym sprzeczności. Wybranie, w opinii Amosa, nie jest przywilejem, lecz pociąga za sobą większą odpowiedzialność wybranego. Izrael ma: zaangażować się całym sobą w relację z Bogiem, odpowiedzieć na doświadczane z Jego strony dobro, szukać Jahwe, a co za tym idzie wybrać dobro w życiu społecznym (por. Am 5, 4. 6. 14-15. 24).

Akcentowanie przez Amosa wyjątkowości wybrania Izraela nie oznacza, iż Jahwe jest obecny i działa wyłącznie w dziejach tego ludu. Prorok wskazuje na to w 9, 7, gdzie, w perspektywie Exodusu Izraela, zostają wspomniane analogiczne działania Boga względem Filistynów i Aramejczyków. Jahwe, będąc Bogiem

⁹ Por. F.I. ANDERSEN, D.N. NOEL, *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24A, New York i in. 1989, 379-380.

¹⁰ Por. W. RUDOLPH, *Joel – Amos – Obadja – Jona*, 153-154.

¹¹ Zdaniem T.C. Vriezena pierwsza część w. 2 („jedynie was znałem spośród wszystkich narodów ziemi”) byłaby cytatem wypowiedzi ludu, który tymi słowami składałby swoje wyznanie wiary (T.C. VRIEZEN, *Erwägungen zu Amos 3,2*, s. 256).

Izraela, jest zarazem Panem całej historii i wszystkich narodów ziemi. Jeśli wybranie pociąga za sobą powołanie do określonego zadania, wówczas ekskluzywność wybrania Izraela powinna polegać na odróżnianiu się od innych narodów, poprzez postępowanie determinowane dokonaniem przez Jahwe wyborem. Naród wybrany ma stać się wzorem dla innych ludów w „poznawaniu, jak czynić to, co prawe” (Am 3, 10)¹².

Ozeasz

Ozeasz jest pierwszym z proroków podejmujących próbę teologicznego spojrzenia na dzieje Izraela. Początek dziejów wyznacza Boże wybranie, które jest wielokrotnie w księdze przywoływane. Jednak sam Ozeasz daleki jest od jednostronnego ujęcia tradycji wybrania – odwołuje się do dwóch różnych wydarzeń z okresu Exodusu, jak również znacznie rozbudowuje semantykę wybrania.

Ozeasz, podobnie jak Amos, zdaje się na pierwszym miejscu wskazywać, jako wydarzenie stanowiące o wybraniu Izraela, na wyprowadzeniu tego ludu z Egiptu. Jahwe przedstawia się wobec Izraela jako „twój Bóg od ziemi egipskiej” (Oz 12, 10; 13, 4), co stanowi skrócony zapis formuły: „Ja jestem Jahwe, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej” (Wj 20, 2)¹³. Poprzez wyprowadzenie z Egiptu Jahwe jest wybawicielem (*môšîʿ*) Izraela, z którym ten związał się wyłączną relacją (por. 13, 4). Elekcja Izraela ze strony Boga widziana jest przez proroka jako akt miłości. Czasownik *ʾāhab* pojawia się w Oz 3, 1; 9, 15; 11, 1 i 14, 5, stanowiąc kluczowy termin dla wyrażenia relacji Boga względem ludu. Punktem wyjścia dla tego związku jest wyprowadzenie Izraela z Egiptu, co było wyrazem „umiłowania Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem” (Oz 11, 1). Miłość Boga uzewnętrznia

¹² H.W. WOLFF, *Joel and Amos*, s. 177; J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos*, 34.

¹³ Por. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24, New York i in. 1980, 617.

się nie tylko poprzez wybawienie z niewoli, ale również poprzez wezwanie Izraela jako syna („syna mego wezwałem z Egiptu”). Buduje to intymną relację troski, prowadzenia i posłuszeństwa. Uprzednim wobec wszystkich czynów zbawczych jest wybór Izraela jako syna przez Boga, w czym zawiera się myśl o prawnej adopcji. W Egipcie naród wybrany zyskuje uprzywilejowany status „syna pierworodnego” Boga (por. Wj 4, 22; Jr 31, 9), co jawi się jako powołanie do przeżywania swojej egzystencji w kategoriach synostwa Bożego¹⁴.

Ozeaszowa tradycja wybrania łączy się jednak w kilku tekstach z innym doświadczeniem Exodusu. Na bazie Oz 9, 10 i 13, 5 można mówić o „tradycji znalezienia”, która eksponuje Boże wybranie Izraela na pustyni¹⁵. W Oz 9, 10 moment wybrania oddany jest za pomocą czasownika *māšāʿ* (podobny sens w Ps 89, 21; 132, 5. 13). Odkrycie Izraela przez Boga na pustyni było podobne do znalezienia wczesnego owocu figowca (*bikkûrāh*), który pojawia się pod koniec maja na jeszcze ubiegłorocznych pędach, wyprzedzając normalne owocowanie na koniec sierpnia. W ten sposób Ozeasz wyraża nie tyle wyjątkowość ojców Izraela, ile raczej upodobanie Boga względem wybranego ludu, porównywalne do uczuć towarzyszących niespodziewanemu znalezieniu pierwszych fig w maju (por. Iz 28, 4)¹⁶. Izrael zostaje znaleziony na pustyni niejako przypadkiem, bez rozciągniętego

¹⁴ Por. J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea*, ATD 24.1, Göttingen 1983, 141.

¹⁵ Tę tradycję identyfikuje R. Bach w swoim doktoracie z 1952 r. zatytułowanym *Wybranie Izraela na pustyni*. Omówienie tej pracy w: H.W. WOLFF, *Hosea*, Hermeneia, Philadelphia 1974, 164; J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea*, 121-122.

¹⁶ Por. H.W. WOLFF, *Hosea*, 164; J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea*, 121. Przeciwną opinię wyraża G. RAFIŃSKI, *Idea wybrania Izraela według Oz 9, 10-17*, STV 34 (1996), nr 2, 16, który opowiada się za interpretacją winnych gron jako zwyrodniałej latorośli. Obraz winnych gron musi mieć znaczenie pozytywne z racji paralelizmu Oz 9, 10a względem obrazu pierwszych fig, które metaforycznie mają pozytywne znaczenie.

w czasie procesu wybrania¹⁷. Przyczyna elekcji leży w samym Bogu, Jego miłości, która zostaje okazana zagrożonemu utratą życia ludowi (por. Ez 16, 6; Oz 12, 5).

Do tej myśli zbliża się drugi z wpisujących się w tradycję znalezienia tekstów. W Oz 13, 5 czasownik *yādaʿ* wyraża bliskość i intymność relacji, jaka zawiązała się między Jahwe a Izraelem na pustyni. W innych fragmentach Księgi Ozeasza jest ona oddawana za pomocą metafory małżeńskiej (por. czasownik *yādaʿ* w Oz 2, 22). Wędrowka przez pustynię, w rozumieniu Ozeasza, stanowiła czas idealnej relacji między Jahwe a Jego ludem. Można ją porównać do okresu narzeczeństwa (por. Oz 2, 16), co jeszcze wyraźniej zostanie podkreślone w Jr 2, 2-3. Wybranie Izraela było konsekwencją zakochania się Boga, który przemawiał do swego ludu językiem miłości, załotów, czułości i adoracji¹⁸.

Teologia wybrania zawarta w Księdze Ozeasza stanowiła niewątpliwie źródło inspiracji dla deuteronomicznej wizji wybrania Izraela¹⁹. Trzeba jednak zauważyć, że Ozeasz, w przeciwieństwie do Deuteronomium, dopuszcza możliwość odrzucenia Izraela przez Jahwe, a nawet zdaje się kwestionować trwałość miłości Boga wobec swego ludu. Wybranie jest rzeczywistością dynamiczną, która wymaga ze strony Izraela odpowiedzi na inicjatywę Boga. Postawa narodu wybranego wobec wciąż nowego zaangażowania się Boga w jego historię jest negatywna (por. Oz 2, 4-15; 11, 1-7). Prorok eksponuje dramat Boga, którego miłość została zraniona i odrzucona przez naród. Z tego powodu realne jest anulowanie wybrania na mocy

¹⁷ H. SIMIAN-YOFRE, *Il deserto degli dei. Teologia e storia nel libro di Osea*, Bologna 1994, 102.

¹⁸ Wskazują na to czasownik *ptb* w Pi. („uwić”) oraz syntagma „przemawiać do serca” w Oz 2, 16.

¹⁹ Por. E.-J. WASCHKE, *Ein Volk aus vielen Völkern. Die Frage nach Israel als die Frage nach dem Bekenntnis seiner Erwählung*, w: *Gottesvolk. Beiträge zu einem Thema biblischer Theologie*, red. A. Meinhold, R. Lux, Naumburg 1991, 15.

decyzji Boga o „niemiłowaniu go już więcej” (czasownik *ʾāhab* w Oz 9, 15), „znenawidzeniu” (czasownik *sānāʾ* w 9, 15), uznaniu go za „nie mój lud” (*lōʾ ʿammî* w 1, 9) i „odrzuceniu” (czasownik *māʾas* w 9, 17). Ostatecznie zwycięża w Bogu miłość i miłosierdzie (por. Oz 11, 8-9; 14, 5)²⁰, która jednak nie jest bezwarunkowa, jak opisuje to później tradycja deuteronomiczna. W swojej wielkodusznej, wręcz irracjonalnej miłości, Bóg pragnie przebaczenia wykraczającego poza ludzką logikę (por. 11, 9). Lecz nawet Bóg nie jest w stanie narzucić miłości temu, kto jej odmawia. Nieodwracalny punkt stanowi moment, kiedy znika litość sprzed oczu Boga (por. 13, 14). Tym tłumaczy się upadek Królestwa Północnego²¹.

Jeremiasz

Wiara w wybranie ludu Bożego została poddana próbie już w 722 r. przed Chr., gdy Izrael został podbity przez Asyrię. To wydarzenie z jednej strony potwierdzało, iż wybranie ze strony Boga wymaga właściwej odpowiedzi, z drugiej zaś stało się impulsem do przeformułowania teologii wybrania, której przedmiotem zostaje Jerozolima ze świątynią oraz monarchia Dawidowa²². Temat wybrania Izraela jako narodu przez długi czas nie znajduje się w sferze zainteresowania proroków, nawet gdy jest on rozwijany w drugiej połowie VII wieku przez grupę osób skupionych wokół reform króla Jozjasza. Dają oni początek tradycji deuteronomicznej, która ideę wybrania poddaje swoistej demokratyzacji, przenosząc na lud status i funkcje

²⁰ Szczegółowe omówienie tych wyroczni Ozeasza w: W. PIKOR, „*Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem*” (Oz 11, 9). *Miłosierdzie jako objawienie „inności” Boga w świetle proroctwa Ozeasza*, w: „Dobrze. Sługo dobry...” (Mt 25, 21). *Fs. H. Ordon*, *Studia Biblica* 9, Kielce 2005, 115-116. 121-125.

²¹ Por. H. SIMIAN-YOFRE, *Il deserto degli dei*, 190.

²² Por. H.D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, 36.

króla jako wybranca Boga²³. W ten sposób do toposu wybrania Izraela wchodzi czasownik *bāhar*.

U proroków pojawia się on po raz pierwszy u Jeremiasza, który w 31, 34 przytacza opinię ludu o „odrzućeniu [przez Boga] dwóch rodzin, które wybrał”. Wyrażenie *štê mišpāhôt*, pomimo że wcześniejszy kontekst sugeruje odniesienie do potomków (rodzin) Dawida i Lewiego (por. Jr 31, 17-18. 21 – tak interpretuje tłumacz Biblii Tysiąclecia), w świetle doprecyzowania w 33, 24 przez „mój lud” i w 33, 26 przez „potomstwo Jakuba”, przywołuje Izrael i Judę. Te dwa narody w Jr 31, 37, w kontekście podejrzenia o odrzucenie przez Boga, są nazwane mianem „całego potomstwa Izraela”²⁴.

Z wypowiedzi mieszkańców Judy w Jr 31, 24 wynika, iż nie uważają się oni już za naród wybrany przez Jahwe (czasownik *bāhar*), odmawiają sobie prawa do nazywania siebie ludem Jahwe („mój lud”), a nawet negują swój status jako odrębnego narodu („nie jest więcej narodem [gôy] w ich oczach”). Zakwestionowanie Bożej elekcji rodzi się prawdopodobnie w obliczu nadciągającego w 586 r. upadku Jerozolimy, co skłania mieszkańców Judy do podejrzenia Boga o porzucenie (por. czasownik *māʾas* w 34, 24. 26)²⁵. Tymczasem Pan Bóg jednoznacznie podkreśla swój wcześniejszy wybór Izraela, którego trwałość opiera na konkretnych przesłankach. Po pierwsze, wybranie Izraela jest nierozdzielnie związane z przymierzem, które Bóg zawarł ze stworzeniem, nadając mu niezmiennie prawa (por. Jr 33, 25). Ta myśl przejmie syntetycznie argument już wcześniej sformułowany przez proroka w 31, 35-37. Po drugie, wybór Izraela jest konsekwencją obietnic danych pa-

²³ Por. E.-J. WASCHKE, *Ein Volk aus vielen Völkern*, 14.

²⁴ Por. W.L. HOLLADAY, *Jeremia 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26–52*, Hermeneia, Minneapolis 1989, 230-231; G. FISCHER, *Jeremia 26–52*, HThKAT, Freiburg-Basel-Wien 2005, 238.

²⁵ Por. A. GRAFFY, *A Prophet Confronts His People. The Disputation Speech in the Prophets*, AnBib 104, Rome 1984, 39.

triarchom, z których zostają wymienieni Abraham, Izaak i Jakub (por. Jr 36, 26b; ten ostatni również w 33, 26a). Po trzecie, wspomniany wybór Dawida i jego potomków w 33, 26 zostaje włączony w daną patriarchom obietnicę liczego potomstwa (por. 33, 22).

Zastanawiające jest, że Jeremiasz posługując się za tradycją deuteronomiczną czasownikiem *bāhar*, nie łączy wybrania Izraela z wydarzeniem Wyjścia, które stanowi zasadniczy punkt odniesienia dla jego wizji nowego przymierza (Por. 31, 31-34). Można zatem wysnuć wniosek, iż, w obliczu kryzysu wygnania, Jeremiasz na nowo opracowuje teologiczne założenia wybrania Izraela, odchodząc od wcześniejszego łączenia przez proroków elekcji Izraela z Exodusem, stanowiącym aksjomat deuteronomicznej teologii wybrania na rzecz obietnic poczynionych przez Boga patriarchom. Na nich też bazuje trwanie dynastii Dawidowej.

1.3. WYBRANIE IZRAELA U PROROKÓW WYGNANIA

Za proroka wygnania należy uznać Ezechiela, który trafia do Babilonii po pierwszym zdobyciu Jerozolimy przez wojska babilońskie w 597 r. przed Chr. Efektem najazdu była deportacja króla Jojakina i grupy około 7000 osób (por. 2 Krl 24, 16). Ezechiel, działając jako prorok w Babilonii od 593 r. (por. Ez 1, 1-3), znaczną część swoich wyroczni wygłosił przed upadkiem Jerozolimy w 586 r. Ostatnie przypisywane Ezechielowi proroctwo datowane jest na rok 571 (por. 29, 17). Zupełnie w innym kontekście historycznym sytuuje się przepowiadanie anonimowego proroka wygnania, nazywanego Deutero-Izajaszem (Iz 40-55). Jerozolima, wraz ze świątynią, została zburzona, monarchia upadła, zaś przesiedlenie do Babilonii pozbawiło Żydów Ziemi Obiecanej. Teologia wybrania Izraela zostaje zatem poddana radykalnej rewizji.

Ezechiel

Ezechiel w pełni zasługuje na miano pierwszego wśród proroków teologa historii, za czym przemawia jego interpretacja historii w rozdziałach 16, 20 i 23. Jeśli w rozdz. 16 i 23 prorok dokonuje swoistej metaforyzacji historii, poprzez wykorzystanie metafory małżeńskiej i rodzicielskiej dla opisanie dziejów relacji Jahwe i Izraela, to w rozdz. 20 próbuje wnikać w mechanizmy kształtujące historię Izraela. Układają się one w dialektyczne napięcie między niewiernością Izraela a troską Jahwe o świętość swojego imienia, wyznaczając kolejne okresy w dziejach narodu wybranego. Punktem wyjścia dla Ezechielowej koncepcji historii w rozdz. 20 jest Boży wybór Izraela, który miał miejsce w Egipcie. Użyty w 20, 5 czasownik *bāḥar* zdradzałby wpływy deuteronomistyczne²⁶. Jednakże patrząc całościowo na sformułowania zawarte w Ez 20, 5, należy, za W. Zimmerli, uznać je za pozostające w bliskiej relacji z tradycją kapłańską, szczególnie z Wj 6²⁷.

Z punktu widzenia teologicznego Ezechielowa koncepcja wybrania różni się istotnie od ujęcia deuteronomistycznego. Ezechiel nie kładzie nacisku na wybór Izraela, lecz na samoobja-

²⁶ Ta opinia dominuje w komentarzach, by wymienić tylko te bardziej znaczące z ostatnich lat: M. GREENBERG, *Ezekiel 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22, New York i in. 1983, 363; T. KRÜGER, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*, BZAW 180, Berlin 1989, 223–224; D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, NICOT, Grand Rapids 1997, 626–627; F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24*, NSK.AT 21.1, Stuttgart 2002, 281–282.

²⁷ W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 1–24*, Hermeneia, Philadelphia 1979, 407. Niemiecki egzegeta wskazuje jako punkty wspólne: objawienie imienia (por. Wj 6, 2. 8), obietnicę ziemi (por. Wj 6, 8), rozpoznanie Boga i przyzwolenie z Jego strony, by zostać poznanym (por. Wj 6, 3). Podobna interpretacja w: W. CHROSTOWSKI, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991, 92–93; L.C. ALLEN, *Ezekiel 20–48*, WBC 29, Dallas 1990, 9–10.

wienie się Boga, które następuje poprzez wejście Jahwe w wiążącą Go relację z Izraelem²⁸. Od momentu wybrania Izraela imię Jahwe pozostaje nierozzerwalnie związane z historią tego narodu, dla którego pozostaje On „ich Bogiem”, co zostaje wzmocnione słowami przysięgi: „Ja jestem Jahwe, Bóg wasz” (Ez 20, 5b). Ta formuła przynależności wyraźnie wskazuje na relację przymierza, która zostaje zapoczątkowana już w Egipcie, a nie dopiero pod Synajem, jak przedstawia to tradycja deuteronomiczna²⁹. Ezechiel, za Deuteronomium, widzi związek między wybraniem i wezwaniem do posłuszeństwa (por. Ez 20, 7). W przeciwieństwie do tradycji deuteronomicznej, Ezechiel traktuje wybranie jako historyczną przeszłość Izraela, dlatego też nie ponawia wezwania do posłuszeństwa, które w Księdze Powtórzonego Prawa otwiera możliwość nowej realizacji wybrania³⁰. W rzeczywistości bowiem wybranie Izraela nie przełożyło się na akt posłuszeństwa wobec Jahwe, gdyż lud jeszcze w Egipcie, już po zawarciu relacji z Bogiem, oddawał się aktom bałwochwalstwa (por. Ez 20, 8; 23, 3)³¹, bezczeszcząc w ten sposób imię Jahwe wobec pogan (por. Ez 20, 9).

Ezechiel pozostaje zatem daleki od pozytywnej wizji Bożego wybrania Izraela, które proponuje tradycja Deuteronomium. Wydarzenie inicjujące wyjście z Egiptu, w którym Jahwe objawił się jako Bóg Izraela, nie przyniosło oczekiwanej przez Boga odpowiedzi narodu wybranego. Dla Ezechiela akt elekcji w Egipcie nie stanowi źródła nadziei na przyszłość, lecz jawi się jako pierwotny odstępstwa Izraela od Boga, co schematycznie oddaje nakreślona przez proroka historia Izraela w rozdz. 20.

²⁸ Por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, 407.

²⁹ Por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel*, 626.

³⁰ Por. T. KRÜGER, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*, 224.

³¹ W Biblii Hebrajskiej o grzechu bałwochwalstwa Izraelitów w Egipcie mowa jest jeszcze w Joz 24, 14; por. W. CHROSTOWSKI, *Prorok wobec dziejów*, 93–95.

Deutero-Izajasz

Krytyczne spojrzenie Ezechiela na kwestię wybrania Izraela było wynikiem przekonania jego słuchaczy o niewinności w obliczu katastrofy, jaka dotknęła naród. Kwestionowanie przez proroka szczególnego statusu Izraela jako narodu wybranego nie miało zaprzeczyć tej prawdzie wiary, lecz służyło wyzwoleniu jej z myślenia życzeniowo-talizmatycznego, pojawiającego się w wielu cytowanych przez Ezechiela wypowiedziach ludu (por. Ez 11, 3. 15; 33, 24). Zupełnie inne spojrzenie na ideę wybrania Izraela prezentowane jest przez drugiego proroka wygnania – Deutero-Izajasza. Wpływa na to, dojrzała już w tym czasie, deuteronomiczna teologia wybrania, ale również realna perspektywa powrotu Żydów do ojczyzny wobec zwycięstw króla perskiego Cyrusa nad Babilończykami. Deutero-Izajasz pozostaje niezależny wobec dotychczasowych tradycji o wybraniu Izraela, proponując nowe jej ujęcie³².

Deutero-Izajasz, mówiąc o wybraniu Izraela, nazywa go również imieniem Jakuba. Ten dwumian onomastyczny stanowi klucz do zrozumienia tożsamości przebywających na wygnaniu Izraelitów. Zauważa się to szczególnie w tych miejscach, gdzie imionom towarzyszą dopowiedzenia, poprzez które Jahwe ujawnia swoją relację wobec Jakuba-Izraela³³. W Iz 41, 8 dwumian ten zostaje skorelowany z terminami podkreślającymi wybór ludu przez Jahwe, nazywającego Izraela „swoim sługą” (*‘abdi*), zaś Jakuba „tym, którego wybrałem” (*b^eħartîkâ*). Ta para określeń powraca wielokrotnie u Deutero-Izajasza w relacji do Jakuba-

³² Jest ono analizowane w kilku opracowaniach egzegetycznych, z których należy wspomnieć: H. WILDBERGER, *Die Neuinterpretation des Erwählungs-glaubens Israels in der Krise der Exilszeit*, w: *Wort – Gebot – Glaube. Fs. W. Eichrodt*, AthANT 59, Zürich 1970, 307-324; M. KÖCKERT, *Die Erwählung Israels und das Ziel der Wege Gottes im Jesajabuch*, 277-300.

³³ Por. W. PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, *Studia Biblica Lublinensia* 4, Lublin 2009, 255-257.

Izraela: 43, 10; 44, 1. 2; 45, 4 (tu rzeczownik *b^eħîrî*)³⁴. W ten sposób zostaje przywołane wybranie Izraela, które swoimi początkami sięga dalej niż wybór Dawida i Syjonu, a nawet dalej niż wyzwolenie z niewoli egipskiej³⁵. Deutero-Izajasz rzeczywistość wybrania wyprowadza z historii patriarchów, zanim jeszcze Hebrajczycy stanowili jeden lud. Będą to przypominać imiona Jakuba i Izraela. Jednakże prorok wygnania idzie do absolutnego początku historii tego ludu – do patriarchy Abrahama – mówiąc o Jakubie-Izraelu jako „potomstwie (*zera*) Abrahama” (41, 8). To odwołanie się do Abrahama, podobnie jak w 51, 2, służy podkreśleniu wiarygodności Boga, który okazuje się być wierny swoim wyborom. Iz 41, 8-9 buduje analogię między Abrahamem i wygnańcami poprzez odniesienie do obu podmiotów terminu „mój sługa” oraz uczynienie ich przedmiotem wybrania (*b^eħartîkâ*). W ten sposób tekst ten dokonuje pewnych modyfikacji w tradycji wybrania, która pierwotnie termin „sługa” łączyła z osobą króla. Krok w kierunku jej demokratyzacji uczynił już nurt deuteronomiczny, ale to Deutero-Izajasz wskazuje ostatecznie na Izraela jako sługę Jahwe, który ma być świadkiem Boga

³⁴ Do tego należy dodać miejsca, gdzie te dwa terminy występują w pojedynkę w odniesieniu do analizowanych imion. Wyrażenie „mój sługa” w 44, 21[*bis*] charakteryzuje Jakuba i Izraela, w 48, 20 – samego Jakuba. Ponadto w 42, 19 odnosi się ono do narodu wybranego, który zostaje nazwany głuchym i ślepym. Natomiast termin *b^eħîrî* pojawia się w 43, 20 w związku z określeniem narodu wybranego mianem „mojego ludu” (*‘ammi*). Pozostaje jeszcze wspomnieć Iz 49, 3, gdzie w prorocztwie o Słudze Jahwe termin „mój sługa” łączony jest z „Izraelem”. Tekst ten nie stanowi jednak podstawy do identyfikacji Sługi Pańskiego z Izraelem, gdyż przeważają argumenty za uznaniem imienia Izrael za głos w tym tekście (por. argumentację zestawioną przez J.L. KOOLE’A, *Isaiah III*, t. 2: *Chapters 49–55*, HCOT, Leuven 1998, 11-13).

³⁵ Katastrofa roku 586 w jakimś sensie anulowała status narodu wybranego wynikający z Exodusu. Dlatego też odwołanie się do historii patriarchów stanowi dla Deutero-Izajasza podstawę wiary w ciągłość Bożego wybrania Izraela (por. M. KÖCKERT, *Die Erwählung Israels und das Ziel der Wege Gottes im Jesajabuch*, 282).

wobec całego świata (por. 43, 10)³⁶. To powołanie było udziałem Abrahama, którego Jahwe wyprowadził z Mezopotamii (por. Iz 41, 9), a obecnie ma stać się udziałem jego potomstwa, które Bóg wyprowadzi z Babilonii.

Kolejne dopowiedzenie do imienia Jakub-Izrael znajduje się w Iz 43, 1. Tekst ten przynosi nową – w stosunku do 41, 8 – bazującą na teologii stworzenia koncepcję wybrania. Bóg, nazywając swój lud imieniem Jakuba-Izraela, mówi o sobie jako jego Stworzycielu (*bōraʾākā*) i Twórcy (*yōṣerkā*). Oba czasowniki każą usytuować to wyznanie Boga na tle prezentowanej przez Deutero-Izajasza teologii stworzenia. Zastosowane formy imiesłowu podkreślają, że działanie stwórcze Jahwe nie jest wydarzeniem punktowym, które miało miejsce na początku historii, ale stanowi permanentną, aktualnie obecną aktywność kreacyjną Boga w świecie³⁷. *Creatio continua* Boga pozostaje w ścisłym związku z Jego działaniem zbawczym, w które wpisuje się wybranie Izraela. Wybór Jakuba-Izraela był równoznaczny ze stworzeniem tego ludu przez Jahwe. Ta prawda powraca wielokrotnie w Księdze Pocieszenia i jest wyrażana różnymi czasownikami, które mają za podmiot Jahwe, zaś za dopełnienie bliższe naród wybrany: *bārāʾ* w 43, 1. 7. 15; *yāsar* w 43, 7. 21; 44, 2. 21. 24; 45, 11; *ʿāśāh* w 43, 7; 44, 2; 51, 13; 54, 5. Użycie imiesłowów w 43, 1 i 44, 2 pozwala sądzić, iż akt wybrania Jakuba-Izraela, podobnie jak akt stworzenia, nie jest wydarzeniem skończonym, lecz wciąż otwartym na nowe czyny Boga wobec swego ludu (por. 43, 18-19)³⁸. Te również są warunkowane sytuacją historyczną narodu wybranego, która nie jest obojętna Bogu – poprzez wybór Jakuba-Izraela Jahwe czyni go swoim

³⁶ Por. H. WILDBERGER, *Die Neuinterpretation des Erwählungsglaubens Israels in der Krise der Exilszeit*, 319-320.

³⁷ Por. T.W. MANN, *Stars, Sprouts, and Streams. The Creative Redeemer of Second Isaiah*, w: *God Who Creates. Fs. W.S. Towner*, Grand Rapid, MI–Cambridge 2000, 147.

³⁸ Por. H. WILDBERGER, *Die Neuinterpretation des Erwählungsglaubens Israels in der Krise der Exilszeit*, 320.

świadkiem (por. 43, 10). W tym też zawiera się cel stworzenia Jakuba-Izraela: „lud, który [Jahwe] sobie utworzył, ma opowiadać Jego chwałę” (43, 21).

Idea wybrania i stworzenia Jakuba-Izraela zostaje jeszcze raz podkreślona w Iz 44, 1-4. Powtórzenie przez Jahwe stwierdzenia, iż Jakub-Izrael jest „Jego sługą”, którego On „wybrał” (ww. 1-2), jednoznacznie potwierdza i wzmacnia wybór Izraela. W perspektywie wybrania znacząca staje się zmiana imienia Izrael na Jeszurun w w. 2. Egzegeci uznają, iż imię to pochodzi od słowa *yāšūr* („prawy”, „prosty”)³⁹. Zamianę tę tłumaczy się chęcią odsunięcia wszelkich negatywnych skojarzeń od imienia Jakuba, które przypominało „grzech ich ojca” (Iz 43, 27), czyniąc aluzję do popełnionego przez niego oszustwa względem brata (por. Rdz 27, 36; Oz 12, 3-4)⁴⁰. Równocześnie wystąpienie tego imienia w Biblii Hebrajskiej jeszcze tylko w Pwt 32, 15; 33, 5. 26 skłaniałoby do uznania imienia Jeszurun za wyraz szczególnej troski Jahwe wobec Izraela, o czym mówi pieśń i błogosławieństwo Mojżesza. Czasowniki w formie imiesłowu w w. 2 sugerują wybranie Izraela jako *creatio continua* ze strony Jahwe. Istotną nowością jest wyeksponowanie kreacji ludu „w łonie matki”, co stanowi swoistą personifikację Izraela, będącego dla Boga nie zbiorowością, ale otoczoną stałą miłością rodzicielską jednostką⁴¹. Jej wyrazem jest ciągła pomoc ze strony Boga, trwająca nieprzerwanie od chwili stworzenia i gwarantowana w przyszłości (por. *ʿāzar* w *imperfectum* w Iz 44, 2).

Potwierdzenie wybrania Izraela stanowi u Deutero-Izajasza odpowiedź Boga na wątpliwości narodu wybranego dotyczące Bożej pamięci i troski o jego egzystencję (por. Iz 40, 27; 49, 14).

³⁹ Por. dyskusję nad etymologicznym związkiem między imionami Jeszurun i Izrael w: G. TOLONI, *Il significato di yeskuruḥn nei Profeti e negli Agiografi. TM e versioni greche*, BeO 37 (1995), 75-77.

⁴⁰ Por. G. FOHRER, *Das Jesajabuch*, t. 3: Kap. 40-66, ZBK.AT, Zürich-Stuttgart 1964, 72; K. BALTZER, *Deutero-Jesaja*, KAT 10.2, Gütersloh 1999, 233.

⁴¹ Por. A. SCHOORS, *I Am God Your Saviour. A Form-Critical Study of the Main Genres in Isa XL-LV*, VTS 24, Leiden 1973, 78.

Realizuje się ona w historii, w której Bóg wybiera jeszcze jednego Sługę jako narzędzie realizacji swoich obietnic względem Izraela. Jest on – podobnie jak Izrael – Sługą Jahwe, ponieważ został wybrany przez Boga (por. 42, 1), powołany już w łonie matki (por. 49, 1) i od urodzenia ukształtowany na Jego sługę (por. 49, 5). Wybranie Sługi Jahwe różni się jednak od wybrania Izraela, gdyż zadania, jakie zostają Mu powierzone, uwzględniają sytuację narodu wybranego. Nie chodzi tylko o przezwyciężenie wątpliwości Izraela, lecz o przywrócenie go do relacji przymierza z Bogiem. Nastąpi to poprzez ofiarę Sługi Jahwe (por. 53, 10), który jest z woli Boga „przymierzem ludu” (por. 42, 6; 49, 8)⁴². W nim zatem wypełni się Boże wybranie Izraela⁴³.

1.4. WYBRANIE IZRAELA U PROROKÓW POWYGNANIOWYCH

Dekret Cyrusa z 538 r. przed Chr. umożliwił przebywającym w Babilonii Żydom powrót do ojczyzny. Problem wybrania Izraela powraca w związku z trudnościami, na jakie napotkała wspólnota powygnaniowa przy odbudowie Jerozolimy i działaniach zmierzających do zagwarantowania niezależności Judy w strukturach imperium perskiego. Z tego powodu na nowo zostaje podjęta, przez Aggeusza i Zachariasza oraz redaktorów zwoju Izajasza, kwestia wybrania Jerozolimy i instytucji z nią związanych (świątynia, dom Dawida). Równocześnie zachodzi wewnątrz społeczności powygnaniowej proces polaryzacji, co rodzi pytanie o kryteria wybraństwa, już nie tylko w relacji do innych narodów, ale również w ramach samej wspólnoty żydowskiej. Ten problem podejmowany jest szczególnie przez Trito-Izajasza i Malachiasza.

⁴² Ponieważ wybranie Sługi Jahwe podporządkowane jest jego misji wobec przymierza Boga z Izraelem, kwestia jego tożsamości zostanie podjęta w drugiej części artykułu, przy omawianiu idei przymierza u Deutero-Izajasza.

⁴³ Por. P. GRELOT, *I canti del Servo del Signore*, StBi 9, Bologna 1983, 69.

Iz 14, 1-2

Za tekst powygnaniowy należy uznać fragment z Iz 14, 1-2, który w sekwencji Iz 13, 1-14, 32 pojawił się na etapie finalnej redakcji w czasach króla perskiego Cyrusa⁴⁴. Przedstawione w tekście odrodzenie Izraela odpowiada wczesnemu okresowi powygnaniowemu, związanemu z powrotem pierwszej grupy repatriantów z Babilonii i odbudową świątyni (lata 538–515 przed Chr.). Redaktor na płaszczyźnie duchowej pozostaje w bliskim kontakcie z anonimowym prorokiem, nazywanym Trito-Izajaszem. Jest to widoczne szczególnie poprzez obraz ułatwiających powrót Żydom z wygnania pogan, którzy ostatecznie podporządkowują się narodowi wybranemu (por. Iz 60, 1-14; 61, 5-6). Zauważa się również pokrewieństwo teologiczne z Zachariaszem, który potwierdza wybór ziemi Izraela przez Jahwe (por. Za 2, 16) oraz podejmuje kwestię statusu rezydujących we wspólnocie żydowskiej na terenie Judy cudzoziemców (por. Za 2, 15; 8, 20-23).

Kluczowe dla idei wybrania stwierdzenie znajduje się w Iz 14, 1a. Zostają w nim wskazane trzy działania Jahwe wobec ludu nazwanego podwójnym imieniem Jakub-Izrael: zlitować się – wybrać – dać odpoczynek. Siłą napędową historii świata jest miłosierdzie Jahwe względem narodu wybranego. Ta relacja zostaje oddana za pomocą czasownika *rāḥam* w *Pi*, który etymologicznie opisuje najgłębsze uczucie, jakim matka obdarza dziecko (por. rzeczownik *reḥem* – łono), imperatyw wynikający z jej macierzyństwa (por. Iz 54, 8. 10)⁴⁵. Bóg pozostaje wierny swojej miłości względem Izraela i dlatego „wybiera go ponownie” (*bāḥar*

⁴⁴ Por. H. WILDBERGER, *Isaiah 1–12* (CC), Minneapolis 1991, 34; M.A. SWEENEY, *Isaiah 1–39 with an Introduction to Prophetic Literature*, FOTL 16, Grand Rapids–Cambridge 1996, 231-232; W.A.M. BEUKEN, *Jesaja 1–12*, HThKAT, Freiburg–Basel–Wien 2003, 58.

⁴⁵ Por. H. WILDBERGER, *Isaiah 1–12*, 34. Ten przymiot Boga stanowi jeden z elementów wyznania wiary w Boże miłosierdzie w Starym Testamencie (por. Wj 34, 6; Pwt 4, 31; Jl 2, 13; Jon 4, 2; Ps 78, 38).

‘ôd). To zdanie nie oznacza, iż wcześniej Bóg odrzucił swój lud. Jest ono raczej wyrazem kryzysu wiary w tę prawdę, która ma miejsce w obliczu upadku Jerozolimy i deportacji do Babilonii. Z tego wynika zapowiedź przywrócenia Izraela do swojej ziemi, w której Jahwe da zamieszkać swemu ludowi (*hinîhām ‘al ‘admātām*). Wybranie jest wewnętrznie związane z posiadaniem ziemi. Stanowi jego dowód i manifestację. Być wybranym oznacza powrócić do Ziemi Obiecanej i na nowo, w sposób już permanentny, zamieszkać w niej. To przekonanie jest bliskie również tradycji deuteronomicznej (por. Pwt 4, 38. 40; 5, 16; 7, 13; 11, 8. 21 itd.).

Kolejne wiersze w Iz 14, 1b-2 jawią się jako komentarz odnoszący się do zapowiedzi powrotu Izraela do swojej ziemi i przebywania w niej, podejmując zarazem kwestię relacji obcych narodów względem narodu wybranego. Myśl nie jest jednak do końca spójna i jasna. Z jednej strony, w 14, 1b dopuszcza się możliwość włączenia do wspólnoty Jahwe przebywających pośród Izraela cudzoziemców, jeśli przyjąć znaczenie czasownika *lāwāh* w *Ni.* („przyłączyć się”), podobnie jak w Iz 56, 3. 6 i Za 2, 15, oraz czasownika *sāpāh* w *Ni.* („zostać włączonym”) podobnie jak w Za 8, 23. Z drugiej strony, w Iz 14, 2 zostaje wyrażone podkreślenie, iż obce narody, po umożliwieniu Izraelitom powrotu z rozproszenia, będą im służyły jako niewolnicy. Z punktu widzenia teologicznego i psychologicznego obraz ten pozostaje reakcją na prawdopodobny status niewolników, dotyczący przynajmniej części deportowanych do Babilonii Izraelitów⁴⁶. Można dyskutować, na ile te słowa są wyrazem przekonań nacjonalistycznych, jednakże nie można wykluczyć, iż stanowią one głos w dyskusji nad relacją narodu wybranego względem pogan, która musiała być żywa we wspólnocie powygnaniowej. Dowodzą tego również teksty Trito-Izajasza (por. Iz 56, 3-8; 66, 20-21).

⁴⁶ Por. H. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 36.

Aggeusz i Zachariasz

Kolejne użycia czasownika *bāhar* mają miejsce w Ag 2, 23 i Za 1, 17; 2, 6; 3, 2. Dwaj stojący za tymi tekstami prorocy ogłosili je w drugiej połowie 520 r. przed Chr.⁴⁷ Odwołanie się przez nich do tradycji wybrania ma na celu utwierdzenie wspólnoty powygnaniowej w przekonaniu o wyjątkowej roli Jerozolimy i odbudowywanej świątyni w planach Jahwe wobec świata. Przedmiot Bożej elekcji jest jednak przez nich różnie identyfikowany.

Wezwania do odbudowy świątyni, kierowane do mieszkańców Jerozolimy przez Aggeusza, są wyraźnie osadzone w realiach historycznych tamtego czasu, o czym świadczą chociażby liczne wzmianki o suszy (por. 1, 6. 10-11; 2, 17-19). Aggeuszowa wizja przyszłej świątyni wykracza jednak poza ramy ówczesnej historii. W tle jej rekonstrukcji znajduje się eschatologiczne poruszenie w kosmosie, poprzez które Jahwe ustanowi swoje powszechne panowanie (por. 2, 6-7. 21-22)⁴⁸. Szczególną rolę w tym wydarzeniu ma odegrać Zorobabel, co zostaje wyrażone w zamykającej księgę wyroczni – 2, 20-23. Zostaje w niej ujęta nadzieja na przywrócenie domu Dawidowego jako narzędzia uniwersalnej władzy Jahwe w świecie. Za taką interpretacją przemawia sposób przedstawienia wybrania Zorobabela – potomka Dawida, namiestnika prowincji Judy – ze strony Boga w w. 23. To on jest przedmiotem wybrania, wyrażonego czasow-

⁴⁷ Trudność sprawia datowanie Za 3, 1-10. Dyskusja nad możliwym zapisem, w tej wizji, ceremonii inwestytury arcykapłana Jozuego, nie zmienia faktu, że występująca w niej aluzyjnie postać Zorobabela (por. 3, 8) zakłada rok 520, po którym Zorobabel znika ze sceny politycznej Jerozolimy (por. C.L. MEYERS, E.M. MEYERS, *Haggai, Zechariah 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 25B, New York i in. 1987, 221).

⁴⁸ Por. C.L. MEYERS, E.M. MEYERS, *Haggai, Zechariah 1-8*, 68; H. GRAF REVENTLOW, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, ATD 25.2, Göttingen 1993, 31.

nikiem *bāḥar*, co stawia go w jednym szeregu z wybraniem Dawida na króla (por. Ps 78, 70-71). Do niego zostaje odniesiony tytuł „mój sługa” (*‘abdi*), który w tradycji biblijnej – również po ustaniu monarchii w 586 r. – w pierwszym rządzie był wiązany z osobą Dawida (por. Ez 34, 23; 37, 24. 25)⁴⁹. Ponadto Jahwe czyni Zorobabela „jakby sygnetem” (*ḥôtām*). Sygnet stanowił symbol władzy monarszej jako pieczęć niezbędna do autoryzacji dokumentów królewskich (por. 1 Krl 21, 8). W paralelnym tekście w Jr 22, 24 Bóg uznaje za sygnet na swojej dłoni króla Jojakina.

Aggeusz, wyrażając swoje nadzieje względem Zorobabela, stara się nie naruszać politycznego *status quo* w powygnaniowej Jerozolimie, by nie zostać oskarżonym o bunt przeciwko władzy perskiej⁵⁰. Ambiwalentność określeń definiujących w Ag 2, 23 pozycję Zorobabela jest zamierzona. Proroctwo to potwierdza jednak Boży wybór domu Dawida. Królewska władza potomków Dawida nie jest postrzegana wyłącznie w kategoriach politycznych, gdyż ich wybór wpisuje się w przyszłe powszechne panowanie Jahwe w świecie.

W przypadku Zachariasza można mówić o obecnej w jego tekstach rzeczywistej teologii wybrania. Prorok aż trzykrotnie sięga po czasownik *bāḥar*, którego przedmiotem jest zawsze Jerozolima (1, 17; 2, 16; 3, 2). Boże wybranie Jerozolimy nie oznacza elekcji miasta wyłącznie w kategoriach materialnych. Zapowiadana odbudowa miasta w 1, 16, wyraźnie łączona z wybraniem Jerozolimy w 1, 17, przekłada się na nową relację jej mieszkańców z Jahwe. Zachariasz, w przeciwieństwie do Agge-

⁴⁹ Wyjątkiem będzie nazwanie spośród królów judzkich i izraelskich tym tytułem Ezechiasza w 2 Krn 32, 16. W VI wieku określenie to jest odnoszone do obcych władców (Nabuchodonozora w Jr 25, 9; 27, 6; Cyrus w Iz 45, 1). Aggeusz przywracałby tradycję o Dawidowym władcy jako słudze Jahwe, w czym szedłby po linii Ezechiela (por. D.L. PETERSEN, *Haggai and Zechariah 1-8. A Commentary*, OTL, London 1985, 103).

⁵⁰ Por. D.L. PETERSEN, *Haggai and Zechariah 1-8*, 106; P.A. VERHOEF, *The Books of Haggai and Malachi*, NICOT, Grand Rapids 1987, 146.

usza, nie ma żadnych obaw co do rekonstrukcji miasta. Rozciągnięta wokół Jerozolimy lina miernicza (*qāw* w 1, 16 za *Qere*) służy nie tyle wymierzeniu terenu pod zabudowę czy elementów konstrukcji danego budynku, ile raczej wskazuje granice ziemi, która ma zostać wzięta w posiadanie (por. Iz 34, 17), albo wyznacza plan, na którym ma być wzniesiona budowla (por. 1 Krl 7, 23; 2 Krn 4, 2)⁵¹. Wraz z rozciągnięciem linii mierniczej wokół miasta pojawia się pewność podniesienia go ze zniszczeń oraz rekonstrukcji świątyni, czego gwarantem jest sam Jahwe (por. Za 4, 6. 10). Przyszła Jerozolima, ze względu na wielką liczbę swoich mieszkańców, będzie zajmowała ogromną przestrzeń (Za 2, 8; por. Iz 49, 20-21; 54, 2-3). Brak potrzeby odbudowy murów wynika z faktu, że Jahwe będzie dla niej „murem ognia”, zaś pośród niej zamieszka „Jego chwała” (Za 2, 9)⁵². Dla Zachariasza przedmiotem wybrania jest sam zamieszkujący Jerozolimę lud. To on zostaje nazwany przez Boga „żrenicą Jego oka” (Za 2, 12). Ten antropomorfizm wyraża stałą troskę Jahwe o swój lud, któremu zapewnia On ochronę i sprawiedliwość wobec zagrożenia ze strony obcych najeźdźców.

Ten szczególnie status Jerozolimy, jako miasta wybranego przez Jahwe, zostaje potwierdzony w Za 2, 16. Ponownie przedmiot elekcji nie ogranicza się do kategorii materialnych, lecz ma charakter osobowy. Przemawia za tym usytuowanie tematu wyboru Izraela na tle relacji obcych narodów wobec Jahwe (por. 2, 15). Zastosowana terminologia, właściwa przymierzu, zrównuje obce narody z Izraelem w jego odniesieniu do Boga. Narody, które przyłączą (czasownik *lāwāh* w *Ni.*) się do Jahwe,

⁵¹ Por. M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, t. 2, Berit Olam, Collegeville 2000, 580.

⁵² Można w tym obrazie doszukać się sytuacji pozbawionej murów aż do około roku 445 Jerozolimy, kiedy to zostały odbudowane przez Nehemiasza. D.L. PETERSEN, *Haggai and Zechariah 1-8*, 171, widzi w tej wizji inspirację w braku murów w Pasargadach, królewskim mieście imperium perskiego. W ich miejsce, w mieście i wokół niego, znajdowały się ołtarze z ogniem, symbolizującym kosmicznego boga Ahura Mazda, który miał być gwarantem jego bezpieczeństwa.

będą stanowiły Jego lud, co zostaje wyrażone formułą wzajemnej przynależności. Pozycja Izraela pozostaje jednak uprzywilejowana. Tekst Za 2, 16 stanowi jedno z trzech miejsc w całej Biblii Hebrajskiej, w których to Bóg jest podmiotem czasownika *nāḥal* (dwa pozostałe to Wj 34, 9 i Ps 82, 8). W świetle Wj 34, 9 można uznać, iż częścią należną Jahwe nie jest „ziemia Judy”, lecz są jej mieszkańcy⁵³.

Lud Jahwe zamieszkuje Jerozolimę, którą Bóg wybrał na swoje mieszkanie. Prezentowana przez Zachariasza koncepcja koresponduje z tradycją deuteronomistyczną dotyczącą wybrania Jerozolimy w momencie zamieszkania Jahwe w świątyni (por. 1 Krl 8, 44. 48; 2 Krn 6, 6. 34. 38). U Zachariasza obraz ten jest jednak bardziej dynamiczny, na co wskazuje nazwa, którą otrzymuje od Jahwe ziemia Izraela. Uświęcająca obecność Boga w Jerozolimie (por. wyrażenie „góra święta” w Za 8, 3) jest w swoich skutkach podobna do teofanii, mającej miejsce w krzaku go-rejącym u stóp Synaju (por. Wj 3, 5)⁵⁴. Rozciągająca się wokół Jerozolimy przestrzeń zostaje przemieniona w „ziemię świętą” (*ʿadmat haqqōdeš*) dzięki zamieszkaniu Boga pośród swego ludu w Świątyni Jerozolimskiej.

Teologia wybrania stanowi jeden z zasadniczych elementów przepowiadania Zachariasza. Mimo że przedmiotem elekcji jest Jerozolima, to prorok eksponuje uprzywilejowany status Izraela jako narodu wybranego. Potwierdzającym wybranie znakiem jest Jerozolima, w której na powrót manifestuje się obecność Boga pośród swego ludu. Mieszkańcy Jerozolimy stanowią szczególną własność Jahwe, z którą Bóg w pełni się identyfikuje. Zachariasz podkreśla jednak, że wyjątkowa pozycja Izraela nie wyklucza możliwości uczestnictwa obcych narodów w przymierzu z Jahwe. Do tej idei powróci się w drugiej części pracy.

⁵³ Por. C.L. MEYERS, E.M. MEYERS, *Haggai, Zechariah 1–8*, 169. Podobna myśl o Izraelitach, jako dziele Jahwe, pojawia się w Pwt 34, 8–9 (rzeczownik *hēleq*) oraz w 1 Krl 8, 53 i Ps 33, 12 (rzeczownik *naḥālāh*).

⁵⁴ Na tej scenie wzorowana jest narracja o teofanii, która była udziałem Jozuego, w pobliżu Jerycha, po wkroczeniu do Ziemi Obiecanej (por. Joz 5, 13–15).

Trito-Izajasz

Dla wspólnoty powyганиowej kwestia wybrania nie sprowadzała się wyłącznie do problemu statusu Jerozolimy. Proroctwo Trito-Izajasza jest świadectwem żywej dyskusji wewnątrz społeczności żydowskiej, dotyczącej kryteriów przynależności do ludu Jahwe. Z jednej strony dotyczy ona cudzoziemców, którzy przyłączyli się do Żydów. Ich przekonanie o „byciu wykluczonym z ludu Jahwe” (Iz 56, 3), poprzez czasownik *bāḏal* w *Hi.*, odwołuje się bezpośrednio do tradycji wybrania. Ten sam problem powraca w zakończeniu księgi w 66, 18–21. Z drugiej strony dochodzi do polaryzacji w łonie samej wspólnoty żydowskiej. Jej wynikiem jest podział na „sługi Jahwe” i „Jego nieprzyjaciół” (66, 4; por. 65, 13–14; 66, 5–6). Z tego powodu koncepcja wybrania, prezentowana w Iz 56–66, może być nazywana „inkluzywnym ekskluzywizmem”⁵⁵. Inkluzywność zostaje wyeksponowana w poszerzeniu wspólnoty o pochodzących ze wszystkich narodów (66, 7–24; szczególnie ww. 18–21) prozelitów i obrzezanych (56, 1–8). Równocześnie zostaje pogłębianą koncepcja ekskluzywności, która służy stopniowemu dookreśleniu kręgu osób mających dostąpić zbawienia na Syjonie. Tu otwiera się wymiar jakościowy ludu Jahwe. Podstawą włączenia czy też wykluczenia ze wspólnoty jest bowiem postawa moralna i religijna człowieka.

Trito-Izajasz podejmuje próbę nowej definicji narodu wybranego, już nie w oparciu o kryteria etniczne i narodowe, lecz konfesyjne i woluntaryjne⁵⁶. W Iz 56, 3 inicjatywa przynależenia do wspólnoty Jahwe pochodzi od samych cudzoziemców. Jednak w świetle Iz 66, 18–21 jasne się staje, że za ludzkim pragnieniem znajduje się działanie Jahwe, który „zbierze wszystkie narody i wszystkie języki” (w. 18), wybierając spośród nich

⁵⁵ H. BERGES, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*, HBS 16, Freiburg i in. 1998, 421.

⁵⁶ Por. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56–66. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 19B, New York i in. 2003, 136.

osoby właściwe do podjęcia czynności kapłańskich (czasownik *lāqah* w w. 21)⁵⁷. Z tego powodu kryterium przynależności do wspólnoty i przynależności do Jahwe są tożsame. Bóg sam przyłącza do wspólnoty z sobą nie tylko Żydów, ale i obcych, co zostaje oddane w Iz 66, 8 metaforą rodzenia⁵⁸. Niezależnie od pochodzenia etnicznego, każdy, kto pragnie żyć we wspólnocie z Jahwe wezwany jest do zachowywania szabatu i przymierza (por. Iz 56, 4. 6). Praktykowanie szabatu jest postrzegane jako widzialny znak uczestnictwa we wspólnocie żydowskiej. Towarzyszy temu wewnętrzna postawa – wyznaczana posłuszeństwem wobec Boga, Jego prawa i sprawiedliwości (por. Iz 56, 1-2)⁵⁹.

Nowemu spojrzeniu dotyczącemu udziału we wspólnocie Jahwe cudzoziemców towarzyszy poszukiwanie podstaw przynależności do narodu wybranego samych Żydów⁶⁰. Kwestia ta staje się żywa w związku z napięciem między dwoma przeciwnymi grupami w społeczności powygnaniowej. Jedną określoną

⁵⁷ Wśród egzegetów trwa spór o pochodzenie osób przeznaczonych do służby kapłańskiej w Iz 66, 21: czy są to osoby spośród Żydów wracających z rozproszenia, czy pochodzące spośród narodów pogańskich. W opinii Koole'a chodzi o tę drugą grupę. Przemawia za tym podkreślenie czystości tych narodów w kontekście kultowym w 66, 20 oraz emfaticzne „również” (*gam*) na początku 66, 21, które dołącza pogan do wspomnianych wcześniej synów Izraela (Por. J.L. KOOLE, *Isaiah III*, t. 3: *Chapters 56–66*, HCOT, Leuven 2001, 525). Dodać należy, że użyty w Iz 56, 6 czasownik *šarat*, dla określenia pragnienia cudzoziemców dotyczącego służenia Jahwe, stanowi w Biblii Hebrajskiej techniczny termin kultowy dla oddania posługi kapłanów lub Lewitów (por. analizę przeprowadzoną przez: K. KOENEN, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie*, WMANT 62, Neukirchen-Vluyn 1990, 28-29).

⁵⁸ Por. L. RUSZKOWSKI, *Volk und Gemeinde. Eine Untersuchung zu Jesaja 56–66*, FRLANT 191, Göttingen 2000, 136.

⁵⁹ Por. dyskusję nad znaczeniem syntagmy „trzymać się (*hāzaq* w *Hi.*) mojego przymierza” w: J.L. KOOLE, *Isaiah III*, t. 2, 15-16.

⁶⁰ Prezentowana charakterystyka sług Jahwe u Trito-Izajasza prezentuje wnioski z analizy przeprowadzonej w: W. PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, 360-364.

jest mianem „drżących na słowo”, w opozycji do niej pozostają „ich bracia nienawidzący ich i odrzucający ze względu na imię” Jahwe (Iz 66, 5). Relacja tych dwóch podmiotów wobec Boga zostaje ujednolicona przez określenie ich mianem „sług Jahwe” (66, 14) i „Jego wrogów” (66, 6. 14). Bez wątplenia tekst ten kreśli sytuację konfliktu między dwiema przeciwnymi grupami ludzi, jednak precyzyjne ustalenie ich tożsamości pozostaje w znacznym stopniu hipotetyczne. B. Duhm widzi w Iz 66 zapis napięcia między powracającymi z niewoli babilońskiej repatriantami a Samarytanami⁶¹. Wyrocznia jednak wyraźnie podkreśla, że chodzi o konflikt w łonie wspólnoty powygnaniowej, we wspólnocie „braci”. Według P.D. Hansona, na przeciwległych jej biegunach pozostawałyby grupa „wizjonerska”, tworzona przez osoby odwołujące się do proroctw Deutero-Izajasza, oraz grupa „hierokratyczna”, związana z kontrolującymi kult świątynny kapłanami⁶². Podobną opinię wyraża J. Blenkinsopp⁶³. Rozwiązania, proponowane przez tych dwóch egzegetów, zakładają istnienie zaawansowanego podziału we wspólnocie, który mógłby mieć miejsce najwcześniej w połowie V w. przed Chr. Tymczasem grupa „drżących” na słowo Jahwe pojawia się już w Iz 66, 2, gdzie wyraźne są aluzje do trwającej wciąż odbudowy świątyni. Sam konflikt należałoby zatem usytuować przed 515 r. Z tego też powodu wydaje się być słuszne przekonanie C. Westermana, które mówi, iż faktyczny podział we wspólnocie znajduje się dopiero w fazie początkowej, a jego przyczynę stanowi przede wszystkim stosunek do Bożego słowa, precyzyjniej – prorockich zapowiedzi zbawienia dla Jerozolimy⁶⁴.

⁶¹ Por. B. DUHM, *Das Buch Jesaja*, GHAT 3.1, Göttingen 1922⁴, 483.

⁶² Por. P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia 1974, 170-181.

⁶³ Por. J. BLENKINSOPP, *A Jewish Sect of the Persian Period*, CBQ 52 (1990), 5-20 (szczególnie 7-11. 16-18); tenże, *Isaiah 56–66*, 299-301.

⁶⁴ Por. C. WESTERMANN, *Isaiah 40–66. A Commentary*, OTL, London 1996⁹, 415-417.

Odczytując całościowo charakterystykę osób określonych mianem „drżących na słowo” Jahwe w Iz 66 należy stwierdzić, że chodzi o ludzi dotkniętych różnymi formami nieszczęścia, również ucisku ze strony innych (por 66, 2). Są oni świadomi swej niższości wobec majestatu Boga, ku któremu się zwracają, uznając tym samym swoją zależność od Niego (por. 66, 5). Nie jest to jednak zachowanie podszyte strachem. Wiedzą bowiem, że Bóg przebywa z człowiekiem pokornym i ubogim, by ożywić jego ducha (por. 57, 15). Swoje zbawienie łączą z osobą Jahwe, którego obietnice przyjmują z bojaźnią i z ufnością. Zdanie się na słowo Boga oznacza również wybór w życiu tego, co się Jemu podoba. W konsekwencji, życie tych, którzy „drżą na słowo” Boga, przekłada się na odpowiadającą wymogom sprawiedliwości i solidarności społecznej postawę moralną. Owe wymogi postulowane są już w Iz 56, zaś najpełniejszą wykładnię otrzymują w Iz 58.

Koncepcja wybrania, obecna w trzeciej części Księgi Izajasza, odwołuje się do inicjatywy Boga, zmierzającej ku włączeniu Żydów i pogan do wspólnoty z sobą. Równocześnie zostaje wyeksponowane znaczenie postawy moralnej i religijnej człowieka, która rozstrzyga o jego udziale w społeczności sług Jahwe. Wizja Trito-Izajasza nie zrealizowała się w realiach społeczności powygnaniowej Jerozolimy. Finalny kształt Iz 56 i 66 jest efektem pracy redakcyjnej spadkobierców Trito-Izajasza, którzy jego ideę ludu Jahwe usytuowali w kontekście eschatologicznym (por. szczególnie Iz 56, 1; 66, 6. 15-16. 22-24), czyniąc z niej obietnicę przyszłości⁶⁵.

Malachiasz

Po wygnaniu babilońskim kwestia statusu Izraela jako narodu wybranego nie zajmuje szczególnego miejsca w przepowiadaniu proroków. Lektura ich proroctw potwierdza istnienie napię-

⁶⁵ Por. K. KOENEN, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch*, 213-214.

cia w społeczności żydowskiej, wewnątrz której następuje proces różnicowania się postaw religijnych i moralnych. W związku z tym rodzi się koncepcja wybrania ekskluzywnego, czego świadectwo można znaleźć nie tylko u Trito-Izajasza, ale również u Malachiasza.

Księga Malachiasza to zapis sześciu dysput, które prorok toczy ze swoimi słuchaczami. Zasadniczym przedmiotem dyskusji jest kwestionowana przez Izrael sprawiedliwość Boga. Otwierające księgę wyznanie Boga o Jego umiłowaniu Izraela napotyka na wątpliwości ze strony ludu, który domaga się od Jahwe wskazania znaku potwierdzającego Jego miłość (Ml 1, 2). Czasownik *ʾāhab* odnosi się w tym wypadku bezpośrednio do relacji przymierza, która istnieje między Jahwe a Izraelem (por. Ml 2, 11), w czym widać wpływ teologii deuteronomicznej⁶⁶. Odwołanie się przez Boga do historii patriarchy Jakuba i jego brata Ezawa, przodków Izraela i Edomu, nadaje czynności Bożego umiłowania walor wyboru Jakuba i jego potomków⁶⁷. Przejaw zewnętrzny tego wybrania stanowi położenie, w jakim znalazł się Edom po 522 roku przed Chr., kiedy to został podbity przez Babilon. Pomimo prób odbudowy, kraj ten pozostawał w ruinie, co było wynikiem odrzucenia Edomu przez Jahwe (por. czasownik *śānēʾ* jak odwrócenie relacji wybrania w 1, 3)⁶⁸.

Postawa Boga wobec Ezawa/Edomu dowodzi wolności Bożej elekcji. Malachiasz uświadamia swoim słuchaczom, iż

⁶⁶ Por. A.E. HILL, *Malachi. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 25D, New York i in. 1998, 147.

⁶⁷ W Rdz 25, 28 podkreśla się umiłowanie Jakuba przez Rebekę, zaś Ezawa przez Izaaka, nigdzie zaś nie wspomina się, jakoby podmiotem czasownika „miłować” miał być Jahwe. Z Rdz 25, 23 wynika jednak, że za tą zróżnicowaną postawą rodziców znajduje się odmienna pozycja Boga względem bliźniaków. Adaptując narrację o patriarsze Jakubie, Malachiasz przenosi na Boga zachowanie rodziców Jakuba i Ezawa (por. D.L. PETERSEN, *Zechariah 9-14 and Malachi*, OTL, London 1995, s. 169).

⁶⁸ Por. A.E. HILL, *Malachi*, 152.

tę samą wolność zachowuje Jahwe w wyborze Jakuba/Izraela. W dysputach, dotyczących już sprawiedliwości Boga wobec sytuacji wewnątrz wspólnoty żydowskiej (por. 2, 17; 3, 14-15), prorok pokazuje, że elekcja Izraela nie jest nieodwracalna, nie dotyczy też ludu *en bloc*. Wobec postępującej polaryzacji społeczności, w wymiarze moralnym i religijnym, Pan Bóg dokonuje redefinicji pojęcia narodu wybranego w 3, 16-17, na co wskazuje występujący tam termin *s'ēgullāh*. W Pięcioksięgu wyraża on szczególne panowanie Boga nad Izraelem jako swoją prywatną własnością, wydzieloną z innych narodów jako Jego „lud święty” (por. Wj 19, 6; Pwt 7, 6; 14, 2; 26, 8). Malachiasz ogranicza tę kategorię do tych, którzy „boją się Jahwe i czczą Jego imię” (3, 16). W świetle antagonizmów w łonie społeczności powygnaniowej (por. 3, 14-15. 18) grupa „bojących się Jahwe” stanowi wspólnotę Żydów wiernych Bogu, gotowych służyć Jahwe jako Jego narzędzie w przywróceniu prawdziwego kultu, sprawiedliwości i solidarności społecznej⁶⁹.

By podsumować tę część pracy należy stwierdzić, iż prorocy wskazują na różne wydarzenia z historii zbawienia, poprzez które Bóg dokonuje wyboru Izraela na swój lud. Jeśli w okresie przedwygnaniowym dominuje odwoływanie się do tradycji Exodusu, to w dobie wygnania babilońskiego podstawa wybrania Izraela zauważana jest w Bożej elekcji patriarchów. Doświadczenie wygnania staje się impulsem do ponownego przemyślenia relacji obcych narodów wobec Jahwe w perspektywie wybrania. Pojawia się nowa koncepcja wybrania, która dopuszcza cudzoziemców do udziału we wspólnocie narodu wybranego. Równocześnie, z tej samej wspólnoty wyklucza się pewne grupy Żydów, na bazie kryteriów religijnych i moralnych, co jest pochodną podziałów we wspólnocie powygnaniowej. Podział nie przyjął jednak waloru normatywnego dla definicji narodu wybranego w kategoriach historycznych, lecz stał się podstawą do delimitacji wspólnoty zbawionych w kategoriach eschatologicznych.

⁶⁹ Por. A.E. HILL, *Malachi*, 338.

2. PRZYMIERZE W KSIĘGACH PROROCKICH

Dla zrozumienia idei ludu Bożego w Starym Testamencie niezbędne jest zapoznanie się z pojęciem *b'ērīt*. Ten hebrajski termin najczęściej wyrażony jest słowem „przymierze”, jednak semantycznie pozostaje bardziej złożony. W opinii niektórych egzegetów winien on stanowić centralny punkt teologii Starego Testamentu (W. Eichrodt, R. Smend)⁷⁰. To stanowisko nie wydaje się być tak oczywiste, gdy uwzględni się znacznie ograniczone wykorzystanie tego terminu w sensie teologicznym, a więc dla wyrażenia relacji między Jahwe a Izraelem przez proroków. Pytanie o przyczynę takiego stanu rzeczy stanowić będzie punkt wyjścia do analizy idei przymierza w pismach prorockich.

2.1. SEMANTYKA TERMINU „PRZYMIERZE” A JEGO ZNACZENIE TEOLOGICZNE U PROROKÓW

Prowadzona przez egzegetów dyskusja nad znaczeniem terminu *b'ērīt* podejmowana jest na bazie założenia, iż samo zastosowanie tego rzeczownika wskazywałoby już na charakter relacji, jaka zachodzi między Bogiem i Izraelem. Od lat 70. ubiegłego wieku punkt wyjścia w debacie stanowi stanowisko E. Kutscha. Jego zdaniem termin *b'ērīt* nie odnosi się do „relacji”, lecz stanowi „zobowiązanie”, które przyjmuje podmiot *b'ērīt*. W tym sensie może oznaczać on również „obietnicę”⁷¹. Niemiecki egzegeta wyróżnia cztery warianty znaczeniowe *b'ērīt* w Biblii Hebrajskiej: jako zobowiązanie względem drugiego;

⁷⁰ Por. H.D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, t. 1, 25-26.

⁷¹ Por. E. KUTSCH, תְּחִיבָה *Verpflichtung*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, t. 1, Gütersloh 1994⁵, 342.

jako zobowiązanie, które nakłada się drugiemu; stosunkowo rzadko i w znaczeniu drugorzędnym – jako wzajemne przyjęcie zobowiązania przez obie strony, z czego wyprowadza się tłumaczenie „przymierze”; jako zobowiązanie, które ktoś trzeci zaciąga wobec dwóch stron⁷². Ostatecznie Kutsch wyklucza, by w tekstach starotestamentowych termin *bʿrît* odnosił się do relacji między Bogiem a człowiekiem (Izraelem), zaciągających wzajemne zobowiązanie⁷³.

Dążenie do tak precyzyjnego określenia sensu rzeczownika *bʿrît* jest problematyczne, ponieważ związek, określany mianem „zobowiązania”, jest wtórny wobec układu zawartego między dwiema stronami. Układ, powstały z ich dobrej woli lub wzajemnego zrozumienia, umożliwia powstanie (ustalenie) zobowiązań⁷⁴. Wraz z zawarciem przymierza tworzy się wspólnota zobowiązująca. Z tego powodu relacja *bʿrît* może być wyrażana różnymi słowami: łaska, braterstwo, miłość, pokój, przyjaźń. Przyjmując przekład „przymierze” unika się wszelkich przedzałożeń co do charakteru łączącego Jahwe i Izrael związku, który w Biblii Hebrajskiej w żaden sposób nie jest budowany na jednym modelu przymierza.

Różnorodności znaczeń terminu *bʿrît* towarzyszy wielość tradycji o przymierzu, wśród których H.-J. Hermisson wyróżnia ujęcie deuteronomiczne/deuteronomistyczne dalej (dt/dtr), kapłańskie przymierza z Noem i Abrahamem oraz powygnaniową wizję przymierza z Dawidem⁷⁵. Mimo sporu, co do naj-

⁷² Por. E. KUTSCH, תּוֹרַת הַבְּרִית *Verpflichtung*, 342-344; tenże, *Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten »Bund« im Alten Testament*, BZAW 131, Berlin-New York 1973, 6-27.

⁷³ Por. tenże, תּוֹרַת הַבְּרִית *Verpflichtung*, 350.

⁷⁴ M. WEINFELD, תּוֹרַת הַבְּרִית, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, t. 1, Stuttgart i in. 1973, 785; por. H.-J. HERMISSON, *Bund und Erwählung*, 246-247; H. LALLEMAN-DE WINKEL, *Jeremiah in Prophetic Tradition. An Examination of the Book of Jeremiah in the Light of Israel's Prophetic Traditions*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 26, Leuven 2000, 168-169.

⁷⁵ Por. H.-J. HERMISSON, *Bund und Erwählung*, 248-255.

starszej koncepcji przymierza w Biblii Hebrajskiej, komentatorzy są zgodni, iż teologia przymierza rozwijała się stopniowo, najdojrzałą formę przyjmując w tradycji dt/dtr⁷⁶. Przemawia za tym rozłożenie pojawiania się rzeczownika *bʿrît* w znaczeniu teologicznym, które jest dominujące w literaturze dt/dtr, datowanej na VII i VI wiek przed Chr. Ten sam fenomen zauważa się także w pismach prorockich. Na 42 zastosowania teologiczne tego terminu, 35 użyć przypada na proroków działających około wygnania babilońskiego (15 razy u Jeremiasza, 12 u Ezechiela, 8 u Deutero- i Trito-Izajasza). Pozostałe obecne są u Ozeasza (dwukrotnie) i Malachiasza (szczęściokrotnie).

Naturalnie idea przymierza nie pojawiła się tak późno w teologii Izraela. Przyjmowała ona raczej na przestrzeni wieków wiele imion i form. Zalicza się do nich konwencjonalne sformułowanie: „Ja będę ich Bogiem, oni będą Moim ludem”, nazywane przez egzegetów formułą przymierza lub formułą wzajemnej przynależności. W perspektywie analizy motywu przymierza w pismach prorockich trzeba podkreślić, iż ta formuła również jest wynikiem stopniowego rozwoju i w swojej dwuczłonowej formie pojawia się dopiero w tekstach deuteronomicznych oraz u proroków czasu wygnania⁷⁷. Jej pierwotne znaczenie nie ma związku z relacją przymierza, lecz stanowi wyraz myślenia o Bogu w kategoriach narodowych, co było zjawiskiem wspólnym narodom starożytnego Bliskiego Wschodu⁷⁸. Gdy zostaje w związku z przymierzem użyta w tekstach biblijnych, również prorockich, to nie wyraża istoty tej relacji, lecz ją ukonkretnia, wskazując na cel przymierza⁷⁹. Z tego też powodu analiza poję-

⁷⁶ Dowodzi tego L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969, szczególnie 152-153. 279-280. 283.

⁷⁷ Por. H.H. SCHMID, *Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein. Die sogenannte Bundesformel und die Frage nach der Mitte des Alten Testaments*, w: *Kirche. Fs. G. Bornkamm*, Tübingen 1980, 1-3.

⁷⁸ Por. H.H. SCHMID, *Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein*, 3-6.

⁷⁹ Por. R. RENDTORFF, *Die »Bundesformel«. Eine exegetisch-theologische Untersuchung*, SBS 160, Stuttgart 1995, 81.

cia przymierza w tekstach prorockich skoncentruje się na występowaniu tylko terminu *b'rît*. Przy badaniu tych tekstów zwróci się uwagę na charakter zachodzącej między Bogiem a Izraelem relacji, jej źródło, uwarunkowania i przyszłe perspektywy. Jako że termin *b'rît* będzie służył finalnej refleksji nad prorocką koncepcją „ludu Bożego”, zostanie również zadane pytanie o możliwy udział obcych narodów w przymierzu z Jahwe.

2.2. PROROCKIE ROZUMIENIE PRZYMIERZA ŁĄCZĄCEGO JAHWE I IZRAEL

Ze względu na stosunkowo wąskie grono proroków, którzy rozwijali temat *b'rît*, wydaje się zasadne odejście od grupowania ich w zależności od odnoszonego do wygnania babilońskiego czasu ich aktywności. Przed tym wydarzeniem można wskazać tylko Ozeasza, który podejmuje bezpośrednio tę problematykę. Podobnie po wygnaniu, temat ten pojawia się tylko u jednego proroka – Malachiasza. Pozostali prorocy – Jeremiasz, Ezechiel, Deutero- i Trito-Izajasz – mimo że zachodzą różnice czasowe w ich działalności, są aktywni w odniesieniu do wygnania babilońskiego.

Ozeasz

Termin *b'rît* w Księdze Ozeasza występuje dwukrotnie w 6, 7 i 8, 1⁸⁰. Wśród komentatorów zachodzą pewne rozbieżności: odnośnie odwołania się w Oz 6, 7 do przymierza Izraela z Jahwe – część egzegetów widzi tu odniesienie do przymierzy politycznych Izraela z innymi państwami; oraz co do pochodze-

nia Oz 8, 1 od Ozeasza – niektórzy komentatorzy optują za jego proveniencją deuteronomiczną. E.W. Nicholson w przekonujący sposób dowodzi, iż w Oz 6, 7 mowa jest o przymierzu Izraela z Jahwe⁸¹. Zwraca on uwagę, że Ozeasz z zasady przeciwstawia się przymierzom politycznym Izraela (por. Oz 5, 13; 7, 11; 11, 8; 12, 2), jak również podkreśla, że występkę opisaną w Oz 6, 8-10 nie dotyczą relacji Izraela z obcymi narodami. Wykluczyć też należy pochodzenie deuteronomiczne Oz 8, 1, za czym przemawia brak w Deuteronomium drugiego z występujących w Ozeaszowym tekście wyrażen: „zbuntowali się (*pāšā'û*) przeciw mojemu Prawu”⁸².

Stosunkowo zwięzły sposób mówienia o przymierzu w Oz 6, 7 i 8, 1 każe sądzić, iż Ozeasz odnosi się do pojęcia, które nie jest nowe w tradycji religijnej Izraela. Trudno jednak uznać, by odwoływał się do rozwiniętej już teologii przymierza. Pakt, o którym mówi Ozeasz, ma bardziej charakter religijny niż teologiczny⁸³. Użycie terminu *b'rît* służy Ozeaszowi do wyrażenia relacji między Izraelem a Jahwe oraz przeciwstawienia jej innym przymierzom politycznym, poprzez które Izrael okazywał swą niewierność Bogu. W obu tekstach prorok obwieszcza złamanie przymierza (*‘āb'rû b'rît*) przez Izrael, jakkolwiek nie mówi wprost, w jaki sposób ten akt nastąpił. W paralelnym Oz 6, 7 prorok oskarża naród wybrany o sprzeniewierzenie się Jahwe (*bāg' dū bî*). W świetle Oz 5, 7 chodziłoby o akt apostazji, który dokonał się w Adam – miejscowości, w pobliżu której Izraelici przekroczyli Jordan (por. Joz 3, 16) – poprzez porzucenie wyłącznego kultu Jahwe⁸⁴. Natomiast w Oz 8, 1 pozycję paralelną wobec ujawnienia

⁸¹ Por. E.W. NICHOLSON, *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986, 183-185.

⁸² Por. E.W. NICHOLSON, *God and His People*, 186.

⁸³ Por. H. SIMIAN-YOFRE, *Il deserto degli dei*, 192.

⁸⁴ Por. H.W. WOLFF, *Hosea*, s. 101.121. Znaczna grupa egzegetów jest zdania, że stwierdzenie „przekroczenia przymierza” w Oz 6, 7 odnosiłoby się do

⁸⁰ Do nich należy dołączyć trzy kolejne, ale już w innym znaczeniu: w Oz 2, 20 termin *b'rît* opisuje przymierze Jahwe z naturą dla dobra Izraela, natomiast w 10, 4 i 12, 2 odnosi się do przymierzy Izraela z obcymi narodami.

przekroczenia przymierza zajmuje oskarżenie o „zbuntowanie się przeciwko mojemu Prawu” (*‘al-tôrātî pāšā‘û*). Tora w tym wypadku wskazywałaby na postawę i działanie właściwe dla relacji przymierza, do czego Ozeasz czyni aluzję w 4, 1-2⁸⁵.

Wspomniane w Oz 6, 7 i 8, 1 złamanie przez Izrael przymierza nie mówi nic o naturze jego relacji z Jahwe. Z Księgi Ozeasza można wydobyć kilka kluczowych w tym związku elementów. Po pierwsze, przymierze zakłada bliską relację między Bogiem a Izraelem, podobną do więzi łączącej ojca z synem (por. Oz 11, 1-4). Ta bliskość wyrażana jest poprzez podkreślające wzajemną przynależność terminy: „mój Bóg” (2, 25), „mój lud” (2, 3. 25), „mój mąż” (2, 18), „mój syn” (11, 1). Gdy Izrael łamie przymierze, zostaje nazwany przez Jahwe „nie mój lud” (1, 9; por. 2, 25). Po drugie, intymną relację Izraela z Jahwe wyraża jeszcze mocniej metafora małżeńska rozwinięta w Oz 1-3. Odnowienie relacji przymierza zapowiadane jest jako zaślubiny Jahwe z Izraelem (por. 2, 22). Wymienione podarunki ślubne są przymiotami samego Jahwe, stanowiącymi o Jego wierności i bliskości względem Izraela⁸⁶. Po trzecie, źródłem tej relacji jest Boża *hesed*, miłość obdarowująca samą sobą. Również Bóg oczekuje od Izraela *hesed*, która razem z wiernością (*‘ēmet*) i poznaniem Jahwe (por. Oz 4, 1) jest konieczna do budowania trwałej relacji z Bogiem⁸⁷.

Pozostaje jeszcze pytanie o powód, dla którego prorocy VIII wieku przed Chr. praktycznie nie sięgali po terminologię przymierza. Wyjątkowość Ozeasza tłumaczy się przekonaniem religijnymi jego słuchaczy, którzy odwoływali się do kananejskiej religii sakralizującej naturę. Z tego powodu ojcowską więź Jahwe

występku paradygmatycznego Izraela, który obejmowałby nie tylko wykroczenia kultowe, ale również przemoc w życiu społecznym aż do przelewu krwi, co jest sygnalizowane w 6, 8-9 (por. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 436; J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea*, 93-94; E.W. NICHOLSON, *God and His People*, s. 186; M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, t. 1, 74-77).

⁸⁵ Por. H.W. WOLFF, *Hosea*, 138.

⁸⁶ Por. W. PIKOR, „Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem” (Oz 11, 9), 117.

⁸⁷ Por. H.W. WOLFF, *Hosea*, 67.

z Izraelem mogli interpretować dosłownie, a ponadto zakładać naturalne usynowienie Izraela przez Boga, które stanowiłoby o niezmienności tej relacji, niezależnie od postępowania moralnego Izraela⁸⁸. Tymczasem pojęcie przymierza zakłada wolność związanych nim podmiotów, co pozwalało na rozwiązanie tej relacji. Zastanawia jednak przyczyna dla której ta wprowadzona przez Ozeasza innowacja nie została podjęta przez innych proroków aż do Jeremiasza. Owo milczenie proroków można tłumaczyć brakiem rozwiniętej jeszcze teologii przymierza. Być może mają rację ci egzegeci, którzy tłumaczą to normatywnością zobowiązania, w którym pozostawali partnerzy przymierza⁸⁹. Inaczej niż Ozeasz, późniejsi prorocy widzieliby w terminie *b'rît* zagrożenie dla nieuzasadnionych ze strony ludu oskarżeń o złamanie przymierza przez Boga. Takie podejrzenia mogły powstać w kontekście negatywnych doświadczeń historycznych, ale paradoksalnie to one, pod koniec VII wieku i w wieku VI, przyczyniły się do powstania teologii przymierza, nie tylko w środowisku deuteronomicznym, ale także u proroków.

Jeremiasz

Pierwszym z proroków, który wprowadził na nowo termin *b'rît* do swego przepowiadania, był powołany na proroka w 627 r. Jeremiasz (por. Jr 1, 2). Jego działalność przypada na czas rozwijającej się teologii deuteronomicznej/deuteronomistycznej, co znajduje swoje odbicie w wielu punktach stycznych jego nauczania z tym nurtem. Część komentatorów (przede wszystkim W. Thiel) stoi na stanowisku, że Jeremiasz, w swoim rozumieniu przymierza, pozostawał zależny od tekstów dt/dtr. Nie ma wątpliwości, że są one mu znane, lecz różnice na poziomie seman-

⁸⁸ Por. H. SIMIAN-YOFRE, *Il deserto degli dei*, 192-193.

⁸⁹ Por. G.E. MENDENHALL, *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vorderen Orient*, ThSt 64, Zürich 1960, 49; L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, 130.

tycznym i konceptualnym przemawiają za niezależnością Jeremiaszowej teologii przymierza⁹⁰.

Przymierze zostało zawiązane z inicjatywy Boga. Wydarzeniem, które stanowi początek relacji Boga i Izraela, było „wyprowadzenie ich ojców z ziemi egipskiej”, kiedy to Jahwe z nimi „zawarł przymierze” (Jr 31, 32; 34, 13; samo wyprowadzenie w kontekście przymierza jeszcze w: 11, 4. 7). Chodzi zatem o akt wyzwolenia Izraela, poprzez który Bóg czyni go wolnym podmiotem. Sytuacja zniewolenia narodu izraelskiego w Egipcie jest wyraźnie zaznaczona przez określenie Egiptu mianem „domu niewoli” (Jr 34, 13) i „pieca do topienia żelaza” (Jr 11, 4). Ostatnia metafora podkreśla nie tylko pracę niewolniczą Izraelitów, ale również ekstremalnie trudne warunki ich życia w Egipcie, jako że żelazo topi się w temperaturze o wiele wyższej niż inne metale⁹¹. Jeremiasz nie wskazuje bezpośrednio motywu, którym kierował się Jahwe zawierając przymierze z Izraelem. Podkreśla tylko, że inicjatywa należała wyłącznie do Boga (por. emfaticzną pozycję zaimka osobowego *lp* w Jr 34, 13). Poprzez wejście w relację przymierza Bóg objawia Izraelowi swoją miłość rodzicielską. Czyn „ujęcia za rękę” Izraela przez Jahwe, wspomniany w Jr 31, 32, pozwala na taki wniosek. Można w tym geście widzieć akt o charakterze rozpoznania i wybrania, co w kontekście politycznym odpowiada gestowi inwestytury wasala ze strony władcy (por. Iz 42, 6; 45, 1; Ps 73, 23). Ujęcie za rękę może być również odczytane jako gest ojca, który z troską i czułością ogarnia opieką swoje dziecko

⁹⁰ Wśród opracowań należy wskazać (poza komentarzami) syntetyczne opracowanie: H. LALLEMAN-DE WINKEL, *Jeremiah in Prophetic Tradition*, 189–202, zaś w odniesieniu do prorocstwa o nowym przymierzu w 31, 31–33: J. VERMEYLEN, *L'alliance renouvelée (Jr 31, 31–34). L'histoire littéraire d'un texte célèbre*, w: *Lectures et relecture de la Bible. Fs. P.-M. Bogaert*, BEThL 144, Leuven 1999, 65–59; B. RENAULD, *Nouvelle ou éternelle Alliance? Le message des prophètes*, LD 189, Paris 2002, 67–75.

⁹¹ Por. W.L. HOLLADAY, *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1–25*, Hermeneia, Minneapolis 1986, 353. Określenie „piec do topienia żelaza” (*kûr habbarzel*) występuje jeszcze w Pwt 4, 20; 1 Krl 8, 51. Wariantem tej syntagmy jest „piec udręki” (*kûr ʾōni*) w Iz 48, 18.

(por. Oz 11, 1. 3; Ez 16, 4–5)⁹². Przymierze jawi się zatem jako dar ze strony Jahwe wobec Izraela, który jest bezbronny i słaby jak dziecko. W tym też zawiera się przyszłe niebezpieczeństwo wynikające dla przymierza ze strony Izraela, który może uznać siebie za samowystarczalnego i niezależnego od Boga.

Przymierze Jahwe z Izraelem ma charakter dwustronnego zobowiązania. Izrael zostaje zobowiązany przez Boga do „słuchania Jego głosu i czynienia wszystkiego, co [mu] rozkaże” (Jr 11, 4). W bezpośrednim kontekście tej wypowiedzi przedmiot słuchania zostaje oddany jako „słowa przymierza” (11, 2. 3. 6. 8. 10). Ich treść zostaje w części ujawniona w Jr 34, 13–14, gdzie zostaje przywołany nakaz uwolnienia w roku jubileuszowym zaprzeczanych w niewolę Hebrajczyków. Aluzje do innych „słów przymierza” można znaleźć również w Jr 7, 22–23 i 35, 14. Kluczowe pozostaje jednak „słuchanie głosu Jahwe”, a więc pozostawanie w osobowej relacji z Bogiem, zakładającej intymną bliskość (chodzi o głos) oraz posłuszeństwo i wierność wobec Boga (chodzi o słuchanie). Przymierze było też aktem zobowiązującym Boga, o czym bezpośrednio jest wspomniane w Jr 11, 5. W tekście zostaje odnotowana Boża obietnica daru ziemi dla Izraela jako pochodna zawartego przymierza.

Dwustronny charakter przymierza potwierdza też moment złamania go przez Izrael. Nastąpiło to, gdy lud nie spełnił słów przymierza poleconych mu przez Jahwe (por. Jr 11, 8). „Porzucenie przymierza” dokonało się też przez „kłanianie się i służenie innym bogom” (Jr 22, 9; por. 13, 10; 16, 10). Apostazja Izraela była odwróceniem się od Boga, źródła ich życia, wolności i chwały (por. Jr 2, 11. 13). W tej sytuacji Jahwe został zmuszony wypełnić swoje zobowiązania wobec przymierza, które były wyznaczone przez sankcje wynikające z niedochowania przymierza przez partnera (por. Jr 11, 3. 8; 31, 32)⁹³. Interwencja karząca ze strony

⁹² Por. G. FISCHER, *Jeremiah 26–52*, 172.

⁹³ Do grupy tekstów zapisujących Bożą sankcję, wobec złamania przymierza przez Izrael, można też zaliczyć Jr 31, 32. Obecny tam czasownik *bā'al*, został

Boga dowodzi jednak Jego wierność wobec zawartego przymierza. Mimo że Izrael „złamał przymierza” (czasownik *pr* w *Hi.* w Jr 31, 32), to wierność Boga jest gwarancją trwania przymierza. Ma tego świadomość Izrael, gdy w obliczu kary prosi Boga, by „pamiętał i nie złamał przymierza” (czasownik *pr* w *Hi.* w Jr 14, 21). Przymierze synajskie w „warstwie zobowiązującej” trwało dalej, na co wskazuje ustawiczne kierowanie przez Boga wezwania do ludu, by „słuchał słów tego przymierza” (por. Jr 11, 6)⁹⁴.

Dramat przymierza rozgrywa się na poziomie serc obu partnerów. Jeśli Bóg w swoich „zamysłach serca” (*m'zimmōt libbō* w Jr 7, 31; 19, 5; 23, 20) był wobec Izraela stały, to postępowanie ludu determinowane było „zatwardziałością jego serca”⁹⁵. Współcześni Jeremiaszowi Izraelici powrócili do grzechów swoich ojców i łamania przymierza (por. czasownik *pr* w 11, 10 i *ʿbr* w 34, 18). Widząc zatem przymierze jako spotkanie „serca” Boga i człowieka, Jeremiasz dostrzega strukturalny defekt ludzkiego serca, na którym jest „zapisany grzech żelaznym rylcem, diamentowym ostrzem” (Jr 17, 1), co czyni zapis nieodwracal-

przetłumaczony w Biblii Tysiąclecia następująco: „mimo że byłem ich władcą”. P. Bovati opowiada się za znaczeniem negatywnym użytego tam czasownika, gdyż stwierdzone wcześniej złamanie przymierza przynosi karę, do której aluzję czyni towarzyszący czasownikowi przyimek w funkcji adwersatywnej *bet* (P. BOVATI, *Testi di nuova alleanza. Dispense PIB*, Roma 2000, 208; podobnie W. McKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, t. 2, ICC, Edinburgh 1996, 198; B. RENAUD, *Nouvelles ou éternelle Alliance?*, 33; A. BORGHINO, *La «nuova alleanza» in Is 54. Analisi esegetico-teologica*, Tesi Gregoriana. Serie Teologia 118, Roma 2005, 352).

⁹⁴ Por. A. SCHENKER, *Der nie aufgehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jer 31, 31–34*, w: *Der neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente*, red. E. Zenger, QD 146, Freiburg–Basel–Wien 1993, 110.

⁹⁵ Syntagma *ʿrūrūt libbō* występuje w Jr 9, 13; 13, 10; 23, 17. W Jr 7, 24; 11, 8; 16, 12; 18, 12 serce w tym wyrażeniu jest dookreślone jako „złe” (*rāʿ*). Rdzeń *šrr*, występujący w językach semickich, wyraża ideę stałości, zdecydowania, mocy i zdrowia, co przemawia za przekładem syntagmy jako „zatwardziałość serca” (por. H.-J. FABRY, N. VAN MEETEREN, *שׁרר*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, t. 8, Stuttgart i in. 1995, 477–478).

nym⁹⁶. Tak należy interpretować zapowiedź nowego przymierza w Jr 31, 31–34 (określenie *bʿrūt ḥādāšāh* w w. 31), dookreślonego jako „wieczne” (*ʿōlām*) w Jr 32, 40; 50, 5.

Analiza retoryczna tekstu Jr 31, 31–34 pozwala stwierdzić, iż obwieszczane przez Jeremiasza nowe przymierze pozostaje w linii semantycznej pierwszego, zawartego podczas Wyjścia z Egiptu, przymierza⁹⁷. Mówić o ciągłości między przymierzami można dzięki obecności kilku wspólnych im elementów: inicjatywa przymierza należy do Boga, cel przymierza zawiera się w formule wzajemnej przynależności, realizacja przymierza następuje poprzez zachowywanie Prawa. W tę relację ciągłości wpisują się jednak konkretne elementy nieciągłości, które stanowią o nowości zapowiadanego przymierza⁹⁸. Zapowiadanego przymierze jest nowe w aspekcie chronologicznym. W obliczu złamania przez Izrael przymierza, zawartego podczas Exodusu, Bóg obiecuje nowe przymierze, które nastąpi „po tych dniach” (Jr 31, 33), „w nadchodzących dniach” (Jr 31, 31). Zastąpienie starego przymierza nowym jest konieczne nie dlatego, że nastąpiła dezaktualizacja treści objawionego w Torze przymierza z Synaju, lecz z tego powodu, że tamtemu przymierzowi Izrael się sprzeniewierzył i ostatecznie je złamał⁹⁹. To rodzi potrzebę nowego sposobu przekazania woli Bożej, którego efektem będzie nowe, w sensie definitywności, niezmienności i ostateczności, przymierze. Kluczem stanie się odnowa antropologiczna, dokonana przez Boga na sercu ludzkiego partnera (por. Jr 31, 33). Serce, dotąd świadek ludzkiego grzechu, zostanie wybrane przez Boga na materiał,

⁹⁶ Szerzej o Jeremiaszowym rozumieniu roli serca Izraela w złamaniu przymierza z Jahwe w: W. PIKOR, *Rola „serca” w nowym przymierzach (Jr 31, 31–34; Ez 36, 24–28)*, „Verbum Vitae” 4 (2003), 56–58.

⁹⁷ Szczegółowa analiza tego tekstu w: W. PIKOR, *Rola „serca” w nowym przymierzach*, 61–66.

⁹⁸ Por. B. RENAULD, *Nouvelle ou éternelle Alliance?*, 51–66; W. PIKOR, *Rola „serca” w nowym przymierzach*, 75–76; G. FISCHER, *Jeremia 26–52*, 212–213.

⁹⁹ Por. G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, 525.

za pomocą którego wyrazi On swoją wolę. Zapisane w ludzkim sercu Prawo będzie kształtowało wolę i pragnienia człowieka zgodnie ze „słowem przymierza”. Zmieni się w ten sposób praktykowanie posłuszeństwa Prawu, które nie będzie już wymogiem narzuconym człowiekowi, lecz stanie się pragnieniem jego serca. Zinterioryzowanie woli Bożej przyniesie nową, powszechną znajomość Jahwe (Jr 31, 34a; por. 24, 7). Decydujące dla nowej relacji będzie oczyszczenie ludzkiego wnętrza z grzechu, aby Boże Prawo mogło zostać zapisane w sercu człowieka (por. Jr 17, 1). W świetle Jr 31, 34, Boże przebaczenie jest nie tylko uprzednie wobec nawrócenia człowieka¹⁰⁰, lecz stanowi warunek jego prawdziwego i trwałego powrotu do Boga. Przebaczenie jawi się jako podstawa Bożej obietnicy przymierza. Wolne od grzechu ludzkie serce dostąpi radykalnego odrodzenia ze strony Boga, który da człowiekowi „jedno serce i jedną zasadę postępowania (*derek ʿehād*)” (Jr 32, 39), napełni je „swoją bojaźnią” (Jr 32, 40) – respektem i posłuszeństwem względem siebie¹⁰¹.

Reasumując należy stwierdzić, iż zapowiadane przez Jeremiasza nowe przymierze nie oznacza, że Bóg odrzucił przymierze synajskie. W „warstwie zobowiązującej” pozostaje ono w mocy, mimo że Izraelici złamali je, sprzeniewierzając się słowom przymierza (Prawu). Obietnica dotyczy substancjalnie nowej inicjatywy Boga, który dokona radykalnej odnowy ludzkiego serca, znosząc tym samym, nieskuteczne i objawiające ludzką słabość, instytucje pośredniczące. Gwarantem pełnej komunii Izraela z Bogiem jest dar nowego serca, poprzez który Bóg uzdolni naród wybrany do wiernego i trwałego zaangażowania się w przymierze. W ten sposób, „nowe przymierze” będzie ostatecznie „przymierzem wiecznym” (Jr 32, 40; 50, 5).

¹⁰⁰ Z tego powodu można uznać, że zapowiadane nowe przymierze jest warunkowe (por. H. LALLEMAN-DE WINKEL, *Jeremiah in Prophetic Tradition*, 197). W świetle Jr 32, 41 jawi się ono jako pragnienie Boga „z całego serca i z całej duszy”.

¹⁰¹ Por. G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 527.

Ezechiel

W opinii W. Zimmerliego, Ezechiel nie pozostawił po sobie wyraźnie ukształtowanej teologii przymierza¹⁰². W przeciwieństwie do teologii deuteronomistycznej i kapłańskiej, brak w Księdze Ezechiela odniesień do przymierza z patriarchami, domem Dawidowym oraz do przymierza z różnymi grupami kapłańskimi. Niemniej jednak termin *bʿrît*, w znaczeniu teologicznym, został użyty w wyroczniach Ezechiela 11 razy, co odgrywa znaczącą rolę w jego rozumieniu przeszłej historii (por. Ez 16, 8. 59. 60; 44, 7), a jeszcze bardziej w jego widzeniu przyszłego zbawienia (por. Ez 16, 60. 61. 62; 20, 37; 34, 25; 37, 26 [*bis*])¹⁰³. Należy także wspomnieć o dwóch tekstach, w których, mimo niepojawienia się terminu *bʿrît*, opisywana jest rzeczywistość nowego przymierza w perspektywie daru nowego ducha i serca (por. Ez 11, 17-21; 36, 24-28).

Teologiczną wizję historii Ez 16 zamyka refleksja nad przymierzem Jahwe z Izraelem, która, w opinii większości komentatorów, pochodziłaby od uczniów Ezechiela¹⁰⁴. Dzieje Izraela zostają syntetycznie ujęte w cztery okresy: zawarcie przymierza, złamanie przymierza, kara jako konsekwencja złamania przymierza, obietnica przyszłego przymierza¹⁰⁵. Proroctwo bezpośrednio nie identyfikuje przymierza leżącego u początków narodu wybranego, ale nie ma wątpliwości, że chodzi o przymierze

¹⁰² Por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel* 1, 46.

¹⁰³ Por. T.C. BEGG, *Berit in Ezekiel*, w: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies. Division A. The Period of the Bible*, Jerusalem 1986, 77-78. W pozostałych siedmiu wystąpieniach słowa *bʿrît* mowa jest o przymierzach zawieranych między ludzkimi partnerami: Nabuchodonozorem i Sedecjaszem (6 razy w Ez 17, 13-19) oraz Egiptem i bliżej nieokreślonym sprzymierzeńcem (por. Ez 30, 5).

¹⁰⁴ Por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel* 1, 352; T. KRÜGER, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*, 329; K.-F. POHLMANN, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 1-19*, ATD 22.1, Göttingen 1996, 235; B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle Alliance?*, 115.

¹⁰⁵ Por. B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle Alliance?*, 129.

synajskie, szerzej rozumiane jako przymierze zawarte podczas Exodusu (por. Ez 20, 10–12). Zostało ono związane w „dniach młodości” Izraela (Ez 16, 60; por. 16, 22. 43), które były czasem niemowlęstwa i dzieciństwa Jerozolimy (por. Ez 16, 6–8; w w. 6 termin *b^erît*). Przymierze miało charakter warunkowy, co wynika z Ez 16, 59. W tekście tym Bóg zapowiada swoją interwencję karzącą wobec Izraela jako reakcję adekwatną do postępowania ludu, który „wzgardził przysięgą” (*bāzāh ʿālāh*) i „złamał (*pārār* w *Hi.*) przymierze” (por. Ez 44, 7). Przysięga, jako element rytuału przymierza, skutkowałą przekleństwem w sytuacji, w której partner okazywał się być niewierny (por. Pwt 29, 11. 20).

Przymierze zawarte „w dniach młodości” Jerozolimy, jakkolwiek „złamane” przez partnera ludzkiego (Ez 16, 59), nie zostało „zapomniane” przez Jahwe (w. 60). Ta żywa pamięć Boga stanowi o nieodwracalności przymierza, które, będąc „podtrzymywanym” przez Niego (w. 62), staje się „przymierzem wiecznym” (w. 60). Użyty w Ez 16, 60. 62 czasownik *qûm*, w *Hi.* w konstrukcji z rzeczownikiem *b^erît*, nie oznacza zawarcia nowego przymierza, lecz wskazuje na podtrzymanie przymierza już zawartego¹⁰⁶. Niewierność Jerozolimy spowodowała zawieszenie błogosławieństwa z nim związanego i ściągnęła przewidzianą karę. Ta jednak, ze strony Boga, nie jest permanentna ani nieodwołalna, gdyż Bóg pozostaje wierny swojemu przymierzemu poprzez pamięć (por. Ez 16, 60). Stanowi to o samomotywacji Jahwe do pozostania wiernym przymierzemu z Izraelem¹⁰⁷. Z tego powodu Bóg, przez „przebaczenie (Jerozolimie) tego, co uczyniła” (Ez 16, 63), uzdrawia pamięć Izraela (por. Ez 16, 61. 63). W ten sposób przymierze stanie się „wieczne”. Po stronie człowieka pojawi się wspomnienie przeszłości w postaci nie tylko

wstydu jako skruchy za swoją wcześniejszą niewierność (por. Ez 16, 61), ale też wstydlivosti jako pamięci o swojej relacji przymierza z Jahwe¹⁰⁸.

Przebaczenie byłoby bezużyteczne, zaś pamięć pozostałaby niezrealizowanym postulatem, jeśli Bóg nie obdarzyłby swego ludu „nowym sercem i nowym duchem” (por. Ez 11, 19; 36, 27–28a)¹⁰⁹. Przyczyną dotychczasowej niepamięci Izraela dotyczącej przymierza jest „serce kamienne” – metafora wyrażająca niezdolność człowieka do słuchania i rozumienia słowa Bożego, nieposłuszeństwo ludzkiej woli wobec Prawa Bożego i wreszcie obojętność na miłość Boga. Zmiana wnętrza staje się możliwa dzięki „sercu z ciała”, które przywróci właściwe osobie ludzkiej funkcje intelektualne, wolitywne i emocjonalne. W świetle wcześniejszej zapowiedzi tego daru nowe serce będzie „jednym sercem” (Ez 11, 19), wolnym od jakiegokolwiek dwulicowości czy rozdzielenia w relacji do Jahwe (por. Ez 11, 21). Dzięki „sercu z ciała” człowiek odzyska prawdziwą wolności odczuwania, poznawania i wybierania tego, co jest służącym jego życiu dobrem. Przyszła jakość serca jest definiowana włożonym przez Boga do wnętrza ludzkiego „nowym duchem”. Dopowiedzenie ze strony Boga, iż jest to „mój duch”, pozwala na interpretację tego daru w powiązaniu z wizją wyschłych kości w Ez 37, 1–14. Duch przywracający życie kościom pokrytym już ciałem (w. 10) nie jest tylko wiatrem, lecz, jako „mój duch” (w. 14), znajduje źródło w samym Bogu. W ten sposób jawi się on jako życiodajny impuls Boży, który swoją siłą ożywia sparaliżowany dotąd zatwardziałością serca naród Izraela i uzdalnia go do odpowiedzi na dar przymierza. Nowa dyspozycja wewnętrzna domu Izraela pozwoli mu wypełnić

¹⁰⁶ Jest to konstrukcja typowa dla tradycji kapłańskiej (por. Rdz 17, 19. 21; Kpł 26, 9; Pwt 8, 18). Zawarcie nowego przymierza jest wyrażane przez czasownik *kārat* (por. Jr 31, 31. 33); por. M. GREENBERG, *Ezekiel 1–20*, 291; B. RENAUD, *Nuouvelle ou éternelle Alliance?*, 131.

¹⁰⁷ Por. M. GREENBERG, *Ezekiel 1–20*, 292–293.

¹⁰⁸ Por. J.E. LAPSLEY, *Shame and Self-Knowledge. The Positive Role of Shame in Ezekiel's View of the Moral Self*, w: *The Book of Ezekiel. Theological and Anthropological Perspectives*, red. M.S. Odell, J.T. Strong, SBL.SS 9, Atlanta 2000, 163–164. 167.

¹⁰⁹ Szczegółowa analiza tego tekstu w: W. PIKOR, *Rola „serca” w nowym przymierzem*, 66–72.

dające życie prawo (por. Ez 36, 27; 11, 19-20) oraz zamieszkać w darowanej przez Boga jego przodkom ziemi (por. Ez 36, 28a). W ten sposób zostanie odtworzona w całej pełni relacja przymierza, w której Izrael będzie ludem Jahwe, zaś Jahwe będzie jego Bogiem (por. Ez 36, 28b).

Zapowiadane w Księdze Ezechiela przymierze zasługuje na miano nowego z powodu trwałości, będącej wynikiem radykalnej, dokonanej przez Boga wobec Izraela, odnowy antropologicznej. Wskazuje to na nowy charakter przymierza, które jawi się jako jednostronne, łaskawe działanie Boga względem ludu. Taki obraz przyszłego przymierza zostaje ostatecznie dopełniony zapowiedzią „przymierza pokoju” (*b'rit šālôm*) w Ez 34, 25 i 37, 26. W pierwszym tekście, „przymierze pokoju” stanowi rodzaj nagłówka dla fragmentu Ez 34, 25-30, który przynosi najpełniejsze wyjaśnienie, oddawanej terminem *šālôm*, rzeczywistości zbawienia¹¹⁰. Przymierze pokoju położy kres zagrożeniu ze strony dzikich zwierząt (por. 34, 25), które w Ezechielowych zapowiedziach kary były narzędziem Bożego sądu (por. Ez 5, 17; 14, 15. 21; 33, 27), symbolizując zarazem chaotyczne siły zagrażające życiu (por. Rdz 9, 2)¹¹¹. Drugim wyznacznikiem przymierza pokoju będzie bezpieczne zamieszkanie ludu Jahwe w swojej ziemi (por. Ez 34, 25b). Ta, pozostając dotąd „pustynią” i „lasem” (Ez 34, 26), zostanie przekształcona przez „deszcz błogosławieństwa”, który przyniesie płodność i żyzność naturze (Ez 34, 27a). W rezultacie ustanie głód – narzędzie karzącego działania Jahwe¹¹². Trzecim wyznacznikiem przymierza pokoju będzie uwolnienie Izraela spod jarzma ob-

¹¹⁰ D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48*, NICOT, Grand Rapids 1998, 303.

¹¹¹ Por. F. SEDLMEIER, „*Ich schließe für sie einen Bund des Friedens*” (Ez 34, 24; 37, 26). *Visionen des Heils im Ezechielbuch*, w: Fs. J. Dammertz, *Inquire pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens*, Augsburg 2004, 51.

¹¹² Głód jako narzędzie Bożej kary, por. Ez 5, 12. 16-17; 6, 11-12; 7, 15; 12, 16; 14, 13. 21.

cych narodów (por. Ez 34, 27b). To wyzwalające działanie Boga jest analogiczne do wyzwolenia Izraela z niewoli egipskiej. Tym samym przymierze pokoju, jako odnowienie Izraela, zapoczątkuje nowy Exodus¹¹³.

W Ez 37, 26 „przymierze pokoju” zostaje ukazane jako „przymierze wieczne” (*b'rit 'ôlām*), co w świetle Ez 16, 60 jeszcze bardziej uwypukla nieprzemijalność i trwałość tej łaskawej relacji Jahwe ze swoim ludem. Przedstawiona w Ez 37, 24b-25 nowa kondycja Izraela, który mieszka w swoim kraju i zachowuje przykazania Jahwe, jest wynikiem wewnętrznej przemiany człowieka dokonanej przez Boga. Wskazuje na to sekwencja czynów Jahwe w zapowiedzi przymierza w Ez 36, 26-28. Ostatnia i najważniejsza charakterystyka przymierza pokoju zostaje zawarta w tekście Ez 37, 27-28, który przynosi Bożą obietnicę umieszczenia na zawsze swego Przybytku pośród Izraelitów. Obecność Boga wśród swego ludu jest tym samym „wewnętrzną pełnią i głębią przymierza pokoju”¹¹⁴.

Ezechiel i jego uczniowie, podobnie jak Jeremiasz, podkreślają ciągłość przymierza zawartego na Synaju. Pomimo niewierności Izraela nie zostało ono odwołane przez Boga. Strukturalna słabość człowieka powoduje, iż pierwsza relacja zostanie dopełniona w przyszłym przymierzu, które Ezechiel określa mianem „przymierza pokoju”, tożsamego z „przymierzem wiecznym”. Jego nowość zawiera się w trwałości, która będzie wynikiem radykalnego odnowienia Izraela przez Boga, co uzdolni lud do otwartości na związane z przymierzem błogosławieństwo. Określenie tej relacji jako „przymierza pokoju” podkreśla łaskawe, jednostronne zaangażowanie się Boga, którego obecność pośród swego ludu stanowić będzie o wieczności przymierza. Doprowadzić ma to do rozpoznania Jahwe przez narody pogańskie (por. Ez 37, 28).

¹¹³ Por. F. SEDLMEIER, „*Ich schließe für sie einen Bund des Friedens*”, 54.

¹¹⁴ Tamże, 67.

Deutero-Izajasz

Temat przymierza jako rzeczywistości przyszłej obecny jest również w Księdze Izajasza. Teksty usytuowane w tzw. Księdze Pocieszenia (Iz 40–55) mają w swoim tle bliski prorocztwu Jeremiasza i Ezechiela czas wygnania babilońskiego. Wizja przymierza zawarta w Iz 42, 6 i 49, 8 jawi się jako rzeczywistość absolutnie nowa wewnątrz Biblii Hebrajskiej, choć nie pojawia się w niej przymiotnik „nowe”¹¹⁵. Ta nowość kryje się nie tylko w osobie tajemniczego pośrednika przymierza, nazwanego Sługą Jahwe, ale jeszcze bardziej w fakcie, że to on zostaje nazwany „przymierzem”, będąc zatem kimś więcej niż tylko pośrednikiem fundującym nową relację między Jahwe a ludem. W nim przymierze urzeczywistnia się – i to w sposób zaskakujący – poprzez jego cierpienie i ofiarę życia, co w Starym Testamencie pozostaje myślą rewolucyjną¹¹⁶.

Strukturę narracyjną tekstu Deutero-Izajasza wyznacza dynamika sporu sądowego, w jaki Jahwe wszedł z obcymi narodami i ich bóstwami (por. Iz 41). W trakcie tego procesu Jakub-Izrael odmawia roli świadka Jahwe i sam staje się stroną w sporze (por. 44, 22–28). Do poznania Jahwe mają doprowadzić wydarzenia związane z osobą króla perskiego Cyrusa, który stanowi narzędzie działania Boga (por. 45, 3–6). Izrael jednak w dalszym ciągu obwinia Jahwe o obojętność na swój los (por. 49, 14). Na po-

¹¹⁵ W tej części Księgi Izajasza znajdują się następujące wyrażenia odwołujące się do idei przymierza: „przymierze ludu” (42, 6; 49, 8), „przymierze pokoju” (54, 10); „przymierze wieczne” (55, 3). B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle Alliance?*, 181–284, rozdziela prorocztwa o nowym przymierzu w kluczu Dawidowym (54, 10; 55, 3) od zapowiedzi łączących przymierze z osobą Sługi, wykluczając niejako związek między tymi prorocztwami. W swojej rozprawie doktorskiej A. BORGHINO, *La «nuova alleanza» in Is 54*, szczególnie 384–397, mimo że koncentruje się wyłącznie na kwestii „przymierza pokoju”, zauważa potrzebę lektury Iz 54 w relacji do tekstów mówiących o Słudze Jahwe, szczególnie Iz 52, 13–53, 12.

¹¹⁶ Dalsza analiza tematu przymierza u Deutero-Izajasza bazuje w znacznym stopniu na: W. PIKOR, *Izajaszowy Sługa Jahwe a nowe przymierze. Analiza kontekstualna Iz 42, 1–9, ZNKUL 49* (2006), z. 2, 19–42.

nawianą skargę Jahwe odpowiada wprowadzeniem postaci swego Sługi, którego zadaniem jest nie tylko dowiedzenie prawdy o Bogu, ale też doprowadzenie Izraela do odbudowania relacji z Nim. Wskazuje na to określenie Sługi Jahwe mianem „przymierza ludu” (*b'rit ʿam*) w Iz 42, 6; 49, 8. Biorąc pod uwagę pierwszą pieśń o Słudze Jahwe jasne jest, iż termin *ʿam* odnosi się do ludzkości jako takiej (por. Iz 42, 5)¹¹⁷. Misja Sługi ma zatem zasięg uniwersalny wobec wszystkich ludzi, nie wyłączając Izraela. Rola Sługi nie ogranicza się jednak do pośrednictwa zapowiadanego przymierza. Konstrukcja *b'rit ʿam* pozwala zauważyć, iż termin *b'rit* odnosi się nie tyle do samej relacji, ile raczej do osoby Sługi: on ma być przymierzem¹¹⁸. Jego zadanie nie zamyka się w ustanowieniu czy ukształtowaniu nowej relacji przymierza. To w nim, w jego osobie, wcieli się i urzeczywistni przymierze, do którego Jahwe zaprasza Izrael i narody pogańskie. Podobnie jak Abraham był źródłem błogosławieństwa dla świata, tak Sługa będzie źródłem przymierza Boga z całym światem. „Powiedzieć, że Sługa jest przymierzem oznacza, że całe błogosławieństwo przymierza w nim się zawiera, w nim ma swoje korzenie i źródło, przez niego jest udzielane”¹¹⁹.

Urzeczywistnienie przymierza zostaje ukazane w ostatniej, składającej się na Księgę Pocieszenia sekwencji: 52, 13–54, 17¹²⁰.

¹¹⁷ Za taką interpretacją opowiadają się m.in.: C. WESTERMANN, *Isaiah 40–66*, 100; J.J. STAMM, *B'rit ʿam bei Deuterjesaja*, w: *Probleme biblischer Theologie. Fs. G. von Rad*, Munich 1971, 521–522; R.N. WHYBRAY, *Isaiah 40–66*, 74–75; J.N. OSWALT, *The Book of Isaiah*, 118; K. BALTZER, *Deutero-Jesaja*, 179–180.

¹¹⁸ Por. J.J. STAMM, *B'rit ʿam bei Deuterjesaja*, 269; P.-E. BONNARD, *Le Second Isaïe, son disciple et leur éditeurs. Isaïe 40–60*, Études bibliques, Paris 1972, 126–127; A. LAUHA, „Der Bund des Volkes”. *Ein Aspekt der deuterjesajischen Missionstheologie*, w: *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Fs. W. Zimmerli*, Göttingen 1977, s. 257–261; B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle Alliance?*, 269.

¹¹⁹ E.J. YOUNG, *The Book of Isaiah*, t. 2, NICOT, Grand Rapids 1972, 120.

¹²⁰ Por. analizę struktury Iz 40–55 w: W. PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, 242–245.

Integralną jej częścią jest ostatnia z pieśni o Słudze Jahwe (52, 13–53, 12). Nie rozbija ona ciągłości narracyjnej, mimo że zapowiedź zbawienia dla Syjonu z 52,7–12 powraca formalnie w rozdz. 54 jako rzeczywistość już zrealizowana¹²¹. W obecnym kształcie księgi, wspomniana pieśń o Słudze Jahwe stanowi pomost między obietnicą zbawienia a jej spełnieniem. Bezpośrednie przejście od zapowiedzi nowego Exodusu (52, 11–12) do opisu jego realizacji (rozdz. 54), jak również od wezwania do radości w perspektywie zbawczego działania Boga (52, 9–10) do radości wobec już dokonanego wybawienia (54, 1–3), byłoby niemożliwe bez soteriologicznych owoców ofiary Sługi¹²². W ofierze sprawiedliwego Sługi, Izrael uzyskuje odpuszczenie swojej winy (por. 53, 11). Ponadto usprawiedliwiając Izrael, Sługa uzdrawia go i uzdalnia do bycia w relacji przymierza z Jahwe (por. 53, 5)¹²³.

¹²¹ Ciągłość między rozdz. 52 i 54 nie jest aż tak oczywista, jak zakładają niektórzy egzegeci (por. B. DUHM, *Das Buch Jesaja*, 378; O.H. STECK, *Beobachtungen zur Anlage von Jesaja 54, 1–8*, ZAW 101 (1989), 285). Mimo że w obydwu fragmentach chodzi o personifikującą Izrael postać kobiety, to tylko w pierwszym z omawianych rozdziałów jest ona nazwana po imieniu („Syjon” w 52, 1. 2. 7). Ponadto zauważa się formy liczby mnogiej w 52, 11–12, podczas gdy w Iz 54 obecna jest wyłącznie liczba pojedyncza. O łączności ostatniej z pieśni o Słudze Jahwe z rozdziałem następującym bezpośrednio po niej przemawia wiele związków semantycznych: termin „wielu” z w. 1 nawiązujący do 53, 11–12; „potomstwo” z w. 3 łączące się z 53, 10; „pokój” z w. 10 przywołujący 53, 5; wyrażenie „zakryć twarz” obecne w w. 8 i 53, 3. Szczegółową analizę zależności semantycznych między Iz 52, 13–53, 12 i Iz 54 można znaleźć w: A. BORGHINO, *La «nuova alleanza» in Is 54*, 384–390.

¹²² Por. R.F. MELUGIN, *The Formation of Isaiah 40–55*, BZAW 141, Berlin–New York 1976, 174; J.L. KOOLE, *Isaiah III*, t. 2, 347–348; J.N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 40–66*, NICOT, Grand Rapids–Cambridge 1998, 413–414; A. BORGHINO, *La «nuova alleanza» in Is 54*, 398–402; W. PIKOR, *Izajaszowy Sługa Jahwe a nowe przymierze*, 35–39.

¹²³ Ofiara Sługi zostaje określona w Iz 53, 10 terminem *ʾāšām*, który oznacza nie tyle ofiarę ekspiacyjną i zadośćczyniącą, ile raczej reparacyjną. Inicjatywa Boga nie ogranicza się do usunięcia winy Izraela, co umożliwiłoby powrót do relacji przymierza. Grzech narodu zniszczył bowiem tę rzeczywistość. Jej przywrócenie dokona się z woli Jahwe poprzez ofiarę z życia Sługi, która przyniesie reparację zniszczonego przymierza. Bóg zatem, nie tylko uwalnia Izraela od

To nowe przymierze zostaje zaprezentowane w Iz 54 jako relacja oblubieńcza między Jahwe a Syjonem (por. w. 5), doświadczenie niezwyklej płodności Jerozolimy (por. ww. 1–3), jak również czas miłości wiecznej, wiernej i miłosiernej (por. ww. 7–8. 10). Definitywność i nieodwołalność przymierza jest wynikiem darmowej łaskawości Boga (por. w. 8), objawionej już w przymierzu, które Bóg zawarł z Noem po potopie (por. w. 9). Odwołując się do tego modelu typologicznego Deutero-Izajasz zapowiada nowe przymierze jako „przymierze pokoju” (w. 10; por. Rdz 9, 16), między Jahwe a Jego ludem¹²⁴.

Potwierdzeniem tej nowej rzeczywistości jest Iz 55. Rozdział ten można uznać za konkluzję wcześniejszych zapowiedzi przymierza. Obietnica „przymierza wiecznego” w 55, 3 odwołuje się do przymierza, które Jahwe zawarł z Dawidem (por. „niezawodne łaski dla Dawida” w tym wierszu). Nie chodzi jednak o jeszcze jedno przyszłe przymierze, różne od tego zapowiadanego w rozdz. 54. Przyszłe przymierze zawierać w sobie będzie jedno działanie Boga, które jako „figura” objawiło się we wcześniejszych przymierzach Jahwe z Noem, Abrahamem i Dawidem¹²⁵. Zapowiadane „przymierze wieczne” stanowić będzie ostateczną realizację przymierza, do którego zostanie wezwany nie tylko Izrael, ale również obce narody, które podobnie jak lud wybrany, muszą podjąć konkretny ruch w stronę Jahwe (por. w. 5).

Przymierze, urzeczywistniające się przez ofiarę Sługi Jahwe, stanowi punkt kulminacyjny Iz 40–55. Bóg okazuje się być wierny

winy – On go przemienia, nadając cierpieniu i śmierci Sługi walor uzdrawiający, odradzający i uzdalniający naród wybrany do wspólnoty przymierza ze Bogiem (por. I. WILLI-PLEIN, *Chattat und Aascham – Sündopfer und Schuldopfer*, w: I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragung und Zwischenergebnisse*, SBS 153, Stuttgart 1993, 102–104; B. JANOWSKI, *He Bore Our Sins. Isaiah 53 and the Drama of Taking Another's Place*, w: *The Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Sources*, red. B. Janowski, P. Stuhlmacher, Grand Rapids–Cambridge 2004, 67–70).

¹²⁴ Por. A. BORGHINO, *La «nuova alleanza» in Is 54*, 356.

¹²⁵ Por. tamże, 366.

nie tylko swojemu wyborowi Izraela na lud przymierza, ale włącza w tę relację tych wszystkich, którzy otworzą się na Jego zbawczą, zrealizowaną w osobie Sługi inicjatywę. Zamykające Księgę Pociśnienia rozdz. 54–55, mimo że stanowią kolekcję różnorodnych gatunkowo i tematycznie jednostek literackich, łączy wspólny motyw przymierza. Proroctwa o „przymierzu pokoju” (54, 10) i „przymierzu wiecznym” (55, 3) nie są wyłącznie zapowiedzią przyszłości. W perspektywie ofiary Sługi Jahwe teksty te przynoszą ostateczne potwierdzenie Sługi jako „przymierza ludu”.

Trito-Izajasz

Termin *b^erît* nie odgrywa większego znaczenia teologicznego w przepowiadaniu Trito-Izajasza. Zostaje on włączony w temat, omawianego już wcześniej, wybrania, którego ważnym elementem stało się kryterium przynależności do ludu Jahwe (por. Trito-Izajasz, s. 111–114).

Trito-Izajaszowa redefinicja narodu wybranego opiera się na fundamencie religijnym i moralnym, co zostaje szczególnie wyeksponowane w stanowiących ramę trzeciej części księgi fragmentach: 56, 1–8 i 66, 18–21. Warunkiem udziału cudzoziemców i obrzezanych we wspólnocie Syjonu jest m.in. trwanie w przymierzu z Jahwe (*maḥăzîqîm bibrîtî* w 56, 4. 6). Niezależnie od toczącej się wśród egzegetów dyskusji nad przedmiotem kryjącej się za terminem *b^erît* powinności¹²⁶, pozostaje oczywiste, że przymierze rozumiane jest w kategoriach zawierającej zobowiązania relacji z Jahwe. Dostąpienie zbawienia i łaskowości Boga nie jest bezwarunkowe, lecz jawi się jako konsekwencja właściwej, określanej przez prawo i sprawiedliwość postawy moralnej (por. 56, 1).

¹²⁶ Prezentacja tej debaty w: J.L. KOOLE, *Isaiah III*, t. 3, 15–16. Propozycje są następujące: wymóg obrzezania, zachowanie Tory, dwa wcześniejsze warunki z Iz 56, 4 – przestrzeganie szabatu i czynienie tego, co podoba się Jahwe – ujęte w jedno zobowiązanie; posłuszeństwo Bożemu prawu religijnemu i etycznemu.

Trito-Izajasz uzależnia przynależność do wspólnoty Jahwe od postawy człowieka w życiu społeczno-religijnym, która winna być kształtowana przez słowo Boże (por. 66, 2. 5). Można przywołać dwa pozostałe fragmenty, w których pojawia się termin *b^erît* u Trito-Izajasza: 59, 21 i 61, 8, pozostające w bezpośrednim związku z najstarszym, zawartym w rozdz. 60–62, materiałem tej części księgi. Przemawiający w nim podmiot nosi cechy postaci jednostkowej, która w swoim powołaniu i działaniu zbliża się do charakterystyki Deutero-Izajaszowego Sługi Jahwe¹²⁷. Ten anonimowy prorok otoczony jest przez grupę ludzi wspierających jego działalność (por. 66, 6–7). Działa on we wspólnocie powygnaniowej, która identyfikuje się z potomstwem Sługi Jahwe, uważając się za beneficjentów jego ofiary (por. Iz 53, 10)¹²⁸. Wypowiedź zawarta w Iz 59, 21, mimo że w obecnym kształcie księgi pojawiła się na skutek pracy redakcyjnej¹²⁹, pochodzi od mówiącego w pierwszej osobie liczby pojedynczej w Iz 60–62 proroka. Streszcza i legitymizuje on w ten sposób swoje świadectwo, jako potomek Sługi Jahwe¹³⁰: „Duch mój, który jest nad tobą, i słowo moje, które włożyłem ci w usta, nie znikną”. Duch i słowo Jahwe – dar przymierza – nie są adresowane tylko do proroka, ale również do jego uczniów, którzy zostają włączeni w potomstwo Sługi Jahwe: „nie znikną z twych ust, ani z ust twego potomstwa, ani z ust potomstwa twego potomstwa odtąd i na zawsze”. Ta swoista demokratyzacja komunikacji prorockiej stanowi nie tylko zapowiedź trwałej i powszechnej obecności zjawiska proroctwa we wspólnocie¹³¹. Zostaje potwierdzone, iż Sługa Jahwe jest „przymierzem ludu” (por. Iz 42, 6; 49, 8), w któ-

¹²⁷ Szczegółowa analiza podobieństw między tymi postaciami w: W. PI-KOR, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, 324.

¹²⁸ Por. J.L. KOOLE, *Isaiah III*, t. 3, 290–291; J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56–66*, 202.

¹²⁹ Por. W. MA, *Until the Spirit Comes. The Spirit of God in the Book of Isaiah*, JSOTS 271, Sheffield 1999, 132.

¹³⁰ Por. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56–66*, 202.

¹³¹ Tak interpretuje to W. MA, *Until the Spirit Comes*, 134. 136.

rym ma udział jego potomstwo. Rozbudowana formuła, wprowadzająca wyrocznie w Iz 59, 21 („Co do mnie, takie jest moje przymierze z wami”), nawiązuje do stylu właściwego tradycji kapłańskiej, która w podobny sposób ujmowała przymierze Boga z Noem (por. Rdz 9, 9) i z Abrahamem (por. Rdz 17, 4). Nie można wykluczyć, że tradycja kapłańska wywarła wpływ na Trito-Izajaszową koncepcję przymierza. Będzie ono miało ze strony Boga trwały charakter, nie wymagając okresowego odnawiania czy potwierdzenia¹³².

Tym samym zapowiedź przymierza z Iz 59, 21, zbliża się do obietnicy *b'rit 'olam* w Iz 61, 8. Mimo że „przymierze wieczne” nie ma charakteru dwustronnego zobowiązania, należy zauważyć, iż wejście w tę relację jest możliwe tylko dla tej części wspólnoty powygnaniowej, która, podobnie jak Jahwe, „miłuje praworządność i nienawidzi bezprawnego rabunku”¹³³. To wobec tej grupy, uczestniczącej również w zniewagach, które dotknęły Sługę Jahwe (por. Iz 61, 7a), Boża łaskawość, rozumiana jako „wieczne przymierze”, nigdy nie ulegnie zmianie, ani nie zostanie anulowana.

Trito-Izajasz nie rozwija zatem odrębnej teologii przymierza. Temat ten zostaje przywołany dla potwierdzenia zrealizowania się w osobie Deutero-Izajaszowego Sługi Jahwe obietnicy „przymierza ludu”, w które zostaje włączone po wygnaniu jego potomstwo. Przymierze jest wieczne, lecz warunek udziału w nim stanowi podjęcie przez partnera ludzkiego zobowiązań przymierza. To swoiste ograniczenie przynosi otwarcie dla wspólnoty przymierza. Dla Trito-Izajasza przynależność do niej nie jest już determinowana pochodzeniem etnicznym, lecz postawą religijno-moralną, definiowaną przez słowo Jahwe.

¹³² Por. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66*, 202. 229.

¹³³ Przekład za: L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza 40-66. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST 9.1, Poznań 1996, 286.

Malachiasz

W stosunkowo krótkiej Księdze Malachiasza termin *b'rit* pojawia się aż 6 razy. Omawiając relację Izraela z Jahwe, prorok przywołuje przymierze z Lewim (2, 1-9; *b'rit* w 2, 4. 5. 8), przymierze przodków i przymierze małżeńskie (2, 10-16; *b'rit* w 2, 10. 14), wspomina wreszcie „posłańca przymierza” w 3, 1. Ponadto w jego wyroczniach pojawia się wielokrotnie terminologia przymierza, np. czasowniki: *'ahah* w 1, 2 (omawiany wyżej w Malachiasz, s. 114-116), *bāgaḏ* w 2, 10. 11. 14. 15. 16 i *šamar* w 2, 15. 16, czy też formuła błogosławieństwa i przekleństwa w 3, 6-12 (por. 2, 2-3).

Przymierze z kapłaństwem lewickim wspomniane jest w wielu tekstach Biblii Hebrajskiej, jednakże Malachiasz, prezentując raczej własną interpretację przymierza Jahwe z Lewim i jego synami, pozostaje od nich niezależny¹³⁴. Wyrażenie *b'rit hallēwī* w Ml 2, 8 – wyjątkowe z powodu dołączenia do imienia rodzajnika – wskazuje, iż prorok ma na myśli całą klasę kapłańską lewitów w znaczeniu nie tyle specyficznego przymierza, które Bóg zawarł z ich przodkiem, ile raczej ich szczególnej odpowiedzialności wobec Jahwe i ludu¹³⁵. Malachiasz ukazuje podwójny wymiar przymierza Jahwe z lewitami. W Ml 2, 5 Bóg identyfikuje swoje przymierze („moje przymierze”) z „życiem i pokojem”, zobowiązując się do udzielenia kapłanom, a przez nich całej wspólnotie, życiodajnego błogosławieństwa. Równocześnie lewici są zobowiązani do respektu i bojaźni wobec Jahwe (por. *môrā' wayyirā'ēnī* w 2, 5), dając tym samym ludowi przy-

¹³⁴ Por. S.L. MCKENZIE, H.N. WALLACE, *Covenant Themes in Malachi*, CBQ 45 (1983), 551. Odniesienia do tego przymierza są następujące: Wj 32, 26-29 (błogosławieństwo Boże dla synów Lewiego po epizodzie z cielcem); Lb 25, 11-13 („przymierze pokoju” z Pinchase); Pwt 33, 8-11 (błogosławieństwo Mojżesza dla Lewiego); Jr 33, 21-22 i Ne 13, 29 (przymierze z kapłanami-lewitami).

¹³⁵ Por. A.E. HILL, *Malachi*, 215-216.

kład życia wiara¹³⁶. Malachiasz podkreśla odpowiedzialność, jaka spoczywa na kapłaństwie lewickim wobec wspólnoty. Lewi był źródłem „prawdziwego pouczenia”, postępował w prawości i odwrócił wielu od zła (por. 2, 6). Tymczasem współcześni prorokowi lewici naruszyli przymierze (por. 2, 8), przez co spadną na nich przekleństwa przymierza (por. 2, 2-3).

Dwa kolejne, wspomniane przez Malachiasza przymierza, odnoszą się do całej wspólnoty powygnaniowej. Określenie „przymierze naszych ojców” zawarte w Ml 2, 10 może być interpretowane w dwojaki sposób. Podobne sformułowanie w Pwt 4, 31 przywołuje przymierze z patriarchami. Sam Malachiasz również kilkakrotnie wspomina patriarchów (Jakuba w 1, 2; 2, 12; 3, 6; Lewiego w 2, 4-8; Abrahama w 2, 15), co przemawiałoby za rozpoznaniem w Ml 2, 10 przymierza z patriarchami. Jednakże w 2 Krl 17, 15 i Jr 34, 13 mowa jest o przymierzu, które Bóg zawarł z „ich ojcami” na Horebie. Do pokolenia Exodusu Malachiasz nawiązuje także w wyrażeniu „wasi ojcowie” z 3, 7. Nie można zatem wykluczyć, iż ta dwuznaczność jest przez proroka zamierzona, aby podkreślić, iż wszystkie przymierza z Jahwe, które były udziałem Izraela, pozostają w ciągłości z przymierzem stanowiącym o Bożym wybraniu Izraela¹³⁷. To przymierze leży u podstaw tożsamości narodu wybranego. Sprzeniewierzenie się przymierzowi we wspólnocie powygnaniowej następuje poprzez małżeństwa z kobietami pochodzącymi spoza Izraela (por. Ml 2, 11-12), jak również przez rozwody małżeństw izraelskich (por. 2, 13-16). W pierwszym przypadku dochodzi do profanacji przymierza, które Jahwe zawarł z Izraelem, zaś w drugim – do rozbicia jedności, której świadkiem (por. 2, 14) i stwórcą (por. 2, 10) jest sam Bóg. Sprzeciwiając się rozwodom, Malachiasz wzywa nie tylko do wierności w małżeństwie. W przymierzach małżeńskich widzi drogę do zapewnienia

¹³⁶ Por. D.L. PETERSEN, *Zechariah 9-14 and Malachi*, 191; A.E. HILL, *Malachi*, 221.

¹³⁷ S.L. MCKENZIE, H.N. WALLACE, *Covenant Themes in Malachi*, 552.

ciągłości tradycji religijnej w Judzie, a tym samym do utrzymania relacji przymierza z Jahwe¹³⁸.

Złamanie tych trzech przymierzy musi być odczytane w kontekście otwierającej księgę dysputy, w której zostaje podkreślona wierność Jahwe wobec wybrania Jakuba/Izraela (por. 1, 2-5). Przymierze Boga z patriarchami jest wiążące dla całej wspólnoty, która przeżywa je w różnych wymiarach swojego życia. W ten sposób następuje proces zawężania granic narodu wybranego, gdyż zostają z niego wykluczone osoby wiarołomne (por. 2, 12)¹³⁹. Dalszy krok w tym kierunku uczyniony jest w Ml 3, 16-21. Jak zostało już wspomniane w Malachiasz, s. 114-116, termin *s'gullāh* w 3, 17 odnosi się do wspólnoty przymierza z Bogiem, w której uczestniczą tylko sprawiedliwi (3, 20), „bojący się Jahwe i czczący Jego imię” (3, 16).

Kończąc omawianie tematu przymierza w pismach prorockich należy stwierdzić, iż jest on obecny szczególnie u proroków wygnania. Ich ujęcie przymierza pozostaje niezależne od tradycji deuteronomicznej, na co wskazuje przede wszystkim ich refleksja nad przyszłością przymierza Izraela z Jahwe. Nowe przymierze będzie wieczne dzięki radykalnej przemianie partnera ludzkiego. Dokona jej Bóg przede wszystkim w odniesieniu do jego serca (Jr, Ez). Ponadto pojawia się u Deutero-Izajasza obietnica przymierza, które nie będzie miało charakteru instytucjonalnego, lecz osobowy, gdyż odbudowanie relacji między Jahwe a Izraelem dokona się w ofierze Sługi Pańskiego. Powrót z wygnania babilońskiego sam w sobie stanowił znak potwierdzający relację przymierza. Nie kwestionując jego istnienia, prorocy powygnaniowi zadali pytanie o warunki uczestnictwa we wspólnocie przymierza z Bogiem. Prowadziło to do otwarcia jej na osoby spoza Izraela (Trito-Iz), przy równoczesnym zawężaniu jej granic wewnątrz samego narodu wybranego (Trito-Iz, Ml).

¹³⁸ Por. A.E. HILL, *Malachi*, 258.

¹³⁹ Czasownik *kāraṭ* w Ml 2, 12 zakłada czynność wykluczenia (w sensie banicji, ekskomuniki) ze wspólnoty (por. A.E. HILL, *Malachi*, 233).

3. PYTANIE O PROROCKI MODEL LUDU BOŻEGO

We wprowadzeniu do swojej *Teologii Starego Testamentu* H.D. Preuß przytacza opinię J. Goldingey'a¹⁴⁰ o różnorodności wypowiedzi teologicznych w Biblii Hebrajskiej. Powinny one być ze sobą tak, konfrontowane by teologiczne ujęcie Starego Testamentu nie miało charakteru wyłącznie deskryptywno-rekonstruującego, lecz budowało konstruktywno-kreatywną teologię, szczególnie w perspektywie Nowego Testamentu. Rekonstrukcja prorockiej wizji ludu Bożego podążyła tropem dwóch kluczowych w tym względzie tematów: wybrania i przymierza. Mimo że były one badane niezależnie od siebie, wielokrotnie okazywało się, iż są to dwie rzeczywistości wzajemnie się dopełniające, a nawet przenikające w definiowaniu tożsamości Izraela jako ludu Jahwe. Przywoływany kontekst historyczny, w którym prorocy rozwijali oba tematy, pozwala również zauważyć istnienie pewnych tendencji w prorockim rozumieniu natury ludu Bożego. Z tego powodu konieczne jest podjęcie próby wskazania zasadniczych struktur prorockiej koncepcji ludu Bożego, które będąc dalekie od statycznego rozumienia biblijnego Izraela, oddają kreatywny charakter poszukiwań prorockich, zmierzających do ustalenia tożsamości narodu wybranego.

Prorocy nie prowadzili odrębnej refleksji nad Izraelem jako ludem Bożym. Przez długi czas kwestia ta nie podlegała kategoriom teologicznym, gdyż pozostawała faktem doświadczanym historycznie przez Izrael. Jahwe pozostawał w relacji z Izraelem w historii i poprzez nią objawiał się jako jego Bóg. Formuła wzajemnej przynależności, zanim stała się elementem terminologii przymierza, wyrażała etniczny związek Izraela z Jahwe jako swoim patronem narodowym. W świadomości Izraelitów prawda ta nie podlegała dyskusji, czego dowodem jest, wywiązana między

Amosem i Ozeaszem a ich słuchaczami w połowie VIII wieku przed Chr., polemika. Izraelici byli przekonani o wyłączności swego związku z Jahwe, a tym samym o swojej uprzywilejowanej pozycji w świecie. Zatem krytyczna ocena sytuacji narodu wybranego tamtego okresu, wyrażana przez Amosa i Ozeasza, prowadziła do rewizji rozumienia wydarzenia Wyjścia. W Exodusie bierze swój początek Izrael – lud wybrany, jednakże samo Wyjście nie stanowi jednostronnego zobowiązania Jahwe, lecz domaga się odpowiedzi Izraela na wybranie i umiłowanie ze strony Boga.

Nie ma jednoznacznego wyjaśnienia dlaczego prorocy, działający po Amosie i Ozeaszu, nie podjęli dalszej refleksji nad naturą narodu wybranego. Kwestia wybrania i przymierza powraca dopiero wraz tradycją deuteronomiczną/deuteronomistyczną, powstałą wokół reformy króla Jozjasza, łączonej przez przekaz biblijny z odnalezieniem księgi Prawa w Świątyni Jerozolimskiej w 622 roku przed Chr. Jeremiasz i Ezechiel pozostają jednak niezależni od tego nurtu teologicznego. Przede wszystkim ich spojrzenie na Exodus i przymierze synajskie jest bardzo krytyczne, gdyż już u samych początków istnienia Izraela dostrzegają oni złamanie przez naród wybrany tej relacji. Wypędzenie babilońskie naruszyło podstawowe filary tożsamości Izraela. Utrata ziemi, świątyni i króla oznaczała bowiem utratę znaków potwierdzających status narodu wybranego jako ludu Jahwe. Wymusza to na działających w tym czasie prorokach zasadniczej redakcji koncepcji ludu Bożego, otwierającej ją na nowe znaczenia w wymiarze jakościowym i ilościowym.

Deutero-Izajasz wyprowadza powstanie ludu Jahwe nie z Exodusu i przymierza synajskiego, lecz z historii patriarchów. Zapowiadając przyszłe odrodzenie Izraela prorok przywołuje nie tylko postać Jakuba-Izraela (por. Iz 43, 10; 44, 1-2; 45, 4), ale samego Abrahama (por. Iz 41, 8; 51, 2). Sięgnięcie do absolutnych początków narodu wybranego ma na celu podkreślenie wiarygodności Boga, która w żaden sposób nie może być zakwestionowana przez wypędzenie babilońskie. Deutero-Izajasz podkreśla zarazem dynamiczny charakter istnienia ludu Bożego, który wciąż staje się, pozostając otwarty na nowe czyny Boga (por. Iz 41, 3).

¹⁴⁰ Por. H.D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, t. 1, 21-22.

Ten nowy akt stwórczy ujmowany jest przez proroków wygnania jako nowe przymierze (por. Jr 31, 31-34; Ez 36, 24-28). Bóg zapowiada radykalną odnowę ludzkiego serca, które przemienione i przeniknięte Duchem Jahwe, trwale zaangażuje się z relacją z Bogiem. Nastanie tym samym „przymierze wieczne” (Iz 55, 3; Jr 32, 40; 50, 5; Ez 16, 60; 37, 26), „przymierze pokoju” (Iz 54, 10; Ez 34, 25; 37, 26). Urzeczywistnienie tych obietnic zostaje połączone u Deutero-Izajasza z postacią Sługi Jahwe. To jego ofiara, z woli Boga, dokona usprawiedliwienia Izraela (por. Iz 53, 10). Sam Sługa stanie się „przymierzem ludu” (Iz 42, 6; 49, 8), włączając w tę relację nie tylko Izraela, ale również pogan, którzy otworzą się na zbawcze owoce jego życia.

Prorocy powygnaniowi w znacznym stopniu podjęli tropy wskazane przez swoich poprzedników działających na wygnaniu. Wraz z powrotem do Jerozolimy po 538 roku przed Chr. rozwija się koncepcja inkluzywnego ekskluzywizmu. Z jednej strony pojęcie ludu Bożego nie jest już w sztywny sposób łączone z kryterium etnicznym i narodowym, lecz przesuwana się w stronę kryterium moralnego i religijnego. O uczestnictwie we wspólnocie narodu wybranego ma decydować przynależność do Jahwe. Jej zewnętrznym znakiem jest przestrzeganie przymierza, rozumianego jako zobowiązanie do życia zgodnego z prawem i sprawiedliwością (por. Iz 56, 4. 6). W ten sposób dochodzi do zawężenia granic ludu Bożego wewnątrz samego narodu wybranego. Podstawę podziału stanowi postawa moralna i religijna człowieka, która ma być kształtowana przez posłuszeństwo słowu Bożemu (por. Iz 66, 2. 5). Ideał ludu Bożego, wyłaniający się z proroctwa Trito-Izajasza, nie został po wygnaniu zrealizowany. Zauważa się to u Malachiasza, który za swoimi poprzednikami podejmuje konstytutywne dla istnienia ludu Bożego elementy (przede wszystkim przymierze z patriarchami), by równocześnie przesunąć w przyszłość urzeczywistnienie tej obietnicy. Lud Boży, w jego ujęciu, staje się w pewnym sensie kategorią eschatologiczną, gdyż jego powstanie łączone jest z dniem Jahwe, w którym Bóg uczyni sobie lud z tych, którzy Mu służą i są sprawiedliwi (por. Ml 3, 16-21).

Ks. Marek Raszewski

PRAWO, KULT I ŚWIĄTYNIA

Postawiony w tytułowym sformułowaniu problem stanowi jedną z największych trudności, jakich dostarcza lektura ksiąg prorockich Starego Testamentu. Trzeba bowiem na wstępie podkreślić niejednoznaczność w sposobie podchodzenia do zagadnienia Prawa, świątyni oraz kultu przez proroków. Wystarczy prześledzić niektóre z tekstów, aby zobaczyć ambiwalentność problemu: „Co mi po mnóstwie waszych ofiar? – mówi Pan. Syt jestem całopalenia kozłów i łoju tłustych cielców. Krew wołów i baranów, i kozłów mi obrzydła. Gdy przychodzicie, by stanąć przede Mną, kto tego żądał od was, żebyście wydeptywali me dziedzińce? Przestańcie składania czczych ofiar! Obrzydłe Mi jest wznoszenie dymu; święta nowiu, szabaty, zwoływanie świętych zebrań.[...] Nie mogę ścierpieć świąt i uroczystości. Nienawidzę całą duszą waszych świąt nowiu i obchodów; stały Mi się ciężarem; sprzykrzyło Mi się je znosić” (Iz 1, 11-14)¹. Inny tekst: „Na co sprowadzacie Mi kadzidło ze Saby albo wyborny korzeń trzciny z dalekiej ziemi? Nie podobają Mi się wasze całopalenia, a wasze krwawe ofiary nie są Mi przyjemne” (Jr 6, 20). Warto prześledzić również kolejne słowa: „Nienawidzę, brzydzę się waszymi świętami. Nie będę miał upodobania w waszych uroczystych zebraniach. Bo kiedy składacie Mi całopalenia i wasze ofiary, nie znoszę tego, na ofiary biesiadne z tucznych wołów nie chcę patrzeć. Idź precz ode Mnie ze zgiełkiem pieśni twoich, i dźwięku twoich harf nie chcę słyszeć” (Am 5, 21-23).

¹ Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty biblijne pochodzą z: *Biblia Tysiąclecia* wyd. 4, Poznań 1996.

Wymowa powyższych tekstów jest jednoznaczna: kult, jaki sprawowano w Świątyni Jerozolimskiej, w okresie, w którym działali cytowani wyżej prorocy (Izajasz, Jeremiasz, Amos), nie przynosił Bogu chwały. Bóg zaś – ustami proroków – ogłaszał, iż kult ten Go obraża. Narzuca się więc istotne pytanie: dlaczego prorocy tak zdecydowanie wypowiadają negatywne opinie o sprawowanym kulcie? Czy uważają, że Bogu nie jest potrzebny kult, a czcić Go należy – jak później powie Jezus Chrystus – „w Duchu i prawdzie” (J 4, 24), czy też sądzą, że Bóg nie potrzebuje takiej formy kultu, jaką celebrowała religia judaistyczna (zwłaszcza z jej krwawymi ofiarami)? Czy wreszcie, że kult ten nie miał żadnego, lub miał znikomy, wpływ na postawę etyczną i codzienne postępowanie wiernych, przez co stracił swój sens?² Z jednej strony mamy więc do czynienia ze swoistymi wypowiedziami antykultycznymi. Czy jednak należy je przyjąć jako ostateczną wyrocznię w sprawie świątyni i kultu?

1. STANOWISKA W SPRAWIE PROROCKIEJ OCENY PRAWA, ŚWIĄTYNI I KULTU

W historii badań nad tym problem wyodrębnić możemy kilka kierunków. Najbardziej skrajne stanowisko głosiło, że prorocy byli przeciwni wszelkim formom kultu i świątyni. Nie można zaprzeczyć, iż w pismach proroków, żyjących przed niewolą babilońską, a więc przed rokiem 587 przed Chr., spotykamy gwałtowne wystąpienia przeciw ofiarom (Iz 1, 11-17; Jr 6, 20; 7, 21n; Oz 6, 6; Am 5, 21-27; Mi 6, 6-8), którym przeciwstawiane są wierność względem Jahwe, przestrzeganie Prawa i sprawiedliwości społecznej (Iz 1, 16n; Jr 7, 23; Am 5, 24; Mi 6, 8). Nie-

² Por. całą dyskusję w: R. KRAWCZYK, *Prorocy a kult*, RBL 40/3 (1987), 244-245.

ktorzy wypowiadali bardzo ostre oskarżenia przeciw kapłanom³, zarzucając im bezczeszczenie świętych rzeczy, łamanie Prawa i błędy w nauczaniu ludu (So 3, 4; Ez 22, 26; Mi 2, 8n), brak postawy charakteryzującej się znajomością Jahwe (Oz 6), zabójstwa (Oz 6, 9), życie z grzechu rodaków (Oz 4, 9), pijaństwo (Iz 28, 7), nauczanie dla zysku (Mi 3, 11), oszustwa (Jr 6, 13; 8, 10), złe postępowanie (Jr 23, 11). Amos napiętnował kapłana Amazjasza z Betel, który, służąc bardziej królowi Joroboamowi II niż Jahwe, zabronił mu prorokowania przy tamtejszym sanktuarium i kazał wrócić do państwa judzkiego, z którego przybył ze swoim orędnem (Am 7, 10-17). Jeremiasz przepowiedział kapłanowi Paszchuwowi niewolę i śmierć w Babilonii, ponieważ ten, oburzony jego orędnem, kazał go obić i przez całą noc trzymał w kłodach (Jr 20, 1-6)⁴.

Niektórzy egzegeci, analizując tego typu wystąpienia, wysnu- li wniosek, że prorocy stanowczo potępiali kult ofiarniczy i uważali go za zbyteczny w życiu religijnym. Wedle zwolenników tej teorii, w objawieniu biblijnym nie ma wzmianek o tym, jakoby Bóg żądał dla siebie ceremonialnych form. Nawet pierwsze trzy przykazania Dekalogu, w których Bóg żąda czegoś dla siebie, nie postulują czynności kultycznych. Krytyczne słowa przeciwko świętom, pielgrzymkom, ołtarzom i modlitwom, które znajdujemy w wymienionych tekstach, uczeni ci uznali za podstawę twierdzenia o odrzuceniu zewnętrznych obrzędów religijnych. Ponieważ prorocy nie wątpili w wartość świątyni (Am 1, 2; Iz 2, 2n; 6, 1-4; Jr 14, 21; Ez 8-10; 43, 1-12; Ag 1, 4n; Za 2, 14; 4, 9; 6, 13; 8, 3), egzegeci widzieli w nich jej zwolenników, ale bez ołtarza i obrzędów, przeznaczonej tylko na modlitwę, śpiewy i rozważania religijne. Z historii biblijnej wiemy, że niektórzy prorocy po powrocie z niewoli babilońskiej energicznie działali

³ Por. A. NEHER, *L'essenza del profetismo*, tłum. z franc. C. Monferrato, 1984, 233-241.

⁴ Por. J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1999, 87-88.

na rzecz rychłej odbudowy Świątyni Jerozolimskiej (Aggeusz, Zachariasz, Malachiasz). Wystarczy przytoczyć jeden cytat, by naświetlić poruszoną kwestię: „Czy to jest czas stosowny dla was, by spoczywać w domach wyłożonych płytami, podczas gdy ten dom leży w gruzach? Tak mówi Pan Zastępów: Wyjdźcie w góry i sprowadźcie drewno, a budujcie ten dom, bym sobie w nim upodobał i doznał czci – mówi Pan. Rozważcie tylko, jak się wam wiedzie! Do pracy! Bo Ja jestem z wami, wyrocznia Pana Zastępów” (Ag 1, 4. 7-8; 2, 4). Wiadomo, że świątynia jest przede wszystkim miejscem sprawowania kultu. Trudno sobie wyobrazić, by ludzie, którzy uważają, że w oddawaniu czci Bogu nie ma miejsca na jakikolwiek kult, wzywali do odbudowania świątyni. Byłoby to działanie przeciwko samym sobie.

2. GŁÓWNY PRZEDMIOT PROROCKIEJ KRYTYKI

Możemy twierdzić, iż prorocy nie potępiali wszelkich ofiar, lecz tylko te składane przez ludzi, których religijność sprowadzała się do zewnętrznych obrzędów, podczas gdy w życiu codziennym łamali oni zasady wierności Bogu, miłości, sprawiedliwości i posłuszeństwa wymaganiom moralnym Boga (Jr 7, 9n). Wśród wypowiedzi prorockich znajdują się bowiem takie, w których najpierw występuje zdanie, w sposób na pozór jednoznaczny odrzucające wszelkie ofiary, a następnie pojawiają się słowa łagodzące tę radykalną myśl i wyjaśniające, że wierny Izraelita nie powinien przeceniać składanych przez siebie ofiar, lecz pamiętać, iż kwestią od nich o wiele ważniejszą jest wierność i posłuszeństwo Bogu. Całkowite zaprzeczenie wartości ofiar, w pierwszej części wypowiedzi, nie może być zatem rozumiane dosłownie. Właściwy pogląd na wartość ofiar wyraża prorok w drugiej części stwierdzenia. Chodzi tu zwłaszcza o następujące słowa Boga, przytoczone w Księdze Ozeasza 6, 6: „Miłości pragnę, nie krwa-

wej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń”. Jak łatwo zauważyć, Ozeasz zdaje się najpierw odrzucać ofiary, by następnie dać do zrozumienia, że nie przekreśla wartości wszystkich ofiar. Chce tylko powiedzieć, że w oczach Pana wierność i postępowanie według Jego woli jest cenniejsze niż wszelkie całopalenia (Prz 8, 10n).

Podobnie odczytać można wypowiedź proroka Samuela w 1 Sm 15, 22: „Czyż milsze są dla Pana całopalenia i ofiary krwawe od posłuszeństwa głosowi Pana? Właśnie, lepsze jest posłuszeństwo od ofiary, uległość – od tłuszczu baranów”. Taki sposób zaprzeczania wartości, w celu zwrócenia uwagi, iż jest ona wartością mniejszą niż inne, nazwano „negacją dialektyczną”⁵. Wszystko wskazuje na to, iż z taką negacją dialektyczną mamy do czynienia również w krytykujących ofiary wypowiedziach prorockich, mimo iż nie zawsze znajdujemy w nich – jak w Oz 6, 6 i 1 Sm 15, 22 – słowa łagodzące pozorny radykalizm ich stwierdzeń⁶.

Za słuszością przyjętej wyżej interpretacji wypowiedzi proroków przeciwko kultowi, przemawia także to, iż w Starym Testamencie nie brak dowodów dotyczących związków proroków izraelskich z kultem.

3. PROROCY ZWIĄZANI Z KULTEM

Prorok Samuel był zarazem kapłanem i prorokiem (1 Sm 1, 1-4). Co więcej, został on wychowany przy sanktuarium w Szilo, gdzie „usługiwał Panu pod okiem Helego” (1 Sm 3, 1), kapłana. Tam też objawił mu się Bóg, powołując go na proroka (1 Sm 3, 1-20). W jednej z wyroczni, którą usłyszał od Jahwe,

⁵ Por. J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1999, 89. Por. także: J.S. SYNOWIEC, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.

⁶ Por. tenże, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, 89 z przypisami.

potępione zostały nadużycia kultowe, jakich dopuszczali się we wspomnianym sanktuarium synowie Helego (1 Sm 3, 11-14).

Zachowało się podanie, iż te same nadużycia napiętnował anonimowy prorok, nazwany mężem Bożym (1 Sm 2, 27-36). Grupa proroków, którą Saul spotkał pewnego dnia, schodziła z „wyżyny”, czyli z miejsca kultu (1 Sm 10, 5). Prorok Gad kazał królowi Dawidowi wzniesć ołtarz Jahwe na klepisku Arauny (2 Sm 24, 10-15). Natan był doradcą Dawida w sprawie zamierzonej przez niego budowy świątyni (2 Sm 7, 2nn). Razem z kapłanem Sadokiem namaścił on Salomona na króla (1 Krl 1, 34. 38n). Eliaszbudował na Karmelu ołtarz Jahwe, zniszczony uprzednio na rzecz fenickiego kultu Baala (1 Krl 18).

Na tej samej górze, w odbudowanym sanktuarium Jahwe, pełnił funkcje prorockie także prorok Elizeusz. Według 2 Krl 4, 23, mąż Szunemitki, która wybierała się do Elizeusza na tę właśnie górę, zauważył: „Czemu wyruszasz do niego dzisiaj? Nie ma ani nowiu, ani szabatu”. Amos i Jeremiasz wygłaszali swe mowy na terenie świątyni (Am 7, 10-14; Jr 7, 2; 19, 14). Izajaszbostał powołany w świątyni, a jego wargi zostały oczyszczone przez jednego z serafinów sławiących świętość Jahwe za pomocą krótkiego hymnu, który być może należał do liturgii, węglem wziętym z ołtarza kadzenia (Iz 6, 1-11). Prorok Ezechiel był kapłanem (Ez 1, 3) i – jak wynika z treści jego księgi – doskonale znał sprawę kultu.

W pismach Deutero-Izajasza znajdujemy wypowiedź, w której Jahwe czyni Izraelowi wyrzuty za to, że ten nie złożył Mu ofiar (Iz 43, 22-28). Z wielu tekstów, zwłaszcza z Księgi Jeremiasza, wynika, iż prorocy, wraz z kapłanami, byli uważani za przedstawicieli religii (2 Krl 23, 2; Jr 2, 26; So 3, 4; Za 7, 3; Lm 2, 20). Niektóre z nich przedstawiają proroków jako ludzi należących do obsady świątyni (Jr 23, 11; Za 7, 3; Lm 2, 20) i dzielących z kapłanami troskę o nią i jej przyszłość (Jr 26, 7-16;

27, 16-22; 28, 1-4). Aggeusz i Zachariaszbabiegali o odbudowę świątyni (Ag, Za). Malachiaszbpiętnował Izraelitów za to, że składali ofiary z najpośledniejszych sztuk bydła: „Gdy bowiem przynosicie ślepe [zwierzę] na ofiarę, czyż nie jest to rzeczą złą? Albo gdy przynosicie chrome i chore, czyż to nic złego? Ofiarujże to twemu namiestnikowi! – czy będzie mu miłe i czy życzliwie cię przyjmie? – mówi Pan Zastępów” (Ml 1, 8).

Z analizy treści psalmów wynika, iż w obsadzie Świątyni Jerozolimskiej stale byli obecni prorocy⁷. W licznych psalmach (Ps 2, 7; 12, 6; 13, 4nn; 20, 7; 21, 9-13; 27, 7; 38, 16; 46, 11; 49, 17nn; 55, 23; 60, 8-10; 62, 12n; 68, 12nn; 75, 5n; 89, 20-38; 91, 14nn; 95, 8-11; 102, 3; 107, 20; 108, 8-10; 110, 1-7) występują aluzje do różnorodnych „wyroczeni”, będących prorockim gatunkiem literackim. Stwierdzenie Ps 60, 8 (Ps 108, 8), iż „Bóg przemówił w swojej świątyni” odnosić się może do wypowiedzianej przez proroka świątynnego wyroczni. Ps 14; 50; 52; 53; 75; 81 i 95 mają charakter „prorockich zachęt”⁸, co można uważać za dowód, że zostały napisane przez proroków lub pod ich wpływem. Echem związku proroków z kultem wydaje się być późny tekst 2 Krn 35, 15, wedle którego, byli oni odpowiedzialni za organizację pewnych obowiązków lewitów w Świątyni Jerozolimskiej⁹.

Co więcej, w historii egzegezy istniał kierunek głoszący koncepcję tzw. „profetyzmu kultowego”. Wedle zwolenników tej tezy, prorocy – przynajmniej niektórzy – brali obok kapłanów aktywny udział w oficjalnych obrzędach kultu. Niektórzy proro-

⁷ Por. S. MOVINCKEL, *Psalmenstudien: Kultprophetie und prophetische Psalmen*, t. 3, Oslo 1923; S. MOVINCKEL, *The Psalms in Israel's worship*, t. 2, Oxford 1962, 53-73.

⁸ Por. L. SABOURIN, *The Psalms, their Origin and Meaning*, New York 1974, 394-405.

⁹ Por. H.H. ROWLEY, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, London 1981, 144-175.

cy, np. Joel, Aggeusz, Zachariasz czy Habakuk, mieli być „prorokami kultowymi” przy świątyni. Literacką pozostałością po nich miałyby być psalmy kultowe o orientacji prorockiej (Ps 2; 60; 75; 82; 110 i inne)¹⁰. Tenże profetyzm kultowy miał być ściśle powiązany z kapłaństwem¹¹. Wyżej wymienieni prorocy mieli być działającymi w świątyni kapłanami¹². Wysłunięto też twierdzenie, iż Księga Habakuka jest czymś w rodzaju *libretta* sprawowanej w Świątyni Jerozolimskiej liturgii¹³. Nie jest wykluczone, że także inni spośród proroków, o których informacje dotarły do naszych czasów, byli prorokami kultowymi, do których zresztą najczęściej odnosi się wyrażenie „prorocy i kapłani”, które na kartach Starego Testamentu występuje około 30 razy (Iz 28, 7; Jr 2, 8. 26; Mi 3, 11).

Zadaniem proroków w świątyni było przede wszystkim organizowanie modlitw dla ludzi, którzy do niej przybywali. Istnieją przekazy, wedle których prorocy byli uważani za ludzi modlitwy (Rdz 20, 7), mogących skutecznie wstawiać się do Boga (Jr 14, 27; Jl 2)¹⁴.

Z pewnością przesadne jest twierdzenie, iż wszyscy prorocy biblijni należeli do stowarzyszeń prorockich i pełnili funkcje liturgiczne¹⁵. O niektórych możemy z całą pewnością stwierdzić, iż na pewno nie byli prorokami kultowymi. Wiadomo, iż stary

¹⁰ Por. R. KRAWCZYK, *Prorocy a kult*, 245.

¹¹ Por. A. JOHNSON, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff 1962; A. JOHNSON, *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody*, Cardiff 1979; J. JEREMIAS, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späteren Königszeit*, Neukirchen 1970.

¹² Por. S. MOVINCKEL, *The Psalms in Israel's worship*, s. 53-73.

¹³ Por. P. HUMBERT, *Problemes littéraires du livre d'Habaquq*, Neuchâtel 1944.

¹⁴ Por. J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, 90 z przypisami.

¹⁵ Sugestię taką znajdujemy w: A. HALDAR, *Associations of Cultic Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala 1945; A. HALDAR, *Studien in the Book of Nabum*, Uppsala 1947.

prorok w Betel, o którym mówi 1 Krl 13, miał własny dom, do którego zaprosił wędrownego proroka z Judy. Prorok Achiasz mieszkał w prywatnym domu w Szilo (1 Krl 14, 1-16). To samo odnosi się do proroka, którego wdowie przyszedł z pomocą Elizeusz (2 Krl 4).

Przygotowanie do pełnienia obowiązków proroków kultowych zdobywano prawdopodobnie w szkołach przyświątynnych¹⁶, jak w wypadku Samuela, który przy sanktuarium w Szilo, pod okiem Helego, przez wiele lat przygotowywał się do zadań prorockich i kapłańskich (1 Sm 3).

Ponadto trzeba zauważyć, iż kapłani, których prorocy piętnowali, nie byli atakowani za to, iż byli kapłanami, ale za to, że nie postępowali po „kapłańsku”, dopuszczając się różnorakich występków (1 Sm 2, 12nn; 3, 11n; Am 7, 13; Jr 20, 1-6)¹⁷.

Należy więc podkreślić, iż prorocy nie byli przeciwnikami kultu jako takiego, lecz zwalczali tę jego postać, która celebrowała się na ich oczach w Świątyni Jerozolimskiej. Był to kult pojmowany czysto formalnie i ilościowo, ograniczający się do zewnętrznych form pobożności. Przeciwno takiemu kultowi zwrócone były antykultowe mowy prorockie. Prorocy nie potępiali więc samych ofiar, modlitw i wszystkich innych praktyk kultycznych, tylko kult, któremu towarzyszyły niewłaściwe dyspozycje wewnętrzne. Polegały one na obłudzie w postępowaniu, kiedy grzeszne życie chciano przykryć mnogością zewnętrznych ofiar, czy na przekonaniu, że czynności kultowe, niejako automatycznie, czynią ludzi świętymi, miłymi Bogu i przez Niego szczególnie chronionymi. Prorocy więc nie byli wrogami kultu jako takiego. Uznawali jedynie jego niezdolność do przemiany ludzi¹⁸.

¹⁶ Por. J.S. SYNOWIEC, *Medrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1997, s. 67-70; tamże odnośna literatura.

¹⁷ Por. A. NEHER, *L'essenza del profetismo*, 234. Por. także: J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, 91.

¹⁸ Por. R. KRAWCZYK, *Prorocy a kult*, 246.

4. GŁÓWNY CEL PROROCKICH NAPOMNIEŃ

Prorocy atakowali przede wszystkim czystość samego kultu. Przykładem może być tekst Jeremiasza: „Nie ufajcie słowom kłamliwym, głoszącym: Świątynia Pańska, świątynia Pańska, świątynia Pańska!”. Takie zdania skandowali, witając pielgrzymów, lewici przy wejściu do świątyni. Chcieli w ten sposób podkreślić jej niezniszczalność i podnieść autorytet, choć po reformie Jozjasza był on i tak znaczny. Sama świątynia i dokonujący się w niej kult nie stanowi wartości, jeśli nie wywiera on udoskonalającego wpływu na ludzkie życie. Niczego nie daje i przed niczym nie zabezpiecza. Chodzi więc nie tylko o to, by kult sprawować, czy brać w nim udział w odpowiednim nastroju oraz postawie wewnętrznej, ale przede wszystkim o wznoszący i „terapeutyczny” jego wpływ na ludzkie życie. Wydaje się, że ta ostatnia myśl zajmowała bardzo ważne miejsce w prorockiej krytyce kultu, a w dotychczasowych próbach opracowania problemu „prorocy a kult” zwracano na to niedostateczną uwagę.

Prorocy wciąż wołali w imię Jahwe: „Gdy wyciągniecie ręce, odwróć od was me oczy. Choćbyście nawet mnożyli modlitwy, Ja nie wysłucham. Ręce wasze pełne są krwi” (Iz 1, 15). Amos napominał: „uciskacie biednych, gnębicie ubogich” (Am 4, 1); „gnębicie ubogiego i bezrolnego pozostawiacie bez pracy” (Am 8, 4). Inaczej mówiąc: „udział w obrzędach liturgicznych nie ma wpływu na wasze życie”. O roli, jaką winien odgrywać kult w życiu Izraelity, wyraźnie mówi prorok Ezechiel w tekście o potoku, wypływającym ze świątyni (Ez 47, 1-12), a następnie leczącym, przemieniającym i zapładniającym całą ziemię. Ów potok zmienia się w wielką rzekę, dzięki której pojawia się obfita roślinność, mnóstwo ryb i pożywienia: „Wszystkie też istoty żyjące, od których tam się roi, dokądkolwiek potok wypłynie, pozo-

stają przy życiu: będą tam też niezliczone ryby, bo dokądkolwiek dotrą te wody, wszystko będzie uzdrowione” (Ez 47, 9). „A nad brzegami potoku mają rosnąć po obu stronach różnego rodzaju drzewa owocowe, których liście nie więdną, których owoce się nie wyczerpują; każdego miesiąca będą rodzić nowe, ponieważ woda dla nich przychodzi z przybytku. Ich owoce będą służyć za pokarm, a ich liście za lekarstwo” (Ez 47, 12, por. Ap 22, 2; J 4, 7-15).

Obraz ten posiada wymowę symboliczną – wszyscy, którzy będą wracać ze świątyni do swoich domów i krajów, winni wracać przemienieni, a swoją przemienioną osobowością promieniować na otaczający ich świat¹⁹. W duchu tekstu Ezechiela można też interpretować 2 Mch 5, 19: „Pan jednak nie wybrał ludu ze względu na świątynię, ale świątynię ze względu na lud”. Miejsce święte, czyli świątynia i dokonujący się w niej kult, mają ostatecznie służyć dobru wspólnoty ludzkiej przez doskonalenie wszystkich jej członków. Jeśli kult takiej roli nie spełnia, jest tylko pustą ceremonią bez znaczenia religijnego. Taka myśl leży u podstaw tekstu Iz 58, 3-7: „Czemu pościliśmy, a Ty nie wejrzałeś? Umartwialiśmy siebie, a Tyś tego nie uznał? Otóż w dzień waszego postu wy znajdujecie sobie zajęcie i uciskacie wszystkich waszych robotników. Otóż pościcie wśród waśni i sporów, i wśród bicia niegodziwą pięścią. Nie pościcie tak, jak dziś czynicie, żeby się rozlegał zgiełk wasz na wysokościach. Czyż to jest post, jaki Ja uznaję, dzień, w którym się człowiek umartwia? Czy zwieszanie głowy jak sitowie i użycie woru z popiołem za posłanie czyż to nazwiesz postem i dniem miłym Panu? Czyż nie jest raczej ten post, który wybieram: rozerwać kajdany zła, rozwiązać więzy niewoli, wypuścić wolno uciśnionych i wszelkie jarzmo połamać; dzielić swój chleb z głodnym, wprowadzić w dom biednych tułaczy, nagiego, którego ujrzysz, przyodziać i nie od-

¹⁹ Por. R. KRAWCZYK, *Prorocy a kult*, 246-247.

wrócić się od współziomków”. Wniosek z tego tekstu może być tylko jeden: czynienie dobra przez człowieka jest o wiele bardziej wartościowe, niż wszystkie czynności kultowe²⁰.

Bóg niczego nie potrzebuje od człowieka, przeciwnie – sam wszystko mu daje. Odpowiedzią człowieka na Bożą miłość powinna być również miłość. Tak rozumował autor Ps 51: „Ty się bowiem nie radujesz ofiarą i nie chcesz całopaleń, choćbym je dawał. Moją ofiarą, Boże, duch skruszony, nie gardzisz, Boże, sercem pokornym i skruszonym” (Ps 51, 18-19). Kohelet z kolei tak nauczał: „Zważaj na krok swój, gdy idziesz do domu Bożego. Zbliżyć się, aby słuchać, jest rzeczą lepszą niż ofiara głupców, bo ci nie mają rozumu, dlatego źle postępują” (Koh 4, 17). Kohelet preferuje w liturgii elementy duchowe takie jak słuchanie czy kontemplację, dzięki którym człowiek poznaje Boga, swoje przeznaczenie i rozpoznaje potrzebę czynienia dobra.

²⁰ Prorocka krytyka kultu nie pozostała bez echa – podjęli ją mędrcy biblijni. Podobnie jak prorocy, uważali oni, iż „postępowanie uczciwe i prawe miłsze Panu niż krwawa ofiara” (Prz 21, 3). Czystość serca, według pojęć ST, jest podstawą podobania się Bogu i przyjęcia ofiary ze strony Boga (por. Iz 1, 11-20; Oz 6, 6; Am 5, 22n). Warto przypomnieć, że „ofiara występnych obrzydła [jest] dla Jahwe” (Prz 15, 8; 21, 27; Syr 34, 19), natomiast „ofiara męża sprawiedliwego jest przyjemna, a pamięć o niej nie pójdzie w zapomnienie” (Syr 35, 6). Mędrcy biblijni nie poprzestali jednak na przyswojeniu sobie nauki proroków. Pojawiają się w ich pismach refleksje nad sensem i potrzebą niektórych form kultu. Czy potrzebne są ofiary, skoro Bóg wszystko uczynił i niczego od człowieka nie potrzebuje? „Nie chcę przyjmować cielca z twego domu ni kozłów ze stad twoich, bo do Mnie należy cała zwierzyna po lasach, tysiąc zwierząt na moich górach. Znam całe ptactwo powietrzne, i do Mnie należy to, co się porusza na polu. Gdybym był głodny, nie musiałbym tobie mówić, bo mój jest świat i to, co go napędza. Czy będę jadł mięso cielców albo pił krew kozłów?” (Ps 50, 9-13). Bóg sprowadza tu do absurdu błędne oczekiwania składających ofiary, jakoby one same były w stanie coś dodać Bogu lub skutecznie wpłynąć na Niego uśmierając gniew albo zjednując jego przychylność. Mniej antropomorficznie, ale treściowo, problem ujął autor Dziejów Apostolskich: „Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko” (Dz 17, 24-25).

Prorocka interpretacja kultu oraz jej pogłębiona kontynuacja, obecne w pismach mędrców biblijnych, prowadzi do następującej refleksji: czy wystarczająco troskliwie czuwamy, by wszystkie czynności i obrzędy, wchodzące w skład kultu katolickiego, miały należyty wymiar duchowy i religijny?²¹

5. HISTORYCZNE OSADZENIE PROROCKICH WYPOWIEDZI

Według Biblii nie można poddać w wątpliwość wszechobecności wypełniającego wszelką przestrzeń Boga, gdyż wynika to bezpośrednio z Jego duchowości (por. Jr 23, 23n; Lm 3, 36; Ez 1, 17; Am 9, 2-6; Za 1, 11; 4, 10). Bóg jest Duchem zamieszkującym cały wszechświat, choć umownym miejscem Jego bytowania jest niebo, nazywane Jego tronem (por. Iz 66, 1; Lm 3, 41; Ez 1, 26n). Boga nie są jednak w stanie ogarnąć nawet najwyższe niebiosy (por. Iz 66, 1). On poniekąd, dostosowując się do mentalności człowieka, chciał obrać sobie także na ziemi szczególne miejsca sakralne, jako centra swego kultu. Miały to być widzialne znaki Jego szczególnej więzi z ludem izraelskim. Izraelici, od najdawniejszych czasów, wierzyli, że ich Bóg, choć miejscem Jego zamieszkania jest niebo, wybiera sobie różne miejsca, w których chce, aby Go w specjalny sposób czczono, a także te, którym On udzieliłby swego błogosławieństwa. W epoce patriarchów naród wybrany nie miał jeszcze świątyni, lecz miał i czcił święte miejsca, na których „wzywał Imienia Pańskiego” (Rdz 4, 26; 12, 8; 21, 33 par.)²².

²¹ Por. R. KRAWCZYK, *Prorocy a kult*, 248.

²² Najpierw takim miejscem było Betel (dosł.: „Dom Boga” – w nawiązaniu do słów patriarchy Jakuba wypowiedzianych po słynnej wizji drabiny łączącej ziemię z niebem: „Prawdziwie jest to dom Boga i brama nieba” (Rdz 28, 17; 35, 8; por. także: 12, 8; 13, 3n oraz Jr 48, 13). Por. J.F. DRINHARD, *Betel*, w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P. Achtemeier, Warszawa 1999, 92 i hasło *Luz*, tamże,

Dla jasności wyводу spróbujemy przedstawić kolejne etapy kształtowania się rzeczywistości Świątyni Jerozolimskiej w historii ludu Bożego Starego Testamentu²³.

6. KONCEPCJA DAWIDOWA

Od początku swych rządów król Dawid był przekonany o szczególnej roli Jerozolimy, która jednak – mimo zdobycia

97; H. STRĄKOWSKI, *Betel*, PEB I, Poznań–Warszawa–Lublin 1959, 159n. Z innych miejsc wymienić należy Mamre k. Hebronu (Rdz 13, 8), Beer – Szebę (Rdz 21, 33; 26, 23–25; 46, 1–5) i Sychem (Rdz 12, 6; 33, 18–20; 35, 4; Sdz 9, 17). Znakiem szczególnej Boskiej obecności były następnie: Namiot Święty, (Namiot Spotkania, nazwany Przybytkiem, mieszkaniem Boga, czy wręcz „Domem Boga”, Wj 26; 36, 8–37; 1 Krn 6, 17) i Arka Przymierza, które towarzyszyły narodowi wybranemu w jego wędrówce ku Ziemi Obiecanej. Zewnętrznym wyrazem obecności Boga był obłok pojawiający się nad Namiotem Świętym ilekroć wchodził do niego Mojżesz, by rozmawiać („spotykać się”) z Bogiem. Od tego wzięła się jego nazwa – „Namiot Spotkania” (Wj 33, 7–11; 40, 34–38; Kpł 16, 2nn; Lb 11, 24nn; 14, 10; 17, 7nn i par.). O Namiocie Świętym (Namiocie Spotkania, Świadcstwa) mówią źródła E i D Pięcioksięgu; Przybytek – hebr. *miśkan* – uwydatnia tradycja Kapłańska. P. W monumentalnej teofanii, która dokonała się na szczycie Synaju – Horebie, Bóg ujawnił swoją szczególną obecność; tam rozmawiał z wodzem narodu wybranego „twarzą w twarz” (Wj 33, 11; por. także: 19, 3n; 20, 21; 21, 16; Pwt 5, 4; 34, 10;), wyrażał i przekazywał ludowi swoją wolę, zawierając z nim przymierze (Wj 19–34). Już po zdobyciu ziemi Kanaan, a przed zbudowaniem Świątyni Jerozolimskiej, miejscami pobytu Arki Przymierza, a tym samym, „mieszkaniem Jahwe” – oprócz wymienionego już Betel (Sdz 20, 18. 26–28) – były: Szilo (1 Sm 1, 3. 9. 24; 3; por. także: Joz 18n; 21, 21), a po jego zniszczeniu (Jr 7, 12; 26, 2; Ps 78, 60) Gilgal koło Jerycha (Joz 4, 29; 5, 10; 1 Sm 10, 8; 11, 14n; 13, 47; 15, 12. 21. 33), Geba – Gibeon (1 Krl 3, 4n; 9, 2; 1 Krn 16, 39; 21, 29; 2 Krn 1, 3). Należy przy tym mocno podkreślić, iż Bóg Jahwe nigdy nie był czczony jako Bóg lokalny. Jego obecność pozostaje zawsze dynamicznie rzeczywista. Por. B. WODECKI, *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, 413–414 wraz z przypisami.

²³ Jeśli nie zaznaczono inaczej, sugerować się będziemy zamysłem nakreślonym w: B. WODECKI, *Rola i znaczenie Świątyni według Pierwszego Testamentu*, 413–442.

Kanaanu pod wodzą Jozuego – aż do jego czasów pozostawała enklawą Jebusytów, niezdobyta twierdzą (2 Sm 5, 6). Zdobył ją dopiero ok. 1000 r. przed Chr. Joab, dowódca wojsk Dawida (2 Sm 5, 6–10; 1 Krn 11, 4–9)²⁴.

Jeruzalem – „Miasto Dawidowe” (2 Sm 5, 9) – stało się odąd nie tylko polityczną, lecz także religijną stolicą narodu wybranego (2 Sm 5, 11n). Historyczna decyzja o wzniesieniu tam świątyni dla Boga miała spotęgować jej religijną rolę, związaną z wolą samego Boga, który „wybrał pokolenie Judy, górę Syjon, którą umiłował, i wznosił tam swoją świątynię (Ps 78, 68n). „Pan bowiem wybrał Syjon, tej siedziby zapragnął dla siebie: To jest miejsce mego odpoczynku na wieki, tu będę mieszkał, bo tego pragnąłem dla siebie” (Ps 132, 13). Tak więc „Pan założył Syjon” (Iz 14, 32). Trzeba pamiętać, iż występujące w Biblii 168 razy określenie „Syjon”, jest często stosowane zamiennie (jako *pars pro toto*) z samą Jerozolimą, stając się wręcz jej synonimem. Bóg z Synaju ukonkretnił swą obecność na Syjonie.

Kronikarz przypisuje Dawidowi także szeroko zakrojone przygotowania do budowy świątyni oraz nagromadzenie sporej ilości materiałów do tego potrzebnych (1 Krn 22, 2–19; 29, 6–9). Realizację samej budowy – zgodnie z wolą Jahwe (2 Sm 7, 6–10) – zlecił Dawid swemu synowi, Salomonowi (1 Krn 28, 5n). Można stwierdzić, iż Dawid traktował sprawę budowy świątyni jako swój szczególny testament.

Wedle źródeł biblijnych testament ten miał zostać spełniony przez Salomona, syna i następcę Dawida. On, za swe pierwsze i najważniejsze dzieło, uważał wykonanie zamiaru swego ojca Dawida i dlatego „rozkazał, aby wybudowano Dom dla Imienia Pańskiego” (2 Krn 1, 18). Po gruntownych przygotowaniach oraz zawarciu odpowiedniego układu z królem Tyru, Hiramem, „Salomon zaczął budować dom Pański w Jerozolimie na górze Moria, która została wskazana jego ojcu Dawidowi, w miejscu, jakie przygotował Dawid na klepisku Ornana Jebusyty” (2 Krn 3, 1; 1 Krl 5, 15–32; 2 Krn 1, 18–2, 17).

²⁴ Por. tamże, s. 415 z przypisami.

7. ODBUDOWA ŚWIĄTYNI WEDŁUG PROROKA NATANA²⁵

Rozdział siódmy 2 Księgi Samuela, określany krótko jako „proroctwo Natana”, należy do najbardziej znanych i studiowanych w Starym Testamencie, a nawet w całej Biblii²⁶. Powodem zainteresowania rozdziałem są zawarte w nim obietnice zbudowania „domu Dawidowego”. Tło i punkt wyjścia owych obietnic stanowi inicjatywa Dawida dotycząca zbudowania „domu” dla Jahwe, a więc świątyni. Temat świątyni, albo szerzej miejsca świętego dla Jahwe, występuje w tym rozdziale z tą samą dobitnością.

Proroctwo Natana stanowi integralną część Ksiąg Samuela. Dla ich wydawcy rozdział ten stanowił niewątpliwie punkt szczytowy ujęcia historii Izraela i królestwa Boga na ziemi, od Samuela do króla Salomona²⁷, a nawet dla całego okresu monarchii. Tu skupiają się rozliczne wątki, składające się na teologiczną osnovę jego dzieła. I tak – Jerozolima przez sprowadzenie Arki, stała się miastem świętym (w. 2); Dawid, powołany przez Boga król i sługa Jahwe (w. 5. 18-29), otrzymał trwałą stolicę (w. 2. 1); nowość, świątynia, której wstrzymanie jest z naciskiem ukazane

²⁵ Por. T. BRZEGOWY, *Prorok Natan i budowa Świątyni*, RBL 40/1 (1987), 7-19.

²⁶ Oto kilka wybranych studiów poświęconych tej kwestii L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, BWANT III, 6, Stuttgart 1926; L. ROST, *Sinaibund und Davidsbund*, ThLZ 72 (1947), 130-134; H. GESE, *Der Davidsbund und die Zionserwählung*, ZThK 61 (1964), 10-26; M. NOTH, *David und Israel in II Samuel 7*, w: *Mélanges bibliques rédigés en honneur de A. Robert*, Paryż 1957, 122-130 = *Gesammelte Studien* 1960, 334-345; J. ŁACH, *Mesjańskie proroctwo Natana (2 Sm 7)*, RTK 13/1, 1966, 49-69; J. ŁACH, *1-2 Księga Samuela*, PSST IV, 1, Poznań-Warszawa 1973 (z bibliografią).

²⁷ Por. N. LOHFINK, *Bilancio dopo la catastrofe. L'opera storica deuteronomista*, w: *Parola e Messaggio*, sotto dir. di J. Schreiner, Bari 1970, 333; G. von RAD, *Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern*, w: *Gesammelte Studien zum A. T.*, ThB 8, München 1958, 189-204.

pod sam koniec księgi (rozdz. 24 o klepsku Arauny), jest tutaj po raz pierwszy wspomniana. Dynastia królewska wyłania się jako niezachwiana obietnica, wbrew wszelkim zamieszkom tronowym. Tak więc w 2 Sm 7 znajdują się dwie, stworzone już przez Boga nowości: początki miasta świętego i królestwo Dawida oraz dwie zaplanowane: świątynia i dynastia Dawidowa. O dwóch ostatnich traktuje prorockie słowo Jahwe²⁸.

Jądro wypowiedzi prorockiej stanowiły wiersze 11b i 16: „Tobie też Jahwe zapowiedział, że ci zbuduje dom; przede mną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki. Twój tron będzie utwierdzony na wieki”. W tym ujęciu przedmiotem obietnicy byłby tylko Dawid.

Zamiar zbudowania świątyni nie jest w opowiadaniu sformułowany *explicite*, ale wynika on jednoznacznie z wypowiedzi Dawida, tak zinterpretowanej przez Natana: „Spójrz, ja mieszkam w domu cedrowym, a Arka Boża mieszka pod namiotem” (w. 2). Prorok bez wahania i zastrzeżeń pochwała zamiar króla: „Uczyń wszystko co zamierzasz, gdyż Jahwe jest z tobą” (w. 3). Lecz tej samej nocy Bóg przemówił do Natana, polecając mu przekazać słowo Boże królowi. Wyrocznia zaczyna się od słów: „Czy ty zbudujesz mi dom na mieszkanie?” (w. 5b). Jest to pytanie otwierające wypowiedź Bożą, niepozostawiające Dawidowi miejsca na jakąkolwiek odpowiedź, a więc pytanie retoryczne, równoważne zdaniu: „Nie ty zbudujesz mi dom na mieszkanie”. Za takim sensem przemawia dalszy ciąg wypowiedzi proroczej. Tak to zdanie przełożono w LXX i taką wersję przynosi kronikarz (1 Krn 17, 4b). Jesteśmy tym samym w centrum zagadnienia. Jeżeli odmówiono prawa budowania świątyni Dawidowi, to czy oznacza to, że Bóg w ogóle nie chce świątyni, czy też zastrzega tę sprawę dla kogoś innego? Powiedzieliśmy już wyżej, że w wersji kronikarza to nie Dawid, lecz Salomon zbuduje

²⁸ J. SCHREINER, *Sion-Jerusalem -Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament*, Studien zum Alten und Neuen Testament 7, München 1963, 75.

świątynię. W 2 Sm myśl ta ma oparcie w w. 13: „On [tzn. twój potomek, który wyjdzie z twoich wnętrzności] zbuduje dom imieniu memu, a ja utwierdzę jego królestwo na wieki”.

Tak więc Bóg ustanawia w domu Dawidowym swoją nową, szczególną obecność. Nie jest więc sprawą ludzką budować świątynię Bogu. Bóg, w sposób absolutnie wolny, wybiera miejsce i sposób swojej obecności, będącej aktywnym zamieszkaniem wśród ludzi. Potomstwo Dawida będzie tym wybranym, któremu objawi się Jego chwała. Dom Dawida będzie świątynią, którą Bóg sobie zbuduje i w której zamieszka w najdoskonalszy sposób.

Obecność Boga w domu Dawidowym oznacza oczywiście Jego obecność w narodzie wybranym. Prawdę tę ukazuje modlitwa dziękczynna Dawida, zaniesiona do Boga bezpośrednio po wyroczni Natana (ww. 18–29. 24). W ten sposób mesjański sens wypowiedzi Natana poszerza się i pogłębia: zapowiedź głosi nie tylko nadejście mesjańskiego potomka Dawidowego, ale mówi o doskonałym zamieszkaniu w nim Boga, a przez Niego, w nowym ludzie Bożym. Dlatego ostatnim dopowiedzeniem do prorocstwa Natana są nie słowa zwiastowania o Synu Najwyższego na stolicy Dawidowej (Łk 1, 32), ale wypowiedź Jana Ewangelisty: „A Słowo stało się Ciałem i zamieszkało [dosł. rozbiło namiot *eskenosen*] wpośród nas” (J 1, 14)²⁹.

Warto tu podkreślić, iż Świątynia Salomona, budowana przez siedem lat (4–11 r. jego panowania – 1 Krl 6, 3–38; 2 Krn 3, 2 – ukończona w 961 r. przed Chr.), była imponującym i naj-

²⁹ Bardzo wyszukane w tym kontekście słowo *skēnoō* zostało dobrane nie tylko przez wzgląd na rzeczownik *skene*, którym Septuaginta oddaje Namiot Spotkania (Wj 25, 9; 26, 1; 27, 21; Lb 35, 34 itd.), ale również przez podobieństwo zarówno ideowe, jak i dźwiękowe z czasownikiem hebr. *siikan*, wyrażającym obecność Boga na ziemi. Por. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin 1963⁵, 1495–6; B. VEWTER, *The Gospel According to John*, w: *The Jerome Biblical Commentary*, London 1970, t. 2, 423.

znamienitszym dziełem tego króla i chlubą narodu izraelskiego³⁰. Świątynia ta przetrwała do 586 r. przed Chr. Po długotrwałym oblężeniu Jerozolimy i zdobyciu jej przez Babilończyków pod wodzą Nabuchodonozora legła wtedy w gruzach.

8. ZBURZENIE ŚWIĄTYNI JAKO KARA ZA GRZECH

Niewierność i grzechy narodu, ciągłe łamanie przezeń przymierza, ściągnęły na Jerozolimę i świątynię gniew Boży i karę, a w konsekwencji całkowite zniszczenie. Już Proto-Izajasz, największy z proroków (VIII w. przed Chr.), jeden ze świadków nadużyć, krzywd i niesprawiedliwości dziejącej się w narodzie, zwłaszcza w samej Jerozolimie [z niej pochodził, i w niej działał przez niemalże pół wieku (Iz 1, 1; 6, 1)], mimo iż był pełen wiary wobec zagrożeń, szczególnie podczas najazdu asyryjskiego pod wodzą Sennacheryba (Sanherib) w 701 r. przed Chr. i zapewniał o ocaleniu Świętego Miasta wbrew rachubom ludzkim (Iz 37), wskutek mnożących się grzechów mieszkańców Judy, zapowiadał kary Boże, sąd, upadek oraz zniszczenie kraju i miasta (Iz 3, 1–8; 5, 5–7; 10, 12; 22, 1–14; 27, 2–5). Bóg zwróci przeciw Syjonowi swą rękę, w ogniu sądu zmuszony będzie go oczyścić (Iz 1, 21–27).

Warunkowa zapowiedź, grożąca „odrzuconiem” świątyni, wybrzmiewa w słowach Boga bezpośrednio po jej poświęceniu: „Ale jeżeli zupełnie odwróćcie 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

³⁰ Por. B. WODECKI, *Rola i znaczenie Świątyni według Pierwszego Testamentu*, 419 z przypisami.

im dałem, a świątynię, którą poświęciłem memu Imieniu, odtrącać 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 będą pytać: Dlaczego Pan tak uczynił temu krajowi i tej świątyni? odpowiedzą: Dlatego że opuścili Jahwe, Boga swego, który wyprowadził ich przodków z ziemi egipskiej, a upodobali sobie innych bogów oraz im oddawali pokłon i służyli; dlatego Pan sprowadził na nich całe to nieszczęście” (2 Krl 9, 6-9; por. 2 Krn 7, 12-22). Prorok Amos, chociaż był głęboko przeniknięty świadomością, iż na Syjonie mieszka Pan (Am 1, 2), to jednak nie wahał się grozić mu spustoszeniem (2, 5). Współczesny Izajaszowi Micheasz zapowiadał wręcz: „Przeto z powodu was Syjon będzie jak pole zaorany, Jeruzalem rumowiskiem się stanie, a góra świątyni – szczytem zalesionym” (Mi 3, 9-12). Była to dla Żydów bardzo obraźliwa groźba przeciw Świątyni Jerozolimskiej, jakiej nawet Izajasz nie śmiał wypowiedzieć. Jeszcze sto lat po tym proroctwie Jeremiasz był za podobną przepowiednię skazany na śmierć (Jr 26, 6. 9. 11), a następnie ułaskawiany na podstawie przykładu Micheasza (Jr 26, 18n). Naród, ulegając formalizmowi religijnemu, zbyt jednostronnie i mechanicznie traktował fakt posiadania świątyni, uważając ją za talizman, niemal automatyczną gwarancję całkowitego bezpieczeństwa, niezależnie od zachowania warunków przymierza i postępowania etycznego³¹. Prorok Jeremiasz przestrzegał przed takim formalizmem, grożąc upadkiem i zagładą Jeruzalem i świątyni, choć przypłacił to więzieniem i niemal śmiercią (Jr 7, 4n; 12, 7nn; 21, 4-10; 22, 5. 8-11; 26; 27, 16-22; 37, 9n; 38, 18. 23).

Także Ezechiel, prorok i kapłan (podobnie jak Jeremiasz), widział w jednej ze swoich wizji, jak „chwała Jahwe” opuszcza świątynię w obliczu jej zniszczenia (Ez 10, 4. 18; 11, 22n; 24, 21).

³¹ Por. J.H. HAYES, *The Tradition of Sion's Inviolability*, JBL 82, 1963, 419-426.

W chwili poświęcenia świątyni, za czasów króla Salomona, napełniła ją chwała Pana (1 Krl 8, 10n). Teraz, w obliczu zagłady jako nadchodzącej kary – opuszcza ją. Ponieważ nie nastąpiło nawrócenie, do którego nawoływali prorocy, spełniły się groźby, a zniszczenie Jeruzalem i świątyni stały się tragicznym faktem. Babilończycy zdobyli i złupili miasto, świątynię w 586 r. przed Chr. spalili, a większą część ludności uprowadzili nad Eufrat (Jr 38, 28; 39, 1-10; 52, 3-23).

Nie tylko Lamentacje (Treny) Jeremiasza (Lm 1-5), lecz również liczne teksty proroków, jak np. Trito-Izajasza (Iz 63, 18; 64, 4. 9n), i niektóre psalmy wyrażają głęboki ból, że oto „bezbożni wtargnęli w Twoje święte miejsce, wrogowie nasi podeptali Twoją świątynię”. Była to aluzja do zburzenia Jerozolimy i świątyni przez wojsko Nabuchodonozora w roku 586 przed Chr. Odtąd „Twoje święte miasta są opustoszałe, Syjon jest pustkowiem, Jerozolima – odludziem. Świątynia nasza, święta i wspaniała, w której Cię chwalili nasi przodkowie, stała się pastwą pożaru, i wszystko, cośmy kochali, zmieniło się w zgłiszcz” (Iz 64, 9-10; por. także Lm 1, 4; 4, 1; 5, 18; Dn 3, 28. 38)³².

9. ZAPOWIEDŹ ODNOWY ŚWIĄTYNI

Świątynia Salomona leżała w gruzach przez cały okres niewoli babilońskiej, aż do jej odbudowy w 515 r. przed Chr. Wyraz tęsknoty za zburzoną świątynią stanowiło skierowanie w stronę Jerozolimy okien mieszkania uprowadzonego do niewoli babilońskiej proroka Daniela (Dn 6, 11n). Świadczy o niej także wstrząsający Psalm 137. Pod koniec niewoli, anonimowy prorok, zwany umownie Deutero-Izajaszem, stał się heroldem powrotu do ziemi ojców i odnowy – nastania nowej epoki (Iz 40, 1-9; 51, 17) – posłańcem radosnej nowiny (41, 27; 52, 7). Bóg, pa-

³² Por. B. WODECKI, *Rola i znaczenie Świątyni według Pierwszego Testamentu*, 420-421 z przypisami.

miętający o swym miejscu świętym (49, 14n), jako „Ten, który buduje Jeruzalem, gromadzi rozproszonych z Izraela” (Ps 147, 2), pozwolił uciemżonemu narodowi powrócić do Ziemi Świętej, a także odbudować Jeruzalem i świątynię (Iz 44, 26–28; 45, 13; 54). Nie waha się nawet zlecić tej odbudowy nieizraelskiemu, obcemu władcy, pogromcy Babilonu Cyrusowi: „Ja mówię o Cyrusie: «Mój pasterz», i spełni on wszystkie moje pragnienia, mówiąc do Jeruzalem: «Niech cię odbudują!», i do świątyni: «Wznies się z fundamentów!»” (Iz 44, 28). Cyrus bowiem (hebr.: *Koresz*, perskie: *Kurusz*), król perski (lata 559–529 przed Chr.), zdobywszy Babilon, zezwolił w 538 r. Izraelitom na powrót do Judei i odbudowę Jerozolimy oraz świątyni. Prorok Izajasz mówi dalej: „Zaiste, zlituje się Pan nad Syjonem, zlituje się nad wszelką jego ruiną [...]. Zapanują w nim radość i wesele, pienia dziękczynne przy dźwięku muzyki” (Iz 51, 3).

„Po przejściu przez ogień oczyszczeń i prób nazwą Jerozolimę Miastem Sprawiedliwości, Grodem Wiernym. Syjon okupi się poszanowaniem prawa, a jego nawrócenie sprawiedliwością” (Iz 1, 26b–27). Sprawiedliwość w teologii Izajasza i Amosa oznacza przestrzeganie praw w rządzeniu i sądach, cnotę władców i przymiot królestwa, w którym Bóg daje ludowi udział w swej świętości. Gród Wierny – to kolejne imię symboliczne, dane przyszej Jerozolimie, wyrażające jej rolę i powołanie.

Przyszłą chwałę odnowionej Jerozolimy sławi wiele tekstów, jak np. Iz 51, 21–52, 12; 54, a zwłaszcza słynny poemat Iz 60 i 62. Znów składane będą ofiary na ołtarzu jej świątyni, o którym Bóg mówi „mój ołtarz”, oraz uświetniony będzie dom chwały prawdziwego Boga (Iz 60, 7)³³.

Także prorok Aggeusz podnosi na duchu naród przygnębiony z powodu trudności, jakie napotykał po powrocie z niewoli (Ag 2, 6–9) i zachęca go do odbudowy świątyni podkreślając, iż

³³ Por. B. WODECKI, *Rola i znaczenie Świątyni według Pierwszego Testamentu*, 422 z przypisami.

„przyszła chwała tego domu będzie większa od dawnej, mówi Pan Zastępów; na tym to miejscu Ja udzielę pokoju – wyrocznia Pana Zastępów” (Ag 1, 2–11; 2, 9). Pokój jest jakby sumą wszelkich dóbr mesjańskich. W Mi 5, 4 jest to symboliczne imię przyszłego władcy Izraela. Również teksty wzywającego do wytrwania i nabrania otuchy proroka Zachariasza koncentrują się wokół odnowy Izraela i odbudowy świątyni (Za 1, 16n; 2, 14; 4, 5; 6, 12n; 7, 15). Prorok ten dostrzega bliskość czasów, gdy Syjon znów stanie się religijną i duchową metropolią ludzkości (Za 2, 14nn). Perspektywy uniwersalistyczne znajdują się także w prorocztwie Malachiasza, zapowiadającym składanie ofiar Bogu prawdziwemu „na każdym miejscu, od wschodu do zachodu słońca” (Mi 1, 10).

10. DRUGA ŚWIĄTYNIA

Jakkolwiek pozwolenie na odbudowę świątyni w Jerozolimie wydał już w swoim edyktie z 538 r. przed Chr. wspomniany władca Cyrus, to jednak, wskutek różnorakich przeszkód (także ze strony Samarytan), jeszcze w 520 r. leżała ona w gruzach. Z inspiracji proroków Aggeusza i Zachariasza, a także dzięki ich apelom wzywającym w imieniu Pana do prac przy jej odbudowie (Ag 1, 2–11; Za 1, 17–2, 14), podjęto wreszcie skutecznie prace związane z jej odbudową (Ag 1, 14n).

Budowę świątyni ukończono w 515 r. przed Chr. (Ezd 6, 15). Znów więc Przybytek Pana stanął w Jerozolimie, jakkolwiek był skromniejszy niż poprzedni (Ag 2, 3–5). Aby pokrzepić ducha budowniczych, Aggeusz zapewnił proroczo, iż chwała tej świątyni będzie większa niż dawniejsza (Ag 2, 7–9), do niej bowiem wejdzie sam Mesjasz³⁴.

³⁴ Por. B. WODECKI, *Rola i znaczenie Świątyni według Pierwszego Testamentu*, 423 z przypisami.

10.1. ZNACZENIE TEOLOGICZNE I ROLA ŚWIĄTYNI JEROZOLIMSKIEJ

Miasto Święte – Jeruzalem – stało się, zwłaszcza dzięki świątyni, radością całego ludu, który odtąd mógł wołać: „Uradowałem się, gdy mi powiedziano: Pójdziemy do domu Pańskiego! Już stoją nasze nogi w twych bramach, o Jeruzalem, Jeruzalem, wzniesione jako miasto gęsto i ściśle zabudowane. Tam wstępują pokolenia, pokolenia Pańskie, według prawa Izraela, aby wielbić imię Pańskie” (Ps 122, 1-4). „Tam Bóg kładzie kamień węgielny, kamień wypróbowany, cenny, mocno ugruntowany” (Iz 28, 16n). Świętym miastem było więc Jeruzalem, świętą – górą Syjon i sama świątynia³⁵.

Świątynia Jerozolimska pozostała centrum religijnym nawet po oderwaniu się dziesięciu pokoleń i podziale na dwa królestwa oraz schizmie władcy północnego Jeroboama I, który – aby oderwać swą ludność od Jerozolimy, stolicy państwa judzkiego (południowego) – ustanowił dwa odszczepieńcze sanktuaria w Dan i Betel. Nawet po zburzeniu świątyni przez Babilończyków (586 r.), aż z Sychem, Szilo i Samarii przybywali z ofiarami na ruiny Świątyni Jerozolimskiej pielgrzymi (Jr 41, 5).

Obecny w świątyni Bóg pozostaje bliski swojemu ludowi, nie przestając jednocześnie być transcendentnym i suwerennym. Udziela też łaski wedle swego uznania i dlatego Świątynia Jerozolimska nie była żadnym środkiem magicznym (co było znamienne dla pogańskich sanktuariów i świątyń u ludów ościennych). U jej początków nie leży mit, ale konkretna historia i wola samego Boga. Świątynia Izraela nie zapewniała, „automatycznie” bezpieczeństwa narodowi, co tak mocno podkreślali prorocy (Jr 7, 1-5).

Transcendencję Boga względem świątyni wyrażał już w dniu jej poświęcenia w pytaniach retorycznych (1 Krl 8, 27) Salomon

³⁵ Por. G. WANKE, *Die Zionstheologie der Korachiten*, BZAW 97, Berlin 1966, 103-105.

i później Izajasz (Iz 66, 1n). Transcendentny Bóg, „przebywający w niebie”, zechciał zamieszkać równocześnie w ziemskiej świątyni, zbudowanej na Jego cześć w Mieście Świętym – Jeruzalem, aby być blisko swego ludu (Pwt 4, 7). Pomimo licznych ze strony proroków zastrzeżeń wobec jednostronnego, mechanicznego pojmowania roli świątyni oraz formalizmu religijnego, jaki niejednokrotnie w kulcie świątynnym dochodził do głosu (Iz 1, 11-15; Jr 7; 14, 21; Am 5, 21-23; 9, 1nn), byli oni pewni przebywania Boga w świątyni na Syjonie (Iz 6; 2, 2-4; Mi 4, 3nn; Jr 31, 23; Am 1, 2). Wiara oraz przekonanie, że świątynia jest mieszkaniem i miejscem szczególnej Bożej obecności przyświecały przyszłym budowniczym świątyni, którzy po powrocie z niewoli babilońskiej, zabierali się do jej odbudowy. Bóg mówił przez proroka Zachariasza: „Ciesz się i raduj, Córo Syjonu, bo już idę i zamieszkam pośród ciebie – wyrocznia Pana. Wówczas liczne narody przyznają się do Pana i będą ludem Jego, i zamieszkają pośród ciebie, a ty poznasz, że Pan Zastępów mnie posłał do ciebie. Tak więc Pan zawładnie Judą jako swoim dziedzictwem w Ziemi Świętej i wybierze sobie znów Jeruzalem. Zamilknij, wszelkie ciało, przed obliczem Pana, bo już powstaje ze świętego miejsca swego” (Za 2, 14-17). Prorok powie dalej: „To mówi Pan: Powrócę znowu na Syjon i zamieszkam znowu w Jeruzalem. I znowu Jeruzalem nazwą Miastem Wiernym, a górę Pana Zastępów – Górą Świętą” (Za 8, 3; por. Ag 1, 9)³⁶.

11. ŚWIĄTYNIA JAKO DOM MODLITWY

Ten aspekt świątyni uwydatnił już król Salomon w swej osobistej i zanoszonej w imieniu całego ludu modlitwie przy jej poświęceniu. Król prosił nie tylko o wysłuchanie jego modlitwy, lecz również modlitwy wszystkich, całego ludu, nawet cudzoziemców

³⁶ Por. B. WODECKI, *Rola i znaczenie Świątyni według Pierwszego Testamentu*, 428 z przypisami.

i obcych, zwłaszcza w obliczu prób i doświadczeń (1 Krl 8, 22-53; 2 Krn 6, 12-42). Motywy uniwersalistyczne podejmie później Trito-Izajasz, podkreślając, że Pan również cudzoziemców przyprowadzi na swą świętą górę i rozweseli w swoim domu modlitwy – „cudzoziemców zaś, którzy się przyłączyli do Pana, ażeby Mu służyć i ażeby miłować imię Pana i zostać Jego sługami – wszystkich zachowujących szabat bez pogwałcenia go i trzymających się mocno mojego przymierza, przyprowadzę na moją Świętą Górę i rozweselę w moim domu modlitwy. Całopalenia ich oraz ofiary będą przyjęte na moim ołtarzu, bo dom mój będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów” (Iz 56, 3-7).

W Świątyni Jerozolimskiej, niewątpliwie podczas modlitwy, prorok Izajasz przeżył monumentalną wizję Boga – Króla, którego „kraj szaty wypełniał świątynię”; tam dokonała się inauguracja jego prorockiego posłannictwa (Iz 6, 1-13).

Nawet wtedy, gdy świątynia legła w gruzach, „nad rzekami Babilonu” w swej modlitwie wygnańcy wspominali Syjon i wołali, by Bóg pamiętał o Jerozolimie (Ps 137). Znad brzegów Eufratu kierowali – jak prorok Daniel – w modłach wzrok w stronę, gdzie niegdyś stała świątynia (Dn 6, 11n).

12. ŚWIĄTYNIA JAKO CENTRUM KULTU

W związku z przeniesieniem Arki do nowo zbudowanej świątyni oraz jej poświęceniem zaczęto składać tam ofiary (1 Krl 8, 5 par.). Bóg też w modlitwie Salomona zaznaczył: „Wybrałem sobie to miejsce na dom ofiar” (2 Krn 7, 12).

Świadomość, że Świątynia Jerozolimska była także centrum kultu ofiarniczego utrwalała się wśród Izraelitów tak silnie, że nawet po jej zburzeniu w 586 r., chociaż „drogi Syjonu w żałobie, nikt nie spieszy na jego święta; wszystkie jego bramy bezładne, kapłani wzdychają, dziewice znękanе, on sam pogrążony w gory-

czy” (Lm 1, 4) i „Pan zrujnował swój namiot jak ogród, przybytek swój zburzył. Na Syjonie Pan skazał na niepamięć zgromadzenie i szabat; w karzącym gniewie odrzucił kapłana i króla (Lm 2, 6. 7), nie było „ani całopalenia, ani ofiar, ani darów pokarmowych, ani kadzielnich. Nie ma gdzie ofiarować Tobie pierwocin i doznać Bożego miłosierdzia” (Dn 3, 38), „zniknęły ofiary: pokarmowa i płynna, z domu Pańskiego” (Jl 1, 9), to jednak tam, na gruzach świątyni, nawet z odległych stron przybywali ludzie z ofiarami (Jr 41, 4n)³⁷.

Z biegiem czasu powierzchowna religijność ludu przerodziła się w formalizm kultyczny-obrzędowy, stając się przedmiotem sprzeciwów prorockich (Iz 1, 10-20; Mi 3, 12; Jr 6, 20; Am 5, 21-27; Ez 8, 7-18). Jeremiasz, który wysnuwał tak poważne zarzuty przeciw formalizmowi kultycznemu i przepowiadał zburzenie świątyni za grzechy narodu, przepowiedział również przywrócenie kultu i składanie ofiar dziękczynnych w odbudowanym domu Pana (Jr 31, 11). Istotnie, po powrocie z niewoli babilońskiej, kult został wznowiony (Za 3, 7; 6, 9-15; Iz 23, 18). W poetycki sposób ilustruje to m.in. tekst Syr 50, 5-21. Zaznaczyć trzeba, iż po okresie prób i klęsk dokonywała się interioryzacja i uduchowienie kultu jako „religii serca”, postulowanej zwłaszcza przez proroków i ruch deuteronomiczny (Jr 31, 31, por. także Pwt 6, 4). Na tej samej płaszczyźnie widzieć należy przestrożę Trito-Izajasza w Iz 66, 1. Kult, jakiego pragnie i domaga się Bóg, powinien być przede wszystkim duchowy, taki, jakim charakteryzowali się wymienieni w tekście Izajasza „ubodzy Jahwe” (por. także Mt 5, 3; J 4, 23n). Harmonizuje on z duchowością Boga, który nie potrzebuje znaków zewnętrznych, choć uwzględniając psychofizyczną naturę człowieka i jego potrzeby „kazał zbudować świątynię na górze swej świętej i ołtarz w mieście swego zamieszkania – obraz Namiotu świętego” (Mdr 9, 8).

³⁷ Por. B. WODECKI, *Rola i znaczenie Świątyni według Pierwszego Testamentu*, 429 z przypisami.

13. ŚWIĄTYNIA OSIĄ HISTORII LUDU BOŻEGO I SCENĄ WYDARZEŃ ZBAWCZYCH

Trzeba przypomnieć, iż dwoma najwybitniejszymi postaciami związanymi z historią odbudowy domu Bożego byli Zorobabel i Jozue. W żyłach Zorobabela, potomka króla Jechoniasza, płynęła królewska krew rodu Dawidowego. Jozue, syn Josadaka, był zaś kapłanem Aaronowym z linii Sadoka (1 Krn 6, 15). Obok nich działało dwóch proroków – Aggeusz i Zachariasz, którzy obydwu mężów stawiali jako pretendenta do tronu odrodzonego Izraela. Najpierw Aggeusz pisał o Zorobabelu: „W tym dniu – wyrocznia Pana Zastępów – wezmę ciebie, sługo mój, Zorobabelu, synu Szealtielu – wyrocznia Pana – i uczynię z ciebie jakby sygneta, bo sobie upodobałem w tobie – wyrocznia Pana Zastępów” (Ag 2, 24). Oczekiwania narodu, związane z dynastią Dawida, koncentrują się zatem po niewoli na osobie jej przedstawiciela; Zorobabel nie jest jednak Mesjaszem, lecz jednym z Jego przodków (por. Mt 1, 12). Z sygnetem noszonym na szyi czy na palcu przeważnie się nie rozstawano (Rdz 38, 18. 25; Pnp 8, 6) – widzimy tu więc symbol bliskości z Bogiem (por. Jr 22, 24). Potem jednak Zachariasz tak prorokował o Jozue, kapłanie: „Weź srebro i złoto, każ sporządzić koronę i uwieńcz nią głowę Jozuego, syna Josadaka, arcykapłana. Powiedz mu tak: Tak mówi Pan Zastępów: Przyjdzie mąż, a imię jego Odrośl. Na miejscu swoim wyrośnie i zbuduje świątynię Pańską. On zbuduje świątynię Pańską i będzie nosił odznaki majestatu. Jako panujący zasiądzie na tronie swoim. A kapłan również zasiądzie na swoim tronie. Zgoda i jednomyślność połączy obydwóch” (Za 6, 11-13). Tymczasem potomek rodu kapłańskiego, Juda Machabeusz, miał jako władca zasiąść na tronie w Jerozolimie, usiłując przedwcześnie wypełnić proroctwo o królującym kapłanie³⁸.

³⁸ Por. B. WODECKI, *Rola i znaczenie Świątyni według Pierwszego Testamentu*, 433 z przypisami. Por. także: D. KALETA, *Druga świątynia jerozolimska*, „Spotkania Prorockie” 1 (2001), 14-15, [dostępny: <http://www.dabar.de/29.06.2010>].

14. ŚWIĄTYNIA ŹRÓDŁEM ZBAWIENIA³⁹

Należy wspomnieć o znamiennej wizji Ezechiela, proroka wygnania, który w latach 573–572 przed Chr. oglądał nową świątynię i opisał ją (Ez 40, 1–44, 5; cały opis odnowy: rozdz. 40–48). W wizji tej oraz w opisie świątyni nie można widzieć jedynie relacji wspomnieniowej na temat zburzonej już wówczas świątyni (opis u Ez wykazuje cechy i rysy wyraźnie wykraczające poza i ponad rzeczywistość historyczną), ani też projektu budowy nowej, przewidzianej po powrocie z niewoli. To, co Ezechiel oglądał, jest przedmiotem kerygmatu o charakterze eschatologiczno-soteriologicznym (Ez 40, 4; 43, 10n), dotyczącym odrodzenia duchowego ludu Bożego, zapowiedzią nowej rzeczywistości zbawczej, która będzie związana z nowym porządkiem świątynnym – w przeciwieństwie do nadużyć i nieporządków w świątyni w okresie monarchii (Ez 43, 7b-11).

W ostatniej wizji Ezechiel kontempluje nową świątynię Boga, symbolizującą całą Jerozolimę (Ez 40–48). Święte miasto Boga ma zostać oczyszczone. „Jest to jakby wielka utopia, która zbiera w sobie wszystkie obietnice proroków i projekty kapłanów”⁴⁰. Punktem centralnym odnowionej wspólnoty (zob. Ez 36–37) jest świątynia oczyszczona z poprzednich, bezczeszczących ją zachowań⁴¹. Jej kształt i układ przypomina Świątynię Salomona, którą Ezechiel miał w pamięci, choć zachodzą w niej również znaczne różnice⁴².

³⁹ Por. szczególnie J.J. PUDEŁKO, *Ezechielowa Nowa Świątynia. Zapowiedzi i realizacja*, w: *Żyjemy dla Pana. Księga Pamiątkowa dedykowana S. Profesorowi Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, 573-581.

⁴⁰ Por. L. MONARI, *Ezechiele un sacerdote-profeta*, Brescia 1988, 12.

⁴¹ Por. R. CAVEDO, *Profeti, storia e teologia del profetismo nell'Antico Testamento*, Milano 1995, 160.

⁴² Według opisu Ezechiela świątynia wyglądała jak mały ziggurat o trzech piętrach, których nazwy w tłumaczeniu akadyjskim zawierają symbolikę kosmiczną (por. Ez 43, 13-17). Zasadniczą zmianą jest brak Arki Przymierza, choć sanktuarium wypełnia chwała Boża. Bóg zamieszkuje między synami Izraela tak, jak na pustyni (por. Wj 25, 8). Te idee teologiczne mają większy wpływ na późniejszy judaizm niż projekt samej świątyni; R. de VAUX, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Genova 1998, 321.

Powstaje pytanie, czy przekaz Ezechiela miałby stanowić zasady obowiązujące po powrocie z niewoli? Świątynia z proroctwa Ezechiela nie doczekała się nigdy realizacji, jest przedmiotem wizji, którą można rozumieć w sposób idealistyczny lub symboliczny⁴³.

Choć czas wygnania wpłynął na religijność Izraelitów, to zostały podjęte próby przywrócenia przedwygnaniowego kultu ofiarniczego, a zatem również rekonstrukcji świątyni w Jerozolimie. Trzeba być świadomym, że rzeczywistość diaspory stała się powodem powstania nowych miejsc kultu, a zróżnicowanie w łonie wspólnoty powygnaniowej przyczyniło się do nowego rozumienia miejsca kultu, jakim była idea świątyni duchowej.

Niektórzy komentatorzy uważają, że zapowiadane przez Ezechiela przedsięwzięcie odnowy religijnej w większej części było utopią. Proroctwo Ezechiela rzeczywiście nosi znamiona utopii, gdyż wymyka się granicom ludzkich możliwości. To, co zapowiedział Ezechiel, może zrealizować jedynie Bóg⁴⁴. Z tego zrodziły się idee spirytualizacji zapowiadanego przez Ezechiela kultu. Przyczyniły się do tego również koncepcje wspólnoty w Qumran. Odłączyła się ona od oficjalnego, sprawowanego w Świątyni Jerozolimskiej kultu, uważając go za niegodny. Promowała własną ideę kultu i jego miejsca w grotach⁴⁵. Popularność idei nowej świątyni we wspólnocie qumrańskiej popierają liczne, odnalezione w różnych grotach aramejskie kopie Ez 40-48. Ideę świątyni duchowej uwidacznia szczególnie jeden tekst, znajdujący się w *Zwoju świątynnym*⁴⁶.

⁴³ Interpretacja alegoryczna, proponowana przez Ojców Kościoła, w wizji Ezechiela widzi „świątynię czasów mesjańskich”, czyli Kościół; E. ZAWISZEWSKI, *Księgi Proroków*, Pelplin 1998, 179.

⁴⁴ Por. E. BEAUCAMP, *I Profeti d'Israele, o il dramma di un'alleanza*, Milano 1988, 211.

⁴⁵ Zob. szerzej na ten temat: H. STEGEMANN, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, tłum. Z. Małecki i A. Tronina, Kraków 2002.

⁴⁶ Tekst został odkryty w 1967 r. w jedenastej grocie i wzbudził powszechne zainteresowanie badaczy; F. MICKIEWICZ, *Koncepcje świątyni w tekstach wspólnoty w Qumran*, RBL 50/4 (1997), 250-266.

Zasadnicza część zwoju zawiera opis przyszłej świątyni oraz kultu, który ma być w niej zaprowadzony. Opisana świątynia miałaby się znajdować na górze Syjon. Rozróżnia się jednak wyraźnie projekt przyszłej świątyni od świątyni końca czasów, którą również zapowiada *Zwój Świątynny* (zob. 11QT 29, 8-10). Ta świątynia, w nawiązaniu do projektu Ezechiela (40-48), ma okazać się dziełem samego Boga. Obietnica rozpoczyna się klasyczną formułą paktu (por. Ez 36, 28): „Będziecie mieszkac w kraju, który dałem waszym przodkom, i będziecie moim ludem, a Ja będę waszym Bogiem”. Chodzi tu zatem o wieczną i intymną więź z Bogiem, którą zagwarantuje nowe sanktuarium⁴⁷. Jest to jedyny fragment *Zwoju świątynnego*, w którym mówi się wprost o świątyni uczynionej przez Boga: „Uświęcę świątynię moją chwałą, umieszczając nad nią moją chwałę, aż do owego dnia błogosławieństwa, gdy stworzę mą świątynię, wznosząc ją dla mnie, na wszystkie dni, zgodnie z przymierzem, które zawarłem z Jakubem w Betel” (11QT 29, 8-10. 17). Y. Yadin, który wydobyl zwój z qumrańskiej groty, sądzi, że jest w nim mowa o dwóch świątyniach. Pierwszą, na polecenie Boga, mają zbudować Izraelici. Natomiast w czasach nowego stworzenia Bóg sam stworzy swoją świątynię, zgodnie z przymierzem zawartym z Jakubem w Betel⁴⁸. Zastąpi ona na zawsze świątynię doczesną. Niektórzy dostrzegają tu wyłącznie zapowiedź odnowienia drugiej świątyni, od której odsunęli się mieszkańcy wspólnoty qumrańskiej, uważając jej kult za niegodziwy. Świątynia odnowiona miałaby wskazywać na obecność Boga na ziemi. Inni widzą tu dzieło, którego Bóg dokona w czasach mesjańskich.

Qumrańska koncepcja świątyni wyraża się szczególnie w idei spirytualizacji kultu. Członkowie wspólnoty w Qumran czuli się szczególnie uprzywilejowani przez Boga. Określa-

⁴⁷ Por. O. BETZ, *Il Gesù e il Rotolo del Tempio*, w: *Gesù e la comunità di Qumran*, red. J.H. Charlesworth, Casale Monferrato 1997, 121.

⁴⁸ P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego, Qumran, Wadi Murabb'at, Masada*, Kraków 1996, 414; por. W. TYLOCH, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1997, 155.

li siebie za pomocą metafor odnoszących się wyraźnie do terminologii kultowej. Gmina porównana jest z rośliną lub wręcz z plantacją, mówi się nawet o świętej roślinie (metafora pochodzi z Ez 47, 1-12). Obraz ten przedstawia człowieka korzystającego z błogosławieństwa Bożego, tak jak roślina żyje i rozwija się dzięki życiodajnemu strumieniowi (por. Ps 92, 1nn; Ps 1). Wspólnota z Qumran czuje się wezwana do dokonania odkupienia ziemi poprzez ofiarniczy styl życia. Ma on wyjednywać dla wszystkich łaskę przebaczenia. Kult ofiarniczy ma zostać zastąpiony przez pokutę, doskonałość życia, ofiarę warg (1QS 5, 6). Duchowe ofiary, połączone z modlitwą, mają zastąpić ofiary materialne składane w Jerozolimie. Wybrańcy Boży mają stać się czytelnym znakiem Bożej obecności⁴⁹. Człowiek, ofiarowując siebie i całe swe życie, troszcząc się o uświęcenie własnego umysłu, staje się żywą, miłą Bogu ofiarą. Kult duchowy, praktykowany przez „żywe sanktuarium” wspólnoty qumrańskiej, skrywał w sobie tajemnicę przyszłości⁵⁰. Niektórzy uważają, że w czasach mesjańskich człowiek jako „żywe sanktuarium”, poprzez wierne wypełnianie Prawa, będzie wznosił ku Bogu modlitwę chwały. W taki sam sposób będzie wypełniał swą posługę Mesjasz kapłański⁵¹. Opozycja qumrańczyków wobec Świątyni Jerozolimskiej doprowadziła do spirytualizacji kultu. Pomimo idei kultu duchowego esseńczycy oczekiwali przywrócenia godnego kultu w Jerozolimie. Z czasem jednak odkryli, że ofiary duchowe mogą być o wiele milsze Bogu niż krew zwierząt. Wynika stąd idea miejsca świętego, rozumiana nie tyle w kategorii przestrzennej, ile duchowej i osobowej. „Sanktuarium z istot ludzkich” przesuwając akcent z wymiaru czysto zewnętrznego, który doprowadził kult do poważnego kryzysu, na wymiar relacji, więzi z Bogiem, posiadającej skutki moralne. Wyraźne odniesienie do przyszło-

⁴⁹ Por. F. MICKIEWICZ, *Koncepcje świątyni w tekstach wspólnoty w Qumran*, 250-266.

⁵⁰ Por. O. BETZ, *Il Gesu e il Rotolo del Tempio*, 123-125.

⁵¹ Tamże, 126-127.

ści mogłoby wzbudzać chęć szukania analogii w nowotestamentowych koncepcjach kultu duchowego, które na pewno by się znalazły. Potrzeba jednak wyraźnie podkreślić elitarność pojęcia wybrania, towarzyszącego członkom wspólnot esseńskich. Kult Nowego Testamentu natomiast, mając u podstaw osobę Jezusa, wskazuje na rzeczywistość duchową o uniwersalnym zasięgu i znaczeniu.

15. ŚWIĄTYNIA ARENĄ DZIAŁALNOŚCI MESJASZA

Jeruzalem, miasto „Wielkiego Króla” (Ps 48, 3), miało być także specjalnym terenem nauczania i działalności Mesjasza. Bóg mówi np. o swej świętej górze (Iz 11, 9), na której ustanowi sobie Króla (Mesjasza, ponieważ Ps 2, 6 jest mesjański), o którym mówi jako swoim Synu (Ps 2, 7; por. Hbr 1, 5). Syjon, oczyszczony dzięki działaniu Boga, stanie się znów „Miastem Sprawiedliwości, Grodem Wiernym” (Iz 1, 26), a wtedy „oczy twe ujrzą króla w całej jego krasie, zobaczą krainę bardzo rozległą” (Iz 33, 17) i „wreszcie zostanie wylany na nas Duch z wysokości. Wtedy pustynia stanie się sadem, a sad za las uważany będzie (Iz 32, 15), a „pokój będzie dziełem sprawiedliwości” (Iz 32, 17).

Syjon więc, miejsce, w którym znajdowała się świątynia, stanie się stolicą Mesjasza i Jego królestwa. Tam kładzie Bóg mesjański kamień węgielny (Iz 28, 16). W związku z budową drugiej świątyni po powrocie z niewoli babilońskiej, prorok Aggeusz zapowiada, że choć zewnętrznie daleko jej do splendoru poprzedniej Świątyni Salomona, to jednak „przyszła chwała tego domu będzie większa od dawnej, mówi Pan Zastępów; na tym to miejscu Ja udzielę pokoju – wyrocznia Pana Zastępów” (Ag 2, 9), a prorok Malachiasz uzupełnia: „Oto Ja wyślę anioła mego, aby przygotował drogę przede Mną, a potem nagle przybędzie do swej świątyni Pan, którego wy oczekujecie, i Anioł

Przymierza, którego pragniecie. Oto nadejdzie, mówi Pan Zastępów” (Ml 3, 1)⁵². Prorok Zachariasz zapowiada: „Raduj się wielce, Córo Syjonu, wołaj radośnie, Córo Jeruzalem! Oto Król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski. Pokorny – jedzie na osiołku, na oślątku, źrebięciu oślicy” (Za 9, 9). Ewangelisci odnoszą te słowa do Mesjasza, Króla Pokoju (Za 3, 14-17; por. Mt 21, 1-7; J 12, 15), czyli Chrystusa i Jego uroczystego wjazdu do Jerozolimy w Niedzielę Palmową⁵³.

16. ŚWIĄTYNIA JAKO UNIWERSALNY OŚRODEK RELIGIJNY

W zamiarze króla Dawida ustanowienie Jerozolimy stolicą miało stanowić istotny element jedności wszystkich pokoleń Izraela. Tym bardziej miał je zjednoczyć i scementować – i istotnie tego dokonał – fakt zbudowania w niej świątyni jedyne, prawdziwego Boga. Naród izraelski był dumny z tego ośrodka – nazywanego nieraz „Arielem” czy „Uruelem”, jak sugeruje tekst Iz z Qumran 1QIs^a (Iz 29, 1-2. 7). Izajasz wołał z entuzjazmem: „Miasto mamy potężne; On jako środek ocalenia sprawił mury i przedmurze. Otwórzcie bramy! Niech wejdzie naród sprawiedliwy, dochowujący wierności” (Iz 26, 1-2).

Świątynia Jerozolimska była także religijnym ośrodkiem wszystkich narodów. Dwaj natchnieni prorocy działający w VIII wieku przed Chr. – Izajasz i Micheasz – zapowiadali, iż w przyszłej epoce mesjańskiej „Stanie⁵⁴ się na końcu czasów, że góra

⁵² Wg Mt 11, 10 oraz Łk 7, 27 „aniołem” (wysłannikiem) jest św. Jan Chrzciciel. „Anioł Przymierza” jest to Mesjasz przychodzący na sąd Boży (por. Iz 4, 4; Ez 34, 20; Am 5, 18).

⁵³ Por. B. WODECKI, *Rola i znaczenie Świątyni według Pierwszego Testamentu*, 434 z przypisami.

⁵⁴ Początek tego proroctwa (wiersze 2-4) znajduje się też dosłownie w Mi 4, 1-3.

świątyni Pańskiej stanie mocno na wierzchu gór i wystrzeli ponad pagórki. Wszystkie narody do niej popłyną, mnogie ludy pójdą i rzekną: Chodźcie, wstąpmy na Górę Pańską do świątyni Boga Jakubowego! Niech nas nauczy dróg swoich, byśmy kroczyli Jego ścieżkami. Bo Prawo wyjdzie z Syjonu i słowo Pańskie – z Jeruzalem. On będzie rozjemcą pomiędzy ludami i wyda wyroki dla licznych narodów” (Iz 2, 2-4; Mi 4, 1-4). Jest to fragment mesjański. Góra Syjon i Jerozolima symbolizują centrum religijne wszystkich narodów, ośrodek objawienia oraz prawdziwą religię, powszechną w mesjańskich czasach Kościoła Chrystusowego (Iz 45, 14n; Iz 60, 1; 2 Sm 7, 10. 13. 16).

Prorocy, szczególnie Izajasz, poszerzając ramy zbawienia, nadają także świątyni charakter uniwersalistyczny. Wtedy też m.in. „przyniesie ofiary dla Pana Zastępów naród rośły o brązowej skórze, naród budzący postrach zawsze, odkąd istnieje, ludność potężna i zdobywcza [chodzi o mieszkańców ziemi Kusz – Etiopii], której kraj przecinają rzeki, na miejsce [znane z] imienia Pana Zastępów, na górę Syjon” (Iz 18, 7)⁵⁵.

Na Syjonie, w epoce eschatologicznej „Pan Zastępów przygotowuje dla wszystkich ludów na tej górze ucztę z tłustego mięsa tam też zedrze On zasłonę, zapuszczoną na twarz wszystkich ludów, i całun, który okrywał wszystkie narody [...] albowiem ręka Pana spocznie na tej górze” (Iz 25, 6-10).

Trito-Izajasz w monumentalnej wizji, zawartej w rozdziale 60, poszerza zakres tekstu Iz 2, 2-4(5) o pielgrzymowanie wszystkich narodów do świątyni na górze Syjon. Bóg, w ramach niespodziewanej ingerencji (Iz 62, 1), odnowi swe Święte Miasto, czyniąc je definitywnie religijno-duchowym centrum ludzkości. On sam będzie jego wiekuistą światłością (Iz 60, 19n; por. Ap 22, 5). Do Jego świątyni – „domu modlitwy dla wszystkich narodów” (Iz 56, 7) zdążać będą narody z darami i ofiarami przyniesionymi na ołtarz prawdziwego Boga, który „uświecni świąty-

⁵⁵ Por. B. WODECKI, *Rola i znaczenie Świątyni według Pierwszego Testamentu*, 436-437 z przypisami.

nię swej chwały” (Iz 60, 7). „Chluba Libanu przyjdzie do ciebie: razem cyprysy, wiązy i bukszpan, aby upiększyć moje miejsce święte. I wsławię miejsce, gdzie stoją me nogi. I pójdą do ciebie z pokłonem synowie twoich ciemiężców, i padną do twoich stóp wszyscy, co tobą wzgardzili. I nazwą cię «Miastem Pana», «Syjonem Świętego Izraelowego»”⁵⁶.

Nawracających się z pogaństwa zapewnia Bóg: „dam im miejsce w moim domu i w moich murach oraz imię lepsze od synów i córek, dam im imię wieczyste i niezniszczalne. Cudzoziemców zaś, którzy się przyłączyli do Pana, ażeby Mu służyć i ażeby miłować imię Pana i zostać Jego sługami – wszystkich zachowujących szabaty bez pogwałcenia go i trzymających się mocno mojego przymierza, przyprowadzę na moją Świętą Górę i rozweselę w moim domu modlitwy. Całopalenia ich oraz ofiary będą przyjęte na moim ołtarzu, bo dom mój będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów” (Iz 56, 5-7).

Rewolucyjną, jak na owe czasy uniwersalistyczną, ideę uwydatnia Trito-Izajasz w końcowym „tekście eschatologicznym” (Iz 66, 18-21). Zapowiada w nim zgromadzenie się wszystkich narodów i języków wokół prawdziwego Boga, który pośle (aspekt misyjny) niektórych z nich do obcych, najdalszych nawet krajów i ludów (*‘ijjim* – „wyspy” w w. 19 to synonim krajów zamorskich) i „z nich weźmie On sobie niektórych na kapłanów i lewitów do służby w swej świątyni”⁵⁷.

Także prorok Zachariasz przepowiada, że do Boga, który „znów wybierze sobie Jeruzalem” (Za 3, 18), „przynają się i będą Jego ludem” obce narody (2, 14n), a On sprowadzi je „i mieszkać będą w Jeruzalem i będą Moim ludem, a Ja będę ich Bogiem” (8, 8). „I tak liczne ludy i mnogie narody przychodzić będą, aby szukać Pana Zastępów w Jeruzalem i zjednać sobie

⁵⁶ Jest to imię nowe, symboliczne. Podobne symboliczne imiona otrzymują u Izajasza: Jerozolima, tu i Iz 1, 26; mury i bramy miasta: Iz 60, 18; por. Ap 21, 12. 14; Syjon i jego kraina: Iz 62, 4; lud i miasto: Iz 62, 12. Por. też Ez 48, 3.

⁵⁷ Por. B. WODECKI, *Uniwersalizm zbawczy w Księdze Proroka Izajasza*, w: *W służbie słowa Bożego*, Płock 1978, 28.

przychylność Pana” (Za 8, 21). I „rokrocznie pielgrzymować będą, by oddać pokłon Królowi – Panu Zastępów – i obchodzić Święto Namiotów” (14, 16), jako poświęcone władzy królewskiej Boga, radosne, związane z dziękczynieniem za zbiory i z prośbą o deszcz.

17. PROBLEM SYMBOLICZNEGO ZNACZENIA ŚWIĄTYNI

Osobnego omówienia wymaga kwestia świątyni pojmowanej na sposób symboliczny. Okoliczności budowy drugiej świątyni dowodzą, że jej symboliczne znaczenie musi różnić się od roli Przybytku i Świątyni Salomona⁵⁸. Przypomnijmy jeszcze raz najbardziej charakterystyczne elementy: powstała ona z rozkazu króla Cyrusa w podległej politycznie mocarstwu Perskiemu Jerozolimie, jej budowie towarzyszyły znaczne trudności i nie zakończono jej uroczystym wniesieniem Arki obecności Bożej do Miejsca Świętego.

Jedno z najbardziej charakterystycznych, opisujących rolę, jaką Pan Bóg przewidział dla drugiej świątyni, proroctwo zapisane jest w Księdze Aggeusza. Prorok wypowiedział te słowa w ostatni dzień Święta Namiotów⁵⁹ drugiego roku rządów króla Dariusza. Niespełna miesiąc wcześniej Żydzi postanowili kontynuować porzucone dzieło odbudowy świątyni, pracy tej jednak towarzyszyły liczne wątpliwości. Jedni mówili, że budowlą tej nigdy nie uda się przywrócić dawnej świetności. Inni bali się zapewne reakcji władz perskich i kolejnego posądzenia o spisek polityczny. Wielu wolało w zaciszu swych domów prowadzić teologiczne dysputy na temat czasu odbudowy świą-

⁵⁸ Taką tezę stawia D. KALETA, *Druga świątynia jerozolimska*, „Spotkania Prorockie” 1 (2001), s. 14-15, [dostępny: <http://www.dabar.de/29.06.2010>].

⁵⁹ Był to ostatni dzień Święta Namiotów – 21. tiszri.

tyni niż wziąć się do pracy. W tej sytuacji prorok wypowiedział słynne słowa: „Poruszę wszystkie narody, tak że napłyną kosztowności wszystkich narodów, i napełnię chwałą ten dom, mówi Pan Zastępów. Do Mnie należy srebro i do Mnie złoto – wyrocznia Pana Zastępów. Przyszła chwała tego domu będzie większa od dawnej, mówi Pan Zastępów; na tym to miejscu Ja udzielię pokoju – wyrocznia Pana Zastępów” (Ag 2, 7-9). Niektórzy współcześni autorzy usiłują uzasadnić podobnymi fragmentami interpretację symboliczną, wedle której pełna realizacja drugiej świątyni miałyby się odbyć w bliżej nieokreślonej przyszłości. Druga świątynia jest wtedy przez nich traktowana przede wszystkim na sposób symboliczny, niemający zakorzenienia w teraźniejszości. Autorzy ci szukają analogii w koncepcjach religijnych starożytnego Wschodu. Tak np. góra, na której zbudowana była świątynia, miałyby stanowić punkt centralny świata, a nawet wszechświata – kosmosu⁶⁰.

Żydzi byli w pełni świadomi tego, iż ich świątynia posiadała pierwotne znaczenie kosmiczne. Wedle koncepcji historyka żydowskiego Józefa Flawiusza trzy główne części świątyni odpowiadają widzialnemu podziałowi na trzy części składowe całego wszechświata: przedsionek oznacza morze, część główna świątyni – suchy ląd, Święte Świętych zaś jest obrazem nieba⁶¹.

Trzeba jednak podkreślić, iż teksty biblijne nie dają podstawy do ujmowania Świątyni Jerozolimskiej w sensie tak pojętego symbolizmu kosmicznego. Proroctwo, mówiące iż „stanie się na końcu czasów, że góra świątyni Pańskiej stanie mocno na wierzchu gór i wystrzeli ponad pagórki” (Iz 2, 2) to tekst epoki mesjańskiej. Nie może być więc pojmowany w sensie fizycznym,

⁶⁰ J. DANIELLOU, *Le symbolisme cosmique du Ample de Jérusalem*, w: *Symbolisme cosmique et Monuments religieux*, Paris 1953, 61-64;

⁶¹ M. LURKER, *Świątynia*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, 239.

„geograficzno-naturalnym”, choć podkreśla on wyjątkowe, duchowo-moralne znaczenie tego sanktuarium – świątyni, jako miejsca szczególnej obecności prawdziwego Boga pośród swego ludu i promieniującego z niej na wszystkie narody Jego Prawa. Ps 78, 68n mówiący, iż „Pan wybrał pokolenie Judy, górę Syjon, którą umiłował. I wznosił swoją świątynię, jak wysokie niebo, jak ziemię, którą ugruntował na wieki” również podkreśla fakt wybrania oraz szczególnego umiłowania Syjonu i świątyni przez Boga, które jest trwałe, jak stworzone przez Niego niebiosy i ziemia⁶².

O Ezechielowej wizji była już mowa wcześniej. Przypomnijmy tylko, iż chodzi o proroka-wizjonera, który opisuje idealny ołtarz eschatologicznej świątyni. Zgodnie ze specyficznym charakterem religii Izraela, jeśli pojęcie świątyni posiada pewien symbolizm, to klucza do niego szukać należy nie w mitach czy kosmologii, lecz w historii i tekstach Biblii. Można powiedzieć, iż podobnie jak wielkie święta kultu izraelskiego nawiązywały i przypominały wydarzenia z przeszłości narodu wybranego, np. wyjście z Egiptu (Exodus), jak Arka Przymierza przypominać miała fakt zawarcia przymierza, tak samo Świątynia Jerozolimska – oprócz wielu innych znaczeń – przypominała i oznaczała szczególne wybranie przez Boga Jerozolimy – świętego miasta. Tego rodzaju symbolizm dostrzegalny jest także w wielu, nawiązujących do archetypu macierzyńskiego i symbolizmu oblubieńczego Syjonu w kontekście przymierza, tekstach Deutero-Izajasza (Iz 54, 1-3. 11-16; 60, 15-22; 62, 1-12)⁶³.

⁶² Por. *Komentarze do Księgi Psalmów*, zwł. J. ŁACH, *Księga Psalmów*, PŚST VII-2, Poznań 1990, 360.

⁶³ Por. B. WODECKI, *Rola i znaczenie Świątyni według Pierwszego Testamentu*, 439 z przypisami.

18. PODSUMOWANIE – KU PEŁNEJ REALIZACJI KONCEPCJI ŚWIĄTYNI

Podkreślić trzeba raz jeszcze uniwersalistyczne znaczenie prorockich wizji dotyczących świątyni. W tym celu posłużyć się można egzegezą przywoływanego tu niejednokrotnie tekstu Iz 2, 2-5. Bardzo celnie zinterpretował ten fragment papież Jan Paweł II, którego rozważaniem warto się w tym miejscu posłużyć⁶⁴. Papież wychodzi od inwokacji i przypomina, iż „widzenie Izajasza, syna Amosa, dotyczące Judy i Jerozolimy” (Iz 2, 1) pojęte jest jako wizja prorocka, opisująca cel, do którego zmierza historia Izraela. Nieprzypadkowo pierwsze słowa brzmią: „na końcu czasów” (w. 2), to znaczy – kiedy nadejdzie pełnia czasu. Jest to, wedle papieskich słów, zachęta, by nie koncentrować się wyłącznie na jakże żalosnej chwili obecnej, lecz by potrafić, pod warstwą codziennych wydarzeń, dostrzec tajemnicze Boże działanie, prowadzące historię ku jakże odmiennym horyzontom światła i pokoju. W centrum Izajaszowej „wizji” stoi góra Syjon, która przewyższy duchowo wszystkie inne góry, ponieważ mieszka na niej Bóg, a więc jest miejscem kontaktu z niebem (por. 1 Krl 8, 22-53). Z niej to, zgodnie z wyrocznią Izajasza (Iz 60, 1-6), rozbłyśnie światło, które pokona i rozproszy ciemności, a ku niemu pójda w procesji narody ze wszystkich zakątków ziemi.

Ta siła przyciągania Syjonu zasadza się na dwóch rzeczywistościach, promieniujących ze świętej góry jerozolimskiej: na Prawie oraz na Słowie Pańskim. Stanowią one w istocie jedną rzeczywistość, będącą źródłem życia, światła i pokoju, wyrażającą misterium Boga i Jego woli. Kiedy wszystkie narody docierają

⁶⁴ Por. JAN PAWEŁ II, *Pieśń Iz 2, 2-5 – świątynia Pańska światłością narodów*, Audyencja generalna, 4 września 2002, w: „L'Osservatore Romano” 12 (2002), 31-32.

na szczyt Syjonu, gdzie wznosi się świątynia Boża, wydarza się cud, na który od zawsze ludzkość czekała, i o którym marzyła. Ludy wypuszczają z rąk oręż, który następnie zostaje zebrany i przekuty na pokojowe narzędzia pracy: miecze zostają przekute na lemiesze, a włócznie na sierpy. W ten sposób odsłania się perspektywa pokoju – *shalôm* (por. Iz 60, 17). Nie będzie już wojny ani nienawiści. Wstąpienie wszystkich ludów na górę Syjon pojmować możemy jako ich cel, sens istnienia. Narody dążą zatem do Pana, do przestrzegania Jego postanowień i praw, zgodnie z Pwt 28, 1: „Jeśli więc pilnie będziesz słuchał głosu Pana, Boga swego, wiernie wypełniając wszystkie Jego polecenia, które ja ci dziś daję, wywyższy cię Pan, Bóg twój, ponad wszystkie narody ziemi”.

Papież podkreśla również, iż Izajaszowa wyrocznia kończy się apelem, zgodnym z duchem pieśni zdążających do Jerozolimy pielgrzymów: „Chodźcie, domu Jakuba, postępujmy w światłości Pana!” (Iz 2, 5). Izrael nie powinien pozostawać obserwatorem tej historycznej, radykalnej zmiany; nie może nie przyjąć wezwania, które rozbrzmiało na początku w ustach narodów: „Chodźcie, wejdźmy na górę Pana” (w. 3). Jan Paweł II przypomina, że Pieśń Izajasza skierowana jest również do chrześcijan. Opatrując ją komentarzem, Ojcowie Kościoła z IV i V wieku (Bazyli Wielki, Jan Chryzostom, Teodoret z Cyru, Cyryl Aleksandryjski), widzieli jej spełnienie w przyjściu Chrystusa. W konsekwencji identyfikowali Kościół z „górami świątyni Pańskiej [...] osadzoną na górskich szczytach”, z której wychodziło słowo Pańskie i do której napływały narody pogańskie w nowej, zapoczątkowanej przez Ewangelię erze pokoju⁶⁵.

Już św. Justyn męczennik w swej Pierwszej Apologii, napisanej ok. 153 r., głosił spełnienie się słów z Pieśni, które zapowiadają: „z Jerozalem wyjdzie słowo Pańskie” (por. w. 3). Pisał on: „Z Jerozolimy wyszli ludzie na świat, w liczbie dwunastu;

⁶⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Pieśń Iz 2, 2-5 – świątynia Pańska światłością narodów*, 32.

byli niewykształceni; nie umieli przemawiać, ale dzięki mocy Bożej objawili całemu rodzajowi ludzkiemu, że zostali posłani przez Chrystusa, by wszystkim głosić słowo Boże. A my, którzyśmy się wcześniej nawzajem zabijali, nie tylko nie zwalczałyśmy już nieprzyjaciół, ale żeby nie okłamywać i nie wprowadzać w błąd tych, którzy nas przesłuchują, chętnie umieramy, wyznając Chrystusa”⁶⁶.

Dlatego też my, chrześcijanie, w sposób szczególnie podejmujeśmy wezwanie proroka i staramy się położyć fundamenty pod tę cywilizację miłości i pokoju, w której nie będzie już więcej wojny, „ani śmierci, ani żałoby, ni krzyku, ni trudu, bo pierwsze rzeczy przeminęły” (por. Ap 21, 4)⁶⁷.

⁶⁶ Por. JUSTYN MĘCZENNIK, *Prima Apologia*, 39,3: *Gli apologeti greci*, Roma 1986, 118

⁶⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Pieśń Iz 2, 2-5 — świątynia Pańska światłością narodów*, 32.

Ks. Marek Raszewski

GRZECH I ZŁO (ZAGADNIENIA ETYCZNE)

Problem zła i spowodowanego przez nie cierpienia dotyka każdego człowieka. Jest to zagadnienie uniwersalne, dotyczące wszystkich ludzi. Nierzadko stanowi problem, którego sens pozostaje przed nami zakryty. Zło jest jednak nie tyle problemem, ile raczej rzeczywistością boleśnie dotykającą każdą ludzką egzystencję. Brak zadowalającej odpowiedzi na pytanie „skąd zło”, ale i bolesne doświadczenie różnorodnych, istniejących w świecie form zła „sięją w każdym konkretnym wypadku zamęt w dziedzinie ducha, rodzą mękę i utrapienie serca, które musi przecierpieć zło”¹, nie bardzo rozumiejąc jaki jest sens tego cierpienia i całej udręki².

Wszystkie systemy filozoficzne usiłują tłumaczyć pochodzenie zła, jego naturę i istotę. Problemem zła zajmują się również wszystkie religie, które uzupełniają systemy myślowe wskazaniem drogi do wyzwolenia spod jego panowania. Szukając wyzwolenia od zła, człowiek ustawicznie bada granice ludzkich spekulacji i możliwości. Świadomi granic, zwłaszcza w przezwyciężeniu zła, zwracamy się do Biblii, jako do przekazu objawienia, z pytaniem: co Pismo Święte wnosi do problemu zła i przezwyciężenia tej

¹ Por. J.L. MCKENZIE, *Geist und Welt des Alten Testaments*, Luzern 1962, 281; por. też *Neues Glaubensbuch*, red. J. Feiner i L. Vischer, Freiburg–Basel–Wien 1973, 315–325.

² Por. H. MUSZYŃSKI, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, CT 49/2 (1979), 23.

istniejącej w świecie rzeczywistości? Żywimy nadzieję, że Biblia, która ukazuje nam Boga w bezpośredniej bliskości życia, w tym również i zła, które jest jego udziałem, pomoże oświecić wielkie *mysterium iniquitatis* i wskaże drogę do wyzwolenia z *tormentum malitiae*, od wieków niepokojących człowieka.

Pismo Święte nie zawiera gotowego, jednolitego systemu tłumaczącego naturę i pochodzenie zła. W tym leży jednak cała Jej siła. Dzięki temu nie może być uznana za jeszcze jeden, usiłujący tłumaczyć tajemnicę obecnego w świecie zła, system. Warto przy tym uświadomić sobie różnicę, która istnieje nie tylko pomiędzy Biblią a systemami filozoficznymi, ale również pomiędzy ujęciem zła w Biblii i teologii spekulatywnej.

W teologii spekulatywnej, która podaje treści w sposób usystematyzowany, Bóg i zło występują jako bezpośrednie przeciwieństwa, dwa przeciwstawne i wykluczające się bieguny. Biblia, opisująca działanie Boga w świecie, dopatruje się jego działania we wszystkich przejawach życia ludzkiego. Ukazuje Boga pośrodku tajemnicy dobra i zła, jako Tego, który zbawia od zła, ale i zsyła klęski oraz nieszczęścia, będące złem w pojęciu biblijnym. Niektóre zwroty, takie jak: „ja sprawiam pomyślność i tworzę niedolę” (BT) – dosł. „zło” – (Iz 45, 7), obarczają Boga odpowiedzialnością za istniejące w świecie zło. Każde dobro i zło, w sensie teologicznym, dotyczy jedynie relacji względem Boga, używając języka biblijnego – „w obliczu Boga”, „w oczach Boga”. Bez odniesienia do Boga jako ostatecznej racji wszystko ulega relatywizacji, dobro i zło są jednak daremne. Stwierdzenie, zło jest złem jedynie w oczach Boga, pociąga za sobą pytanie: jaki jest Jego stosunek do zła? Niniejszy artykuł usiłuje zebrać podstawowe wypowiedzi biblijne dotyczące odpowiedzi na te pytania. Stanowi ono niewątpliwie najtrudniejszy, ale i najważniejszy, aspekt całego zagadnienia. Dla nas, uwikłanych w tajemnicę obecnego w świecie dobra i zła, Bóg jest nie tylko gwarantem trwałości dobra, ale i jedyną realną nadzieją całkowitego wyzwolenia, czyli zbawienia „od złego”.

1. POCHODZENIE ZŁA

Hebrajskie terminy *rac* lub *raca* oraz ich greckie odpowiedniki: *kakos*, *kakia*, lub *poneros* mają w Biblii szerokie znaczenie. Mogą oznaczać pewną jakość, określony przymiot, nawet czysto fizyczny: zły, zepsuty, niepotrzebny, zbyteczny, szkodliwy, niebezpieczny i złośliwy. Pojęcia te odnoszą się zarówno do ludzi (Pwt 22, 14. 19; Ne 6, 13), zwierząt (Kpł 27, 10. 12. 33), jak i różnych przedmiotów, takich jak owoce, potrawy czy ziemia (2 Krl 2, 19; Jr 24. 2. 3. 8)³.

Nasze rozważania ograniczamy do zła w znaczeniu religijnym i moralnym, a więc tego, co jest złem w „obliczu Boga” czy w „oczach Boga” (Pwt 17, 2; Sdz 2, 11; 3, 7; 1 Krl 11, 6; 14, 9. 2; 16, 30). Pod tym pojęciem Pismo Święte rozumie wszelkie występkę, które sprzeciwiają się przykazaniom, poleceniom Boga, wszystko to, co jest niezgodne lub przeciwne Jego objawionej woli. Pytanie o pochodzenie zła nie jest obce tradycji biblijnej. Świadczy chociażby o tym jahwistyczny opis raju czy stanu szczęśliwości oraz upadku pierwszych ludzi (Rdz 2, 4-3, 24). Bardziej jednak, aniżeli samo pochodzenie zła w formie spekulatywnej, jahwistę interesuje natura człowieka⁴. Chcąc wiedzieć, kim jest człowiek, pyta o to, skąd wzięło się w nim zło. Jest to więc konkretne zło obecne w człowieku i urzeczywistniające się w jego działaniu. Autora biblijnego interesuje przy tym nie tyle aspekt ontyczny, czy nawet kosmiczny, co antropologiczny, egzystencjalny albo dokładniej antropoteologiczny. Chęć zrozumienia natury człowieka jako stworzenia Bożego, podlegającego skażeniu i złu, prowadzi do pytania: skąd w człowieku, a w następstwie i świecie, zło.

³ Por. W. GRUNDMANN, *Kakos*, ThWNT, III, 470-488; G. HARDER, *poneros*, ThWNT, VI, 546-566; E. ACHILLE, S.-L. COENEN, *Das Bose*, w: *Theologisches Begrifflexikon zum N.T.*, Wuppertal 1972, I, 137-142.

⁴ Por. H. MUSZYŃSKI, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, 24.

Znane jest proponowane przez Biblię rozwiązanie: zło, pod którym rozumie się w pierwszym rzędzie tkwiącą w człowieku skłonność do złego, nie pochodzi od Boga, a stanowi dramat ludzkiej wolności. Bóg, stwarzając człowieka na „swoją obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 26), dał mu zdolność rozeznania i wyboru pomiędzy dobrem a złem.

Grzech jako sprzeniewierzenie się woli Boga, nieszanowanie ustalonego przez Niego porządku, skutkuje zakłóceniem w dziedzinie poznania (Rdz 3, 7), zaburzeniem dotychczasowej harmonii pomiędzy człowiekiem a Bogiem, lękiem przed Nim (Rdz 3, 8-12), wszystkimi formami cierpienia fizycznych, jak bóle rodzenia (Rdz 3, 16), trud i męstwo pracy (Rdz 3, 17-19), a przede wszystkim śmiercią (Rdz 3, 19), utratą stanu rajskiej szczęśliwości (Rdz 3, 23), wygnaniem z raju (Rdz 3, 24). Raj to symbol trwałej formy życia, grzech – dominacja nad nim śmierci. Trwałość takiego stanu, aż do momentu wyrwania człowieka z zatracenia i ponownego ukonstytuowania w utraconych dobrach, czyli zbawienia, symbolizują mieczem strzegące powrotu do drzewa życia cheruby (Rdz 3, 24).

Na pytanie, czy wraz z upadkiem zmieniła się natura człowieka, Biblia dostarcza jedynie częściowej odpowiedzi: zmienił się stosunek do Boga – Bóg wydaje się zagrożeniem człowieka, który zaczyna przed Nim uciekać. Zmianie ulega także stosunek człowieka do człowieka. W miejsce harmonii wkrada się obcość, na ziemi pojawiają się różne formy zła, których bezpośrednią przyczyną jest człowiek, a źródłem słabość natury ludzkiej. Zawieść względem brata prowadzi do zbrodni (Kain i Abel), uleganie występkom cielesnym do zwyrodnienia (Sodoma i Gomora), a odwrócenie się od Boga osiąga kulminację w różnych formach bałwochwalstwa. Wspaniały dar wolności, który uczynił człowieka obrazem samego Boga (Rdz 1, 26; Ps 8, 6), nadużywany w formie samowoli, prowadzi wraz z utratą wolności do zatracenia pełnego człowieczeństwa⁵.

⁵ Por. H. MUSZYŃSKI, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, 26-27.

Człowiek staje się zaprzeczeniem obrazu Boga. Nowe formy zła skutkują odchodzeniem od dobra, które, w zamiarach Bożych, stanowiło podstawową kategorię bytową człowieka (Rdz 1, 31). Zarówno dzieje ludzkości, jak i narodu wybranego cechuje od samego początku ostra walka pomiędzy dobrem a złem. Walka ta stwarza swoiste napięcie w stworzonym przez Boga świecie. Nie jest to jednak walka przeciwnych, istniejących od wieków pierwiastków, a pomiędzy dobrem a złem, których granice przebiegają przez serce człowieka. Walka trwa pomiędzy człowiekiem, upadłym stworzeniem Bożym, wydanym na pastwę zła i grzechu, a Bogiem, który karze, ale i wzywa do nawrócenia. Kain i Abel (Rdz 4), Jakub i Ezaw (Rdz 25, 19nn), sprawiedliwy Noe, Abraham i Lot z jednej strony, z drugiej zepsuci ludzie przed potopem (Rdz 6, 1-2) czy występni mieszkańcy Sodomy (Rdz 19, 1nn), wyznaczają poszczególne etapy tej walki. Zepsucie moralne jest tak wielkie, że w obliczu potopu, poza sprawiedliwym Noem, Bóg nie znajduje nikogo, kto czyniłby dobro (Rdz 6, 8): „Wszyscy razem złądzili, stali się nikczemni: nie ma takiego który czyniłby dobro, nie ma ani jednego” (Ps 14, 2-3). Święty Paweł, który w Rz 3, 10-18 cytuje również powyższy werset psalmu dla potwierdzenia prawdy o powszechnej grzeszności ludzkości, wskazuje, że stwierdzenie psalmisty jest czymś więcej aniżeli poetycką hiperbolą. Księga Rodzaju wyraża powszechną złość grzechu przy pomocy wymownego antropopatyzmu: „Kiedy Bóg widział jak wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi, których stworzył i że usposobienie ich jest wciąż złe, żałował, że stworzył ludzi na ziemi i się zasmucił” (Rdz 6, 5). Używanie podobnej formuły: „Bóg żałował zła, które przeciwko wam postanowił” (Jr 18, 8; 26, 3. 13. 19) jeszcze w okresie prorockim wskazuje, że nie można jej rozumieć dosłownie. Stanowi ona bowiem pewną apropiację, czyli przeniesienie odczuć ludzkich na samego Boga⁶.

⁶ Por. H. MUSZYŃSKI, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, 27.

2. OZEASZ⁷

W imieniu Boga kary za zło i grzech zwiastują najczęściej prorocy. Ogólne przestrogi Ozeasza: „Tak uczynię, domu Izraela; za wasze zło niezmierzone zginie na zawsze król Izraela” (Oz 10, 15), przyjmują z czasem formę konkretnych klęsk i nieszczęść. Prorok Eliasza ogłasza np. Achabowi: „Tak mówi Jahwe... zaprzedałeś się, żeby czynić to co jest złe w oczach Jahwe [LXX i Włg dodają: „aby go obrażać”]. Oto ja sprowadzę na ciebie nieszczęście (*racah*), gdyż wymiotę i wytepię z domu twego nawet chłopca (por. 1 Sm 25, 22), niewolnika i wolnego w Izraelu i postąpię z twoim rodem jak z rodem Jeroboama, syna Nebata, i jak z rodem Baszy, syna Achiasza za to, że mnie do gniewu pobudziłeś i ponadto doprowadziłeś do grzechu Izraela” (1 Krl 21, 20-21). Od siebie autor dodaje: „Naprawdę nie było nikogo, kto by tak jak Achab zaprzedał się, aby czynić to co jest złe w oczach Jahwe” (1 Krl 21, 25).

Jeszcze wymowniejszy jest wyrok wydany przez proroków na bezbożnego króla Manassesza: „Wtedy Jahwe powiedział przez sługi swoje proroków te słowa: ponieważ Manasses król judzki popełnił te ohydne grzechy – gorsze zło aniżeli wszystko co czynili Amoryci przed nim – i nawet Judę wciągnął do grzechu przez swoje bożki, przeto tak mówi Jahwe: Oto ja sprowadzę zagładę (*racah*) na Jeruzalem i Judę, tak iż wszystkim, którzy o tym usłyszą zadzwoni w obu uszach. Rozciągnę nad Jeruzalem sznur [zniszczenia] Samarii i pion domu Achaba (por. Iz 34, 11; Am 7, 7-9; Lm 2, 8). I wytrę Jeruzalem tak jak wyciera się miskę, a po wytarciu obraca się dnem do góry. Odrzucę resztę mojego dziedzictwa, wydam je w ręce nieprzyjaciół, tak iż staną się łupem i pastwą wszystkich swoich wrogów. Ponieważ czynili to co jest złe w moich oczach i obrażali mnie od chwili wyjścia ich przodków z Egiptu aż do dnia dzisiejszego” (2 Krl 21, 10-15).

⁷ H. MUSZYŃSKI, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, 32.

3. JEREMIASZ⁸

Biblia często nadmienia, że zmiana decyzji i odwołanie zła ze strony Boga jest uwarunkowane zmianą dyspozycji ze strony człowieka: „Czy nie mogę postępować z wami, domu Izraela, jak ten garncarz? – wyrocznia Jahwe. Oto bowiem jak glina w ręku garncarza, tak jesteście wy, domu Izraela w moim ręku. Raz postanawiam przeciw narodowi lub królestwu, że je wypenię, obalę i zniszczę. Lecz jeśli naród ten [przeciw któremu orzekłem karę] nawróci się ze swej nieprawości, będę żałował zła, jakie zamierzałem na niego zesłać” (Jr 18, 6-9; por. też Jr 26, 3. 13. 19; Job 2, 13; Jon 3, 10; 4, 2). Dzięki temu, że Jahwe jest Władcą nad złem, może ono w zbawczych zamiarach mieć znamię wyższej celowości: „Wszystko celowe uczynił Jahwe także grzesznika na dzień nieszczęścia [dosł. zła]” (Ps 16, 4). Ilustracją dla drugiej tezy mogą być wszystkie kary biblijne, które okazały się skuteczne i przyczyniły się do nawrócenia grzeszników.

W tekstach prorockich sformułowania w pierwszej osobie l. poj.: „ja sprowadzę na ciebie nieszczęście”, „ja wyniszczę ciebie” itp., stanowią cechę charakterystyczną prorockich formuł, będą literackim środkiem wyrażenia orędzia. Z samej formuły nie można wnioskować, że Jahwe jest bezpośrednim sprawcą zapowiadanego zła. Analogicznie do pokrewnych tekstów narracyjnych, również wypowiedzi proroków wskazują na Jahwe jako ostateczną rację i uzasadnienie wszelkiego ludzkiego działania. Na równi z innymi tekstami *orakula* prorockie pokazują, jak w świetle otrzymanego objawienia – czyli wiary – Izrael odczytywał swoje dzieje i jak rozumiał działanie Boga w historii.

Prorocy nie tylko zapowiadają kary w imieniu Jahwe, ale przede wszystkim uczą właściwego zrozumienia dobra, nawołują do nawrócenia, aby uniknąć sprawiedliwej kary Bożej, i orędują u Boga za ludem. Streszczeniem orędzia prorockiego w aspekcie dobra i zła może być wołanie Amosa: „Szukajcie dobra a nie

⁸ Por. H. MUSZYŃSKI, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, 37n.

zła, abyście żyli! Wtedy Jahwe Bóg Zastępów będzie z wami, tak jak to mówicie. Miejcie w nienawiści zło, a miłujcie dobro!” (Am 5, 14-15).

Prorocy uczą również jakie są właściwe zamiary Boga względem ludzi: „Jestem świadomy zamiarów jakie zamysłam względem was – wyrocznia Jahwe -zamiarów pełnych pokoju a nie zguby by zapewnić wam przyszłość jakiej oczekujecie” (Jr 29, 11). Niektóre teksty prorockie, w tym również cytowany tekst 2 Krl 6, 18, budzą z punktu widzenia historycznego poważne zastrzeżenia. Życie proroka Elizeusza stylizowane jest na obraz jego mistrza Eliasza.

Teksty, jak Iz 45, 5-7 lub Job 2, 10, mówiące wprost o Bogu Jahwe jako twórcy dobra i zła (por. też Syr 11, 14; Lm 3, 37), nie posługują się pojęciem zła w sensie ontologicznym, a w znaczeniu religijno-moralnym. Autora biblijnego nie interesuje istnienie ani pochodzenie zła jako takiego, a zło już istniejące w postaci nieszczęśliwych wydarzeń. W kontekście treściowym najczystsze monoteizmu, podkreśla on absolutną władzę i panowanie Jahwe nad wszystkim co istnieje oraz Jego kierowniczą rolę w odniesieniu do wszystkich wydarzeń: „Ja jestem Jahwe i nie ma innego boga. Poza mną nie ma boga. Przypaszę ci broń, chociaż mnie nie znależ, aby wiedziano od wschodu aż do zachodu słońca, że beze mnie nie ma innego. Ja jestem Jahwe i nie ma innego. Ja tworzę światłość i stwarzam ciemności, daję pomyślność ale i stwarzam zło. Ja Jahwe czynię to wszystko” (Iz 45, 5-7).

Dwukrotnie powtórzony werset: „Ja jestem Jahwe i nie ma innego” (Iz 45, 5-7), wzmocniony stwierdzeniem: „Ja Jahwe czynię to wszystko” (Iz 45, 7) oraz inkluzją: „Ja Jahwe jestem tego [wszystkiego] Stwórcą”, wskazują, że nie teodycea, a akt stworczy Boga oraz jego teologiczne konsekwencje są głównym i bezpośrednim przedmiotem zainteresowania autora biblijnego⁹.

Nie bez znaczenia jest przy tym również akcent polemiczny i to nie tylko przeciwko politeizmowi, ale i dualizmowi babiloń-

sko-perskiemu. Obok prawdy, że Bóg jest Stwórcą wszystkiego, Iz 45, 5-7 akcentuje absolutną, suwerenną i uniwersalną władzę Boga nad wszystkim, co stworzył i co dzieje się w świecie stworzonym. Zarówno dobro, jak i zło są Jemu podporządkowane. Swojej władzy nie dzieli z nikim.

Powyższe obserwacje, oparte na bezpośrednim kontekście, potwierdzają w pełni teksty paralelne, jak Am 3, 4-6: „Czyż ryczy lew w lesie, zanim zdobędzie zdobycz? Czyż lwiątko wydaje głos ze swego legowiska, zanim coś schwyta? Czyż spada ptak na ziemię, jeśli nie było sidła? Czyż unosi się pułapka nad ziemią, zanim coś schwytała? Czyż dmie się w trąbę w mieście, a lud się nie przeleknie? Czyż zdarza się nieszczęście [dosł. zło] w mieście, by Jahwe tego nie sprawił?” Myśl proroka jest zrozumiała: nic nie dzieje się bez przyczyny, również nieszczęście musi mieć swego sprawcę. W religijnych kategoriach proroka jest nim Jahwe, który kieruje biegiem całej historii i którego niewidzialna moc kryje się za każdym wydarzeniem. „Któż rzekł i stało się, jeśli Pan nie nakazał? Czyż z ust Najwyższego nie pochodzą zarówno nieszczęścia [dosł. zło] jak i [wszelkie] dobro” (Lm 3, 37-38). Przytoczone wyżej teksty nie pozostawiają żadnej wątpliwości, że „zło” oznacza w nich nieszczęścia, które niespodziewanie spadły na ludzi¹⁰.

Przy osądzaniu poszczególnych tekstów należy stosować zasadę ciągłości i jedności Biblii. Niepełnemu stopniu objawienia odpowiada fragmentaryczne poznanie dobra i zła, które rozwija się wraz z rozwojem całego objawienia. Objawione słowo Jahwe nie zniosło w cudowny sposób niedoskonałości historycznych uwarunkowań, zwłaszcza wpływu pogańskiej kultury kananej-skiej, której podlegał Izrael. Na równi z innymi stosuje on bezlitosne prawo heremu (por. Joz 6, 21. 26), które, już w świetle późniejszego objawienia starozakonnego, musiało wydawać się czymś niesprawiedliwym i okrutnym. Pełny wymiar dobra i zła objawił dopiero Jezus Chrystus. Stąd jedynie On oraz Jego nauka, mogą stanowić ostateczne kryterium dobra i zła.

⁹ Por. H. MUSZYŃSKI, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, 38.

¹⁰ Por. H. MUSZYŃSKI, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, 38.

4. SENS KARY ZA ZŁO

Wymierzona przez Boga kara za zło nie jest jednak celem samym w sobie¹¹. Najczęściej stanowi ostrzeżenie i wezwanie do nawrócenia. Jako przykład może posłużyć wezwanie, które Jahwe skierował do swojego narodu, za pośrednictwem proroka Jeremiasza, w decydującym momencie jego dziejów, zanim urzeczywistnił tragiczną zapowiedź o zburzeniu świątyni: „To mówi Jahwe: Stań na dziedzińcu domu Jahwe i mów do [mieszkańców] wszystkich miast judzkich, którzy przychodzą do domu Jahwe oddać pokłon, wszystkie te słowa jakie poleciłem ci oznajmić; nie ujmuj ani słowa! Może posłuchają i zawróci każdy ze swej złej drogi. Mnie zaś ogarnie żal nad nieszczęściem, jakie zamyślałem przeciw nim, za ich przewrotne występki... Jeżeli zaś nie będziecie Mi posłuszni, postępując według mojego Prawa. [...] i nie będziecie słuchać słów moich proroków, których nieustannie do was posyłam. [...] zrobię z tym domem podobnie jak z Szilo, a z miasta tego uczynię przekleństwo dla wszystkich mieszkańców ziemi” (Jr 26, 2-7; por. też Jr 25, 11; 26, 13. 19; 27, 22).

5. MICHEASZ

Izrael nie posłuchał wezwania i przestrogi Jahwe i dlatego spełniła się nad nim straszliwa przepowiednia Micheasza z Moreszet: „Z waszego powodu Syjon zostanie zorany jak pole, Jerozolima obrócona w gruzi, a góra świątyni – w zalesione wzgórze” (Mi 3, 12; Jr 26, 18). Koniec państwa judzkiego w 586 r. przed Chr., zburzenie świątyni przez Nabuchodonozora i niewola babilońska, stanowią wielką *krisis* („próba”, „sąd”), a jednocześnie

¹¹ Por. H. MUSZYŃSKI, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, 41.

i *katharsis* („oczyszczenie”) w dziejach Izraela (według znanego określenia W.F. Albrighta¹²). Wypełnienie przepowiedni „wielkiego proroka agonii” było karą za występki Judy i spełnieniem zapowiedzianego nad Judą i Izraelem sądu (Lm 3, 31-33; 5, 21-22). Wydarzenia te stanowią bez wątpienia w całych dziejach Izraela największą próbę wiary i zaufania względem Jahwe. Stawiają bowiem pod znakiem zapytania istotne treści religii Izraela, takie jak trwanie obietnic i przymierza. Rzeczywistość boleśnie kontrastuje ze wspaniałymi zapowiedziami trwałości Bożych obietnic.

Dopiero wielki wstrząs dziejowy, jakim było zburzenie Świątyni Salomona i Świętego Miasta, ukazał prawdziwość i słuszność tej zasady. Nieszczęście, jakie spotkało Judę, było karą za grzech Judy i Izraela. Jednakże wraz z bezbożnymi ginęli i sprawiedliwi, a do niewoli, na równi z grzesznikami, szli także święci. Uświęcona zasada, broniąca sprawiedliwości Bożej w każdym poszczególnym wypadku, stała w rażącej sprzeczności z bolesnymi doświadczeniami Judy¹³.

6. DZIEŃ JAHWE W PISMACH PROROCKICH¹⁴

Mówiąc o zagadnieniu zła, grzechu i rychłej odpłaty nie sposób nie wspomnieć o „dniu Jahwe”, czyli swoistym czasie

¹² Por. W.F. ALBRIGHT, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967, 254-289.

¹³ Por. H. MUSZYŃSKI, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, 42

¹⁴ Por. T. TUŁODZIECKI „Dzień Jahwe” w *Pismach Prorockich*, w: *Przeznaczyłeś nas dla Twojej prawdy* (4Q 495). *Studia dla dr. Zdzisława J. Kapery w 65. rocznicę urodzin*, w: *Rozprawy i Studia Biblijne*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2007, 481-499.

sądu. O tym dniu myślimy tak, jak o bliżej nieokreślonym wymiarze czasu, w którym należy oczekiwać specjalnej Bożej interwencji, polegającej na ukaraniu złych i triumfie sprawiedliwych. Jest to dzień odpłaty, w którym Jahwe sam staje do walki przeciwko swoim nieprzyjaciołom (Iz 34). Jednocześnie, ta akcja Boga staje się momentem decydującym dla losów całego świata. Oczywiście, zgodnie z najbardziej rozpowszechnioną tradycją, Bóg podejmie interwencję przede wszystkim w celu ratowania i wyzwolenia ludu Izraela. Szukając podstaw takiej koncepcji, należy cofnąć się do drugiej połowy VIII w. przed Chr., który, szczególnie dla Królestwa Północnego, był czasem największej katastrofy. Po deportacjach ludności Izraela do Asyrii w 732 i 722 r. przed Chr. i upadku Samarii, zarówno dla pozostałych w podbitym kraju, jak i dla uprowadzonych do niewoli, źródłem nadziei i otuchy pozostawało wspomnianie dawnych zwycięstw i czasów pomyślności.

Szczególną rolę odgrywało tu wspomnianie tych faktów z historii, które ukazywały całkowitą beznadziejność sytuacji, w jakiej znalazł się naród wybrany, i jednoczesną Bożą interwencję, która decydowała o wybawieniu go od całkowitej zagłady. W tych Bożych interwencjach można zauważyć również pewną prawidłowość – im trudniejsze było położenie Izraela, tym cudowniejsze i potężniejsze działanie Jahwe. Niestety, wszystkie one niosły ze sobą również poważne zagrożenie – w świadomości narodu wybranego przerodziły się bardzo szybko w idee nacjonalistycznej odpłaty. Dlatego też liczni autorzy biblijni, szczególnie prorocy, wykorzystując tę ludową tradycję, dali jej nowy i niepowtarzalny rys. „Dzień Pana” miał być nie tylko w konfrontacji z wrogiem manifestacją Boga na korzyść Izraela, lecz czasem sądu i kary dla wszystkich niegodziwych tej ziemi, nie wyłączając członków narodu wybranego, którzy nie dochowali wierności przymierzu z Jahwe (Iz 2, 2-21; Ez 22, 24; So 1, 15).

7. „DZIEŃ JAHWE” W AM 5, 18-20¹⁵

„Biada oczekującym dnia Pańskiego. Cóż wam po dniu Pańskim? On jest ciemnością a nie światłem. Jakby uciekał człowiek przed lwem i natrafił na niedźwiedzia; jakby skrył się do domu i oparł się ręką o ścianę, a ukąsił go wąż. Przecież dzień Pański jest ciemnością, a nie światłem, mrokiem, a nie ma w nim jasności?” (Am 5, 18-20).

Aby opisać czas nadejścia Bożej interwencji w przyszłości, która będzie czasem ukarania przeciwników Jahwe, prorok Amos, jako pierwszy, użył wyrażenia *jom Jahwe* – „dzień Jahwe”. Termin ten został przejęty przez pozostałych proroków i był sukcesywnie rozwijany w innych dziełach prorockich, np. Izajasza, Joela i Ezechiela. Sam Amos, jak się wydaje, nie jest twórcą wyrażenia *jom Jahwe*. Termin sięga swoimi korzeniami tradycji ludowej. Warto jednak przyjrzeć się bliżej jak rozumiał jego sens ten, który po raz pierwszy użył go w swoich tekstach.

Wyrocznia dotycząca u Amosa „dnia Jahwe” rozpoczyna się jednym z trzech „biada” (*hoj; ho*), rozbrzmiewających w Am 5 (Am 5, 7. 16. 18). Pierwsze „biada” pojawia się w Am 5, 7. Tekst, jaki czytamy dzisiaj w Biblii Hebrajskiej, pomija owo „biada” początkowe, które zostało usunięte przez masoretów, aby trzykrotnie nie powtarzać spółgłoski *he* na początku frazy przed wyrażeniem *hahopkim* („prawość”, „słuszność”)¹⁶.

Partykuła „biada” miała w języku hebrajskim, jak się wydaje, znaczenie bardziej wyraziste w odniesieniu do bólu i smutku, aniżeli jej odpowiednik w mowie współczesnej. Nie było to zwykłe westchnienie lub wyrażenie własnej biedy i zatroskania, ale głę-

¹⁵ Por. T. TUŁODZIECKI „Dzień Jahwe” w *Pismach Prorockich...*, 489.

¹⁶ Por. C. van LEEUWEN, *The prophecy of Jthe Yóm YHWH in Amos 5, 18-20*, w: A.S. van der Woude, *Language and Meaning. Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis*, OTS 19, Leiden 1974, 113.

boki lament osoby silnie zdesperowanej, wyrażającej swoją niemoc i tragedię w obliczu sytuacji ekstremalnie bolesnej lub bez wyjścia, np. śmierci czy pogrzebu bliskiego¹⁷. Takie jest jej znaczenie w Am 5, 16 i 18. Wpisuje się ono w celebrację, przedstawioną w Am 5, 1-3, liturgii pogrzebowej. Ponieważ lud Izraela upadł i zgrzeszył wobec Jahwe, wszyscy jego członkowie są wezwani do uczestnictwa w celebracji własnego pogrzebu jeszcze za życia. Pogrzeb ten wydaje się pogrzebem młodej niewiasty, dziewicy (*betulah*), jeszcze niezamężnej, chociaż obiecaniej i przyrzeczonej już mężczyźnie. Dziewczyna umarła, zanim zrealizowała swoje życie, umierając bezdzietna i bez żadnej pociechy (wyjątkowo silne zabarwienie ma tu użyty czasownik *napal*, oznaczający tych, którzy polegli przebici mieczem w walce). Amos zmuszony był użyć terminologii i formy literackiej, która służyła do wyrażania lamentu nad utratą jedynej osoby, opisaną śmiercią całej społeczności, paradoksalnie, ponieważ pisał słowa wyroczni jeszcze żywej. Zwracając się w ten sposób do słuchaczy prorok Amos chciał, by ci rozpoznali tragiczne położenie, w jakim się znaleźli¹⁸.

Jak wynikało z wcześniejszych rozważań, koncepcja „dnia Jahwe” stała się dominującym tematem literatury prorockiej w epoce po wygnaniu babilońskim, opisując, w sposób coraz bardziej klarowny, elementy składowe Bożej interwencji przeciwko swoim nieprzyjaciołom i samemu Izraelowi. Również tekst Am 5, 18-20, jako najstarsze chronologicznie świadectwo o „dniu Jahwe”, chociaż nie zawiera jeszcze stereotypowych obrazów katastrofy, ukazuje pasjonującą polemikę między Amosem i jego słuchaczami na temat tego wydarzenia.

Według Amosa, „dzień Jahwe” przyniesie przede wszystkim wielkie rozczarowanie całemu ludowi Izraela. Nie tylko dlatego, że przyjdzie niespodziewanie. Natura tego dnia będzie zupełnie różna od oczekiwań narodu wybranego. Przede wszystkim Izrael

został przez proroka skonfrontowany ze swoimi grzechami: niesprawiedliwością (Am 5, 7; 10-12) oraz prześladowaniem i uciskiem najbiedniejszych (Am 5, 11-12). Mimo tych nieprawości, Izrael nadal trwa w optymistycznym oczekiwaniu na „dzień Jahwe”, nie przewidując możliwości utraty swojej uprzywilejowanej pozycji w oczach Pana¹⁹.

Prorok, w przeciwieństwie do postawy narodu, który oczekuje „dnia Jahwe” jako dnia własnego triumfu i chwały, ukazuje go jako czas ciemności i katastrofy²⁰. Przez swoje przepowiadanie Amos pragnie podkreślić i wyjaśnić, że gniew Boży może w każdym momencie historii obrócić się przeciwko Izraelowi. Do wyrażenia tej myśli używa wymownego sformułowania: „On jest ciemnością, a nie światłem” (Am 5, 18c). Szukając bliższego wyjaśnienia dla słów proroka, warto odwołać się do ludowej tradycji Izraela, w której panowało przekonanie, że *jom Jahwe* będzie charakteryzować teofania Jahwe, połączona z zaburzeniami normalnego rytmu dnia. Ciemności, podobnie, jak w wielu mitach starożytnego Wschodu, oznaczały chaos oraz brak wszelkiego rozwoju i postępu. Sytuacja człowieka, w opisie Am 5, 18-20, porównana jest do kogoś, kto „uciekał przed lwem, a trafił na niedźwiedzia” (5, 19a) lub „jakby skrył się do domu i oparł się ręką o ścianę, a ukąsił go wąż” (5, 19b). Tego typu porównania są bardzo charakterystyczne dla literatury sapiencjalnej. Ostrzegają, że w „dniu Jahwe” nikt nie może czuć się bezpieczny, gdyż nadciągająca katastrofa przenika każdą sferę ludzkiej egzystencji, tak jak ciemności fizycznie przenikające każdą przestrzeń i obejmujące każdą istotę.

Tematyka „dnia Jahwe” pojawia się u proroka Amosa jeszcze dwukrotnie: w 2, 16; 8, 13. Pierwszy z tekstów należy do większego fragmentu Am 2, 6-16, który zawiera wyrocznię przeciw Izraelowi.

¹⁷ Por. P. BOVATI, R. MEYNET, *II libro dei profeta Amos*, Roma 1995, 207.

¹⁸ Por. J. JEREMIAS, *Amos*, Brescia 2000, 113-115.

¹⁹ Por. J.L. HELBERG, *Disillusionment on the day of Yabweh with special reference on the land (Amos 5)*, OTEs 1 (1988), 31.

²⁰ Por. A.S. KAPELRUD, *God as Destroyer in the preaching of Amos and in the Ancient Near East*, JBL 71 (1952), 33.

elowi. Wyrażenie „Oto Ja”, na wstępie wiersza 2, 13, wprowadza w zapowiedź kary oraz ukazuje interwencje Boga przeciw Izraelowi za pomocą dwóch obrazów: walca wozowego (Am 2, 13) i ucieczki (Am 2, 14-16). Walec w Am 2, 13 jest po brzegi napętniony snopami i miazdzy wszystko, co stanie mu na drodze. Jego odgłos przypomina trzęsienie ziemi lub huk cepów młócących zboże. Jest to kolejny obraz o eschatologicznym wydźwięku, ponieważ za pomocą obrazów wziętych z tematyki rolniczej – żniw i omłotów – wyraża idę końca. Dodatkowo obraz walca, jako potężnego, wypełnionego wozu, przywołuje na myśl ideę gromadzenia bogactw, które bardzo często prowadzą gromadzącego do duchowej śmierci. Daje to Amosowi okazję do wyrażenia ironicznej metafory: obfitość zbiorów, które powinny być znakiem Bożego błogosławieństwa i obietnicą przedłużenia życia, przeradza się w przekleństwo i zapowiedź śmierci. Trzęsienie ziemi, o którym mowa w Am 2, 13, podobnie do ognia z innych wyroczni, pojawia się tu jako instrument Bożej kary i jest częstym tematem towarzyszącym teofanii (Sdz 5, 4-5; Ps 68, 8; 97, 5; Iz 6, 4).

W wypowiedzi Amosa jest to kolejny element Bożego sądu, wymierzonego przeciw własnemu narodowi. W ten sposób jeden z instrumentów, służących wybawieniu Izraela z rąk nieprzyjaciół podczas świętej wojny (Sdz 5, 4-5), zostaje skierowany przeciwko niemu.²¹ Siła, zwinność i broń nie mogą w żaden sposób pomóc Izraelowi w odniesieniu zwycięstwa. Wybawiony zostanie tylko ten, kto jest słaby, nagi, pozbawiony wszelkiego uzbrojenia i protekcji, w przeciwieństwie do tych, którzy przywłaszczyli sobie odzienie ubogich. Ten opis trzęsienia ziemi, o konsekwencjach na podobieństwo wojny, uważany jest za preludium do ostatniej wizji Am 9, 1-4. Związek między wizjami widać nie tylko w zastosowaniu tych samych obrazów – trzęsienia ziemi i desperackiej ucieczki (Am 9, 1a) – ale również w formie stylistycznej i użytej do opisanie tych wydarzeń terminologii (Am 9, 1b-4).

²¹ Por. J.A. SOGGIN, *Il profeta Amos*, Brescia 1982, 79-80.

Na koniec wypada krótko wspomnieć o jeszcze jednym ważnym terminie, użytym przez proroka Amosa, nawiązującym do symboliki „dnia Jahwe”. Chodzi tu o wyrażenie zawarte w Am 8, 13: „w dzień ten”, które odsyła zarówno do fragmentu Am 5, 18-20, jak i 8, 8-10 zwłaszcza przez rozwinięcie tematyki śmiertelnego pragnienia, dotyczącego dziewice i młodzieńców. Jest to wyraźna aluzja do słownictwa zastosowanego w opisie liturgii pogrzebowej w Am 5, 2, czyli do upadku dziewic. Nie można w Am 8, 13 nie zauważyć próby objaśnienia podjętego wcześniej tematu w Am 5, 2: „Upadła, nie będzie mogła powstać Dziewica Izraela; leży na ziemi, nikt jej nie podźwignie”. Upadek nastąpił przez śmiertelne pragnienie, które zostaje w konsekwencji zmienione w pragnienie słowa Bożego, nadając tej wypowiedzi silne zabarwienie teologiczne.

Podsumowując rozważania dotyczące użytego w przepowiedaniu proroka Amosa terminu „dnia Jahwe” wypada podkreślić wspólną cechę wszystkich opisów proroka. Jest nim katastroficzny charakter tego dnia, przy czym jest to katastrofa o charakterze totalnym, prowadząca do ostatecznego końca, chociaż Amos nie podaje jego precyzyjnej daty.

W późniejszym okresie temat „dnia Jahwe” powraca permanentnie na oznaczenie dnia gniewu Boga przeciw Izraelowi (So 1, 15). Następnie, w czasie niewoli babilońskiej, funkcja „dnia Jahwe” przeradza się w wyrażenie gniewu Bożego wobec wrogów Izraela (Iz 13, 6. 9; Jr 46, 10), dalej idea ta powraca jako dzień zbawienia narodu wybranego (Jl 3, 4), by ostatecznie przekształcić się w dzień sądu ostatecznego (Mi 3, 10-23). Amosowi zawdzięczamy podjęcie i rozwinięcie tej koncepcji, związanej z bardzo antyczną tradycją Izraela. Poza tym to on, jako pierwszy, odrzucił błędną interpretację swojej epoki, dając impuls do właściwego rozumienia pierwotnej świętości Izraela²².

²² Por. T. TUŁODZIECKI, „Dzień Jahwe” w *Pismach Prorockich*, 499. Tamże: odnośna bibliografia.

8. NAUCZANIE PROROKÓW²³

Wiara i moralność, światopogląd i życie, łączą się nierozdzielnie w religii Starego Testamentu. Powyższe połączenie jest istotnym znamieniem religii objawionej. Bóg, objawiając się człowiekowi, nie ukazał mu jedynie Siebie, ale objawił także Swoją wolę jako drogę do połączenia się z Nim. Toteż nic dziwnego, że prorocy, powoływani przez Boga na rzeczników Jego objawienia, stali nie tylko na straży czystości wiary, ale usilnie walczyli o czystość obyczajów narodu wybranego. Można nawet powiedzieć, że obydwie dziedziny nierozdzielnie łączyły się w ich posłannictwie. Broniąc bowiem czystości wiary, przeciwko tendencjom bałwochwalczym, nie zostawili nam jedynie teoretycznych rozważań i uzasadnień, ale ustosunkowywali się do konkretnych i aktualnych faktów z życia, korygując postawy moralne swoich rodaków.

W swojej działalności, sprawowanej niejednokrotnie przez kilkadziesiąt lat życia, prorocy Izraela wciąż na nowo nawoływali lud wybrany do wierności Jahwe i podporządkowania się Jego woli. Nieustannie, z niezmożoną energią, budzili otępiałe sumienia, wykazując zło niewierności i tragiczne następstwa odstępstwa od Jahwe i Jego Prawa. W imię wyższej władzy Boga prorok nierzadko kwestionował absolutną władzę króla i wzywał go do rozrachunku z popełnionych czynów. Wydzwięk społeczny tego kroku jest niezwykle doniosły – załamały się roszczenia absolutnej władzy w Izraelu w odniesieniu do uprawnień króla wobec poddanych. Prorok podważył królewskie prawo dysponowania poddanymi w sposób absolutny. Dzięki powyższej interwencji, stało się jasne, że król nie ma prawa samowolnie dysponować poddanymi²⁴.

Podobną interwencję przekazuje opis dziejów proroka Eliasza (1 Krl 21, 17-27). Tym razem sprawa dotyczy pretensji

króla do własności jego poddanych. Achab bowiem, poprzez intrygi swej żony Izebel, zagarnął winnicę Nabota. Woli monarchy ulegli sędziowie – starsi ludu usankcjonowali akt przemocy królewskiej wydając wyrok śmierci na właściciela winnicy i całą jego rodzinę. Samowola króla dokonała się pod przykrywką autorytetu obowiązującego prawa, gdyż zostały zachowane pozory praworządności. W sytuacji zalegalizowanego gwałtu i bezprawia, trzeba było wielkiej prawości i odwagi, aby zedrzyć maskę obłudnej gry. Zdobył się na to prorok Eliaasz, który wystąpił jako mściciel niewinnie przelanej krwi. W momencie obejmowania przez króla posiadłości, nabytej za cenę morderstwa niewinnych ludzi, prorok w imieniu Boga potępił jego zbrodnię i obwieścił mu wyrok kary. Prawdopodobnie stało się to w obecności najbliższych współpracowników króla i członków jego dworu. Eliaasz, podobnie jak uprzednio Natan, nie przypłacił głową swojej odwagi. Król Achab, podobnie jak Dawid, ugiął się przed autorytetem bezbronnego wysłańca Jahwe (1 Krl 21, 27) i uznał swoją winę podejmując publiczną pokutę. Poszedł śladem Dawida. O ile jednak u Dawida było to niejako naturalne, bo uznanie winy i podjęcie pokuty wobec Jahwe stało w zgodzie z jego religijną postawą, to żal i pokuta Achaba stanowią zjawisko niezwykle wobec jego zdecydowanej antyjahwistycznej i bałwochwalczej postawy. Negatywna postawa moralna królów rzutowała ujemnie na cały naród, wytworząc niezdrowe stosunki społeczne, sprzyjające egoizmowi ludzi bez skrupułów i sumienia. Owładnięci żądzą bogacenia się wykorzystywali oni wszystkie zaistniałe sytuacje polityczne i gospodarcze, a następnie wszelkimi sposobami dążyli do osiągnięcia swoich celów. Tendencjom tym sprzyjały przemiany gospodarczo-społeczne, zapoczątkowane w społeczeństwie izraelskim z ustanowieniem królestwa. Szczególnemu zaś nasileniu uległy od czasów Salomona. Wprowadził on Izraela na drogę polityki i handlu o zasięgu światowym, dzięki któremu wzrosło bogactwo kraju. Ono jednak nie służyło całemu społeczeństwu. Korzystali z niego jedynie uprzywilejowani moż-

²³ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Problemy społeczne w nauczaniu proroków*, „Studia Półplńskie” 1975, 69-80.

²⁴ Tamże, 70.

nowładcy. Ogromna większość społeczeństwa zaczęła popadać w zależność od bezwzględnych spekulantów, stając się ofiarami wyzysku i gwałtów²⁵.

9. WYSTĄPIENIE AMOSA

Powyższymi problemami zajął się już prorok Amos, który występował na terenie Królestwa Północnego za panowania króla Jeroboama II (782–753 r. przed Chr.). W swojej księdze kreśli on wstrząsający obraz stosunków społecznych epoki: z jednej strony dobrobytu i luksusu możliwych, a z drugiej nędzy i niesprawiedliwego ucisku. Sam, przyzwyczajony do prostego, wiejskiego sposobu życia, odczuwa jako wstrząs pełne zbytków życie bogaczy. Z ostrą drwiną wypomina im wystawne uczty i hulanki, na których podawano wyborne napoje i wyszukane potrawy: „Leżą na łożach z kości słoniowej i wylegają się na dywanach; jedzą jagnięta z trzody i cielęta z obory. [...] Piją czaszami wino i najlepszym olejkiem się namaszczają” (Am 6, 4. 6). Razi go też muzyka wygrywana na różnych instrumentach, uwalniająca uczty bogaczy, oraz pijackie śpiewy lekkomyślnych hulaków: „Fałszywie śpiewają przy dźwiękach harfy i jak Dawid obmyślają sobie instrumenty do grania” (6, 5). Najbardziej jednak boli proroka to, że zamiast mieć oczy otwarte na wydarzenia polityczne i przeciwdziałać zbliżającej się katastrofie ci lekkomyślni marnotrawcy oddają się beztroskim hulankom i nie dbają o przyszłość: „a nic się nie martwią upadkiem domu Józefa” (6, 6). Kara zaś zbliża się nieuchronnie. Amos grozi, że lekkomyślni hulacy pójdą do niewoli na czele wygnańców jako przywódcy ludu: „Dlatego teraz ich poprowadzę na czele wygnańców, a zniknie krzykliwe grono hulaków” (6, 7)²⁶.

²⁵ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Problemy społeczne w nauczaniu proroków*, 71.

²⁶ Tamże, 71–72.

Słuszny jest gniew proroka względem bogatych hulaków – w tym samym społeczeństwie prosty lud cierpi nędzę i niesprawiedliwość. Wśród panującego w kraju bezprawia (Am 3, 9. 10) ciężka jest dola prostego ludu. Sędziowie, stronnicy i przekupni, sankcjonują bezprawie, uwalniając od kary, za łapówki, możliwych ciemiężców i odmawiając obrony prawnej ubogim (Am 5, 7. 10. 12). Toteż ludzie biedni i prości, pozbawieni należytej obrony, wystawieni zostają na niesprawiedliwy ucisk i gwałt zadany przez bezwzględnych bogaczy, którzy, według słów Amosa, „w prochu ziemi depcą głowy biednych i ubogich spychają z drogi” (Am 2, 7).

Prawodawca izraelski zakazał wykorzystywania tego rodzaju sytuacji, a pożyczki nakazał traktować jako pomoc braterską, umotywowaną racjami religijnymi, a nie chęcią zysku (por. Wj 22, 24; Pwt 23, 20). Niestety, Amos stwierdza, że bogacze nie zachowują tych przepisów Prawa Mojżeszowego. Obok chciwych wierzyteli, widzi również chciwych handlarzy, których także przedstawia jako zaślepionych żądzą zysku, niezważających na przepisy czy względy moralne. Mówi o nich, że nie mogą doczekać się końca dni świątecznych, aby mieć więcej czasu do spekulacji, oraz, że bez skrupułów oszukują klientów, fałszując nie tylko miary i wagi, ale także jakość towaru, głodującym biedakom sprzedają bezwartościowy poślad za cenę dobrego zboża. Te oszukańcze praktyki oburzają Amosa, który woła do nich: „Słuchajcie tego wy, co dręczycie ubogiego i wyniszczacie biednych ziemi, którzy mówicie: «kiedyż minie nów, a będziemy handlowali zbożem, i szabat, a otworzymy spichlerz i pośladem zboża będziemy handlować – pomniejszający efę, a zwiększający sykl i fałszujący wagę dla oszustwa – kupujący za srebro nędzarzy i ubogiego za parę sandałów»” (8, 4. 5).

Nie samych mężczyzn czyni Amos odpowiedzialnymi za ucisk i wyzysk prostego ludu. Zwraca się także przeciwko kobietom z arystokracji izraelskiej, przypisując im demoralizujące oddziaływanie na mężczyzn. Małżonki możnowładców i bogaczy

izraelskich nie mają współczucia dla biednego ludu i pobudzają mężów do bezwzględnej i nieuczciwej traktowania go. Amos oskarża je o otwarcie o zmuszanie mężów do zaspakajania swoich nieposkromionych zachcianek, dyktowanych wybrykami mody, żądzą zabawy i przyjemności. Nie myślą one o tym, skąd i w jaki sposób mężowie mogą zdobyć odpowiednie środki. Postawa tych kobiet tak dalece oburza proroka, że zdaje się on już nie panować nad sobą. Nie zważając na żadne konwencjonalne względy posuwa się do wulgarnych przezwisk, określając te kobiety „krowami Baszanu”: „Posłuchajcie słowa tego wy, krowy Baszanu, na górze Samarii, które uciskacie biedaków, zdręczacie ubogich; mówiące do panów swoich: „Przynies tu, a pijmy!” (4, 1). Znamienne jest też, że w odniesieniu do tych kobiet, zapowiadając im nieubłaganą karę – pohańbienie i nędzę w niewoli u wrogów – powołuje się Amos na świętość Jahwe (4, 2)²⁷.

Amos patrzył na postępowanie bogaczy izraelskich uciskających biedny lud bystrym i krytycznym okiem. Sprytnie upozorowane nadużycia, jak przywłaszczanie sobie odzieży dawanej w zastaw, nie uszły jego uwagi.

Prawo Mojżeszowe nakazywało oddawać właścicielowi przed zachodem słońca odzież daną w zastaw, aby biedak miał się czym przykryć i nie zmarł podczas zimnej nocy (Wj 22, 25-27; Pwt 24, 12). Lichwiarze używali jej więc przy ucztach ofiarnych, czy nawet przy prostytucji sakralnej w świątyni, aby nabrała ona charakteru rzeczy poświęconej Bogu (por. Mk 7, 11) – wtedy nie musieli zwracać jej właścicielowi. W ten podstępny sposób krzywdzili najbardziej wynędzniałych i potrzebujących pomocy biedaków²⁸.

Podobne nadużycie odstępstwa prorok w słowach: „pili wino ukaranych grzywną w domu boga swojego” (2, 8). Chodzi tu o wino wymuszone podstępem od biedaków za rzekome przestępstwa. Amosa oburza przewrotność tych, którzy nieuczciwie

²⁷ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Problemy społeczne w nauczaniu proroków*, 72.

²⁸ Tamże, 73.

zdobyte wino przynoszą do świątyni jako ofiarę i tam je wypijają pod pozorem religijności.

Jak Amos występował przeciwko nadużyciom w Królestwie Izraela, tak wielki prorok Izajasz na terenie Królestwa Judy. Tak samo jak Amos negatywnie oceniał on dobrobyt swego narodu w okresie pomyślności politycznej i gospodarczej. Znamienne są tu wypowiedzi proroka, który stwierdza, że „kraj ich jest pełen srebra i złota i nie ma końca ich skarbow” (Am 2, 7). Podobnie jak Amos widzi, że to bogactwo nie służy dobru całego społeczeństwa. Korzystają z niego uprzywilejowani bogacze, którzy marnotrawią je na ucztach i hulankach, gdzie „tylko harfy i cytry, bębny i flety i wino” (5, 12), uciecha i zabawa, zabijanie wołów i zarzynanie baranów, zajądanie mięsa i zapijanie winem” (22, 12-13), gdzie panuje pijackie hasło: „jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy” (22, 13), aż w końcu „wszystkie stoły pełne są wymiotowanych brudów; nie ma miejsca czystego” (28, 8).

Z życiem pełnym zbytków wiąże się i inne wykroczenia. Marnotrawcy bowiem, oddani pijaństwu, są to przywódcy Izraela, którzy „nie dbają o sprawę Jahwe, ani nie baczą na dzieło rąk jego” (5, 12). Zamroczeni alkoholem nie są zdolni dostrzec narastających problemów, ani spełniać swych obowiązków społecznych. Proroka boli najmocniej to, że z ich winy „lud mój pójdzie w niewolę [...], a jego pospólstwo wyschnie z pragnienia” (5, 13). Lekkomysłni przywódcy ludu poniosą należną karę – czeka ich śmierć głodowa (5, 13).

Możnych przywódców narodu, Izajasz, podobnie jak Amos, czyni odpowiedzialnymi także za szerzące się w społeczeństwie bezprawie i gwałty. Oddani pijaństwu i ucztowaniu nie spełniają oni uczciwie swoich obowiązków w zakresie wymiaru sprawiedliwości. Prorok z ironią nazywa ich „bohaterami” i „dzielnyymi”, bo takimi powinni być. Tymczasem są oni dzielni w „mieszaniu sycery” (5, 22), a chciwość prowadzi ich do nadużywania władzy. Wykorzystując bowiem swe stanowisko „za podarek uniewinniają winnego, a sprawiedliwego odsądzają od prawa” (5, 23). „Wszyscy lubią podarki i gonią za wynagrodzeniem. Nie oddają

sprawiedliwości sierocie, a sprawa wdowy nie dociera do nich” (1, 23). Popierają zatem przestępców i zbrodniarzy, którzy mają czym im zapłacić, a krzywdzą ludzi niewinnych i pokrzywdzonych, pozostawiając ich bez obrony, albowiem nie spodziewają się od nich wynagrodzenia. Izajasza oburza to postępowanie i nie przebiera w słowach piętnując ich przewrotności. Nazywa przekupnych sędziów „wspólnikami złodziei” (1, 23)²⁹.

„Biada” z dziesiątego rozdziału dotyczy przywódców ludu, urzędników i dostojników państwowych: „Biada prawodawcom ustaw bezbożnych i tym, co ustanowili przepisy krzywdzące, aby słabych odepchnąć od sprawiedliwości i wyzuć z prawa biednych mego ludu; by wdowy stały się ich łupem, i by mogli ograbić sieroty” (10, 1-2). Nie chodzi już o poszczególne występki, ale o zorganizowaną działalność przestępczą, w której przywódcy ludu, wykorzystując aparat administracji państwowej dla własnej korzyści, tworzą niesprawiedliwe prawodawstwo popierające ludzi złych. Jest to postępowanie niesłychanie szkodliwe, gdyż godzi w podstawy życia społeczeństwa, podważając cały porządek moralny. Lapidarnie sytuację tę Izajasz wyjaśnił słowami czwartego „biada” w piątym rozdziale: „Biada tym, którzy zło nazywają dobrem, a dobro złem, którzy zamieniają ciemności na światło, i światło na ciemności, którzy przemieniają gorycz na słodycz, a słodycz na gorycz!” (5, 20). Izajasz demaskuje ludzi najbardziej przewrotnych, którzy zło, a więc występki i zbrodnie, przedstawiają jako dobro, narzucając swoją ocenę społeczeństwu. Cnotę i uczciwe postępowanie uznają za zło szkodliwe dla społeczeństwa. W tym więc ujęciu chciwość, leżącą u podłoża tendencji kapitalistycznych, łatwo jest przedstawić jako zapobiegliwość i mądrość życiową. Tymczasem jej owocem stało się nieobliczalne gromadzenie bogactw w ręku nielicznych spekulantów, ze szkodą dla mas obywateli, którzy, pozbawieni swojej ojcowizny, utracili źródło utrzymania. Ilustruje to Izajasz w pierwszym

²⁹ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Problemy społeczne w nauczaniu proroków*, 74.

„biada” piątego rozdziału: „Biada tym, którzy przydają dom do domu, przyłączają rolę do roli, tak iż nie ma wolnego miejsca; i wy sami mieszkacie w środku kraju” (5, 8). Izajasz opowiada się zdecydowanie po stronie wydziedziczonych: pozbawieni bowiem ojcowizny, wbrew przepisom Prawa Mojżeszowego (Kpł 25, 23-28), stają się nędzarami i zostają zaprzędani w niewolę. Zatem wykupywanie ziemi rodowej przez bogaczy oraz tworzenie wielkich latyfundiów prorok uważa za szkodliwe dla społeczeństwa. Swoje stanowisko uzasadnia bardzo przekonującym argumentem, wykazuje, że powstawanie latyfundiów prowadzi do pozbawienia kraju jego obywateli – „i wy sami mieszkacie w środku kraju” (5, 8). Jako karę Bożą zapowiada wyludnienie i straszną klęskę nieurodaju (5, 9-10). Piętnuje zaś przede wszystkim brak współczucia dla ludzkiej biedy, wykorzystywanej bez skrępowania przez nieczułych spekulantów. Najczęstszym powodem pozbywania się ziemi rodowej była niezawiniona bieda, spowodowana przez klęski gospodarcze, a także przez niesprawiedliwe rozłożenie ciężarów społecznych, jak służba wojskowa, podatki i roboty przymusowe. Wykorzystywanie tych okoliczności dla własnej korzyści było bardzo nieszlachetne i musiało powodować rozbięcie społeczne. Wykorzystywani bez skrępowania biedacy czuli się pokrzywdzeni, ulegali niechęci i wrogości, nie tylko wobec bezpośrednich krzywdzicieli, ale także całego narodu i ojczyzny, w której nie było już dla nich należnego miejsca.

Opis Izajasza sugeruje, że proces wydziedziczenia z ojcowizny ubogich obywateli był już daleko posunięty. Wynika to z określenia sugerującego, że bogacze mieszkają w kraju sami. Z tego można wysnuć wniosek, że nikt nie przeciwstawił się ich zgubnej działalności. Tym większa zatem była zasługa Izajasza, który odważył się przerwać złą milczącą i poruszył sumienia³⁰.

³⁰ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Problemy społeczne w nauczaniu proroków*, 75.

10. CHARAKTERYSTYKA SPOŁECZEŃSTWA IZRAELSKIEGO U IZAJASZA³¹

10.1. DOBROBYT MATERIALNY

Początki działalności Izajasza przypadły na czas rządów Jotama (Iz 1, 1; 6, 1). Były to rządy bardzo korzystne dla kraju. Pomyślnie przeprowadzone działania wojenne dały wówczas Judei rozszerzenie granic i ubezpieczyły je na pewien czas od nieuczciwych zamiarów agresywnych sąsiadów. Sprzyjało to rozwojowi gospodarczemu społeczeństwa tym bardziej, że zarówno Jotam, jak i jego ojciec Ozjasz wykazywali wielką troskę pod tym względem. Obydwaj wzmacniali obronność królestwa budując szereg umocnień w samej Jerozolimie oraz zamki obronne w całym kraju dla zabezpieczenia pokoju i bezpieczeństwa obywateli (zob. 2 Krn 26, 9; 27, 3-4). Ponadto Ozjasz, w przeciagu swego bardzo długiego panowania (52 lata według 2 Krn 26, 3), zajął się gorliwie wzmocnieniem gospodarki dóbr królewskich. Księga Kronik mówi o nim jako o wielkim właścicielu ziemskim, który „wybudował również wieże w pustyni i wykopał liczne cysterny, ponieważ posiadał wiele bydła na Szefeli i na płaskowyżu a także rolników i uprawiających winnice na wzgórzach i w ogrodach, kochał się bowiem w uprawie ziemi” (2 Krn 26, 10). Postawa króla oddziaływała niewątpliwie na jego poddanych, którzy w podobny sposób starali się wykorzystać pokojowe stosunki dla wzmocnienia swej gospodarki. Królestwo Judzkie przeżywało więc w owym czasie nowy okres pomyślności na polu gospodarczym. Korzystny

³¹ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Problemy społeczne w nauczaniu proroka Izajasza na tle prawodawstwa Mojżeszowego i współczesnej epoki*, „Studia Pelplińskie” 1969, 121-142. Por. także: E. ZAWISZEWSKI, *Zagadnienia społeczne w prawodawstwie Starego Testamentu*. w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 21 (1968), 139-146.

rozwój gospodarki rolnej wpłynął pozytywnie na rozwój handlu, a odbudowa portów nad Morzem Czerwonym, za Ozjasza, ożywiła handel morski (zob. 2 Krn 26, 2). Poza tym, bogactwo kraju pomnażało się przez daniny, pobierane od pokonanych w zwycięskich wojnach sąsiadów (zob. 2 Krn 27, 5)³².

Podobny rozkwit gospodarczy przeżywało pod rządami Jero-boama II Królestwo Izraelskie (zob. 2 Krl 14, 23-29). Izrael był wówczas największą potęgą wśród innych krajów, poza potęgami mieszczącymi się nad Nilem i Eufratem. Bezpośrednim owocem pomyślności politycznej i gospodarczej kraju był dobrobyt poszczególnych obywateli. W Samarii wznoszono wspaniałe pałace bogaczy, budowane z ciosanego kamienia i ozdabiane złotem i kością słoniową. Wszędzie roztaczał się blask bogactw i przepych potęgi. Bogacze zasiadali do hucznych uczt i biesiad, na których lało się strumieniami kosztowne wino oraz gdzie spożywano ogromne ilości wyszukanych potraw na wspaniałych meblach³³. Izajasz przedstawia to w dosadnych słowach: „Kraj ich jest pełen srebra i złota i nie ma końca ich skarbow. Ziemia ich pełna jest koni, a wozy ich nieprzeliczone (Iz 2, 7) [...] tylko harfy i cytry, bębny i flety, i wino na ich ustach (Iz 5, 12), chodzą chwiejnie na skutek wina, zataczają się pod wpływem sycery” (Iz 28, 7).

10.2. NADUŻYCIE DÓBR MATERIALNYCH³⁴

Izajasz negatywnie ocenia dobrobyt swego czasu, gdyż zgromadzone w ręku jednostek bogactwo stało się powodem ich upadku i deprawacji społeczeństwa. Jako mieszkanięc stolicy kraju, związany z kołami rządzącymi, widział wiele i dlatego

³² Por. E. ZAWISZEWSKI, *Problemy społeczne w nauczaniu proroka Izajasza na tle prawodawstwa Mojżeszowego i współczesnej epoki*, 134.

³³ Por. W. MICHAŁSKI, *Epoka wielkich podbojów asyryjskich*, w: *Biblia i Teologia*, Poznań 1925, 57

³⁴ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Problemy społeczne w nauczaniu proroka Izajasza na tle prawodawstwa Mojżeszowego i współczesnej epoki*, 135n.

wiedział, że dobrobyt nie był udziałem całego społeczeństwa, a jedynie uprzywilejowanych, którzy, ulegając żądom użycia, otaczali się coraz większym luksusem i zbytkiem. Tym kapitalistycznym tendencjom musiał się Izajasz przeciwstawić, gdyż w nich dopatrywał się głównej przyczyny zła.

Zdaniem proroka bogactwa zgromadzone w rękach jednostek były powodem odstępstwa od Boga Jahwe, główną przyczyną bałwochwalstwa. Znamienne pod tym względem jest zestawienie jego wypowiedzi zawartej w rozdziale drugim, gdzie bezpośrednio po stwierdzeniu, że „kraj ich jest pełen srebra i złota”, dopowiada „kraj ich jest pełen bożyszczy” (zob. Iz 2, 7; 2, 8). Odstępstwo od Boga stało się źródłem dalszych wykroczeń, gdyż żądza użycia, niemająca po odrzuceniu Boga i Jego Prawa żadnych hamulców, musiała prowadzić do zupełnego rozprzężenia moralnego. Jego objawy prorok obserwuje na każdym niemal kroku i w każdym stanie. Widzi więc próżność i rozwiązłość kobiet jerozolimskich, dla których najważniejsze są ich ozdoby i kosztowne ubiory (por. Iz 3, 16. 38). Tymczasem dla mężczyzn z arystokracji centralnym punktem zainteresowania są wystawne uczty i pijackie biesiady, na które przeznaczają zdobyte bogactwa (zob. Iz 5, 11). Co gorsze, pokusie używania ulegli nawet ci, którzy powinni dawać społeczeństwu przykład, być dla niego wzorem, czyli kapłani i prorocy (zob. Iz 28, 7). Z bólem serca przedstawia więc Izajasz, jak wskutek nadużywania poprzez pijaństwo i zbytek bogactw, marnują się nie tylko dobra materialne narodu, ale niszczą jego najwyższe wartości duchowe. Pijaństwo i używanie zabija wszelką wrażliwość na wartości duchowe i odbiera możliwość zrozumienia doniosłych problemów społecznych i religijnych.

Największą tragedią jest to, że chodzi o ludzi, którzy, stojąc na czele społeczeństwa, są odpowiedzialni za jego losy (zob. Iz 4, 12). Używanie i pijaństwo przesłoniło im wszelkie inne sprawy do tego stopnia, że ich zamroczone alkoholem umysły zubożyły na wszelkie względy ludzkie. W tych pijackich zabawach prawdopodobnie brały udział także niewiasty izraelskie, wbrew zasadom przyzwoitości. Zdają się wskazywać na to groźby proro-

ka, skierowane przeciwko bogatym i lekkomyślnym niewiastom, w których przepowiada on niepłodność winnicy jako jedną z kar zesłanych na owe niewiasty (zob. Iz 32, 9-14). Wskazuje to na bardzo głęboki stan upadku moralnego, gdyż zanikły już w tych kobietach naturalne hamulce wstydlivosti – hańbą dla ówczesnej niewiasty było uczestniczenie w pijackich biesiadach mężczyzn.

Niemoralność zbytku i używania przez bogaczy pogłębia jeszcze fakt, że cały ich luksus opierał się na krzywdzie ubogich mas ludu. Nędza wydziedziczonych wbrew Prawu i bezdomnych obywateli stanowiła rażący kontrast wobec luksusowych domów, w których przez całe dni bawiono się i używano. W tym czasie biedny lud umierał z głodu. Pogłębiały się przez to istniejące już różnice społeczne, a duma i nieczułość bogaczy budzić musiały nienawiść i wrogość wśród rzesz nędzarzy³⁵.

Możni czuli się pewni i bezpieczni, osłaniając swoim bogactwem jak zasłoną ochronną, gdyż nawet w największych nieszczęściach oni nie cierpieli biedy. Wojna czy złupienie ojczyzny przez wrogów nie mogło zachwiać ich pozycji. Dzięki posiadanym bogactwom łatwo wyrównywali poniesione straty. Stąd też nie byli skłonni do jakiegokolwiek refleksji ani zmiany usposobienia. Nie docierały do nich upomnienia proroka, a nawet podniecały ich dumę i utwierdzały w zuchwałej pewności siebie. Takie usposobienie bogaczy ilustruje wypowiedź Izajasza o bogaczach Samarii: „Cegły się rozsypały – odbudujemy z kamienia; sykomory wycięte – cedrami je zastąpimy” (Iz 9, 9). Nie martwią się oni ogólnym nieszczęściem, zburzonymi domami. Stać ich na wybudowanie lepszych. Uznają więc, że kara Boża nie zdoła ich osiągnąć.

Podstawą ich pewności i dumy były dobra materialne, dlatego też swoje bogactwa traktowali jako największą wartość i starali się je nieustannie pomnażać bez żadnych skrupułów i względów na innych. Nie obchodzi ich to, co czynić będą nędzarze, bezwzględnie przez nich wydziedziczeni z ojczyzny

³⁵ E. ZAWISZEWSKI, *Problemy społeczne w nauczaniu proroka Izajasza na tle prawodawstwa Mojżeszowego i współczesnej epoki*, 137.

(zob. Iz 5, 8), ani też fakt, że swoim postępowaniem czynią złó (Kpł 25, 8-16. 23-35).

10.3. UPADEK PRAWORZĄDNOŚCI³⁶

Stróżami Bożego prawa, czuwającymi nad jego zachowaniem, mieli być w społeczeństwie izraelskim przywódcy ludu. Ustanowienie władzy królewskiej, z szeroko rozbudowanym aparatem administracyjnym, powinno przyczynić się do lepszego zachowania praworządności. Tymczasem z ust proroka padają poważne zarzuty ujawniające ciężkie nadużycia w tej dziedzinie. Stróże sprawiedliwości, stojący najwyżej w hierarchii społecznej Izraela, zdaniem Izajasza upadli najniżej – będąc srebrem kosztownym, stali się nieużytecznym żużlem (zob. Iz 1, 22). Prorok zarzuca im, że stali się „wspólnikami złodziei” poprzez nadużycia w wymierzaniu sprawiedliwości. Ulegając korupcji nie wymierzali sprawiedliwości zgodnie z prawem i sumieniem, ale kierowali się przekupstwem i nieuczciwym zyskiem (zob. Iz 1, 23). Sprawa tego, kogo nie stać na łapówki dla przekupnego sędziego, nie ma żadnych szans na jej załatwienie. W ten sposób pokrzywdzeni zostają ludzie najbardziej potrzebujący pomocy. Sędziowie, jak skarży się prorok, „nie oddają sprawiedliwości sierocie, sprawa wdowy nie dociera do nich” (Iz 1, 23). Dochodzi do takiego stanu, że przekupne sądy nie zapewniają obrony pokrzywdzonym, gdyż „precz odsunięto prawo, a sprawiedliwość stoi w oddaleniu” (Iz 59, 14). W takim społeczeństwie tylko ten zdoła się utrzymać, kto dysponuje większą siłą. Nie ma w nim miejsca dla ludzi sprawiedliwych i uczciwych (por. Iz 57, 1). Muszą oni wyginąć, gdyż zostali pozbawieni opieki gwarantowanej przez prawa.

Niesprawiedliwy wymiar sprawiedliwości nie wyczerpuje katalogu występków, jakich dopuszczają się przywódcy ludu,

³⁶ Por. T. HANELT, *Pismo Święte historią zbawienia*, Gniezno 1997, 83-94.

wobec swego społeczeństwa. Izajasz oskarża ich o to, że, wykonyując swoje stanowiska i wpływy, posunęli się do wydawania niesprawiedliwych praw, za pomocą których bezkarnie mogli uciskać bezbronny lud (por. Iz 10, 1). Prorok nie wyjaśnia bliżej o jakie prawa chodzi. Prawdopodobnie dotyczą procedury sądowej. Skomplikowanie procedury dochodzenia sprawiedliwości uderzało przede wszystkim w ludzi prostych i nieznających prawa. Przebiegli i bezwzględni wyzyskiwacze potrafili łatwo upozorować swoje bezprawie. Zdaniem proroka naród wybrany cierpi więcej z powodu chciwości i zbytku bogaczy oraz ucisku i bezprawia ze strony przywódców, aniżeli od najazdu wrogów (zob. Iz 3, 8-15). Toteż czyni przywódców ludu odpowiedzialnymi za jego nędzę (Iz 3, 14). Niesprawiedliwe podziały społeczne, krzywdy wyrządzane masom prostego ludu stały się zarzewiem wzajemnych antagonizmów i rozdziwienia narodu, bliskiego, na skutek wewnętrznego rozkładu, ostatecznego upadku (zob. Iz 9, 18-20).

11. STANOWISKO IZAJASZA WOBEC NADUŻYĆ SPOŁECZNYCH³⁷

11.1. POTEPIENIE TENDENCJI KAPITALISTYCZNYCH

Widząc złó w społeczeństwie izraelskim Izajasz nie poprzestał na ujawnieniu go, ale wypowiedział mu zdecydowaną walkę. Wszelką złość i nieprawość odczuwał on jako wyzwanie rzuczone niezmierzonej świętości Jahwe, której odbłask głęboko przeżył w momencie powołania na proroka (por. Iz 10, 3). Bolał go

³⁷ E. ZAWISZEWSKI, *Problemy społeczne w nauczaniu proroka Izajasza na tle prawodawstwa Mojżeszowego i współczesnej epoki*, 138.

ogromnie sam fakt, że mieszkać musiał „pośród ludu o nieczystych wargach” (Iz 6, 5), wśród tych, których ręce „pełne są krwi” (Iz 1, 15; 59, 3). To głębokie teologicznie odczucie złości względem występków Izraela mobilizowało jego aktywność w walce z nadużyciami. Nie mógł bowiem przejść obojętnie obok panoszącego się zuchwale zła (por. Iz 5, 18-20), ale czuł się zobowiązany do walki o moralne odrodzenie narodu. Posługuje się on w tym celu słowami potępienia i groźby, aby, poprzez realistyczne przedstawienie zgubnych dla narodu skutków jego występów, wstrząsnąć sumieniami i spowodować opamiętanie. Liczne tego rodzaju wypowiedzi rozsiane są po całej księdze Izajasza, ale specjalnie poświęcony został im rozdział 5, w którym w sześciu „biada” znajdujemy sumaryczne ujęcie różnorodnych występów i nieprawości Izraela. Znamienne jest to, że w powyższym zestawieniu, na czele listy występów, stawia prorok nienasyconą zachłanność w gromadzeniu dóbr: „Biada tym, którzy przyłączają dom do domu, przyłączają rolę do roli tak, iż nie ma wolnego miejsca” (Iz 5, 8). W dalszych zaś słowach wskazuje na, zgubne dla społeczeństwa następstwa takiego postępowania: „i wy sami mieszkacie w środku kraju” (Iz 5, 8). Nienasycona chciwość jest więc jego zdaniem źródłem największego zła, prowadzi bowiem do wyludnienia kraju.

Pozbawione ojcowizny masy ludu stają się łupem dla ogarniającej ich nędzy i przestają być pełnoprawnymi obywatelami. Z wolnych i niezależnych obywateli narodu wybranego, ze stanowiska dziedziców Bożych obietnic, przekazywanych od patriarchów z pokolenia na pokolenie, zostają zepchnięci do roli najemnych sług i niewolników, pozbawionych prawa do życia w swojej własnej ojczyźnie. Tak ocenia Izajasz te zagadnienia, słusznie dostrzegając w nich poważny problem społeczny³⁸. Wykupywanie ziemi przez bogaczy i tworzenie wielkich latyfundiów uważa za występki godzący w interesy narodu, który służy egoizmowi jednej tylko klasy społecznej. Dzieje się tak z ogrom-

³⁸ Por. PAWEŁ VI, *Populorum progressio*, Kraków 1968, 20.

ną krzywdą dla reszty społeczeństwa. Większość zubożałych obywateli nie ponosi winy za swój stan. Przyczyny ich zubożenia najczęściej nie zależały od ich gospodarności, lecz od czynników niezależnych. Przede wszystkim były nimi klęski gospodarcze, choć niejednokrotnie do zubożenia obywateli przyczyniało się niesprawiedliwe rozłożenie ciężarów społecznych, takich jak podatki, służba wojskowa i roboty przymusowe. Wykorzystywanie zatem tego rodzaju okoliczności przez chciwych bogaczy było ogromnie krzywdzące i niezgodne z Prawem (por. Kpł 25, 25). Użyte przez Izajasza wyrażenia pozwalają przypuszczać, że proces pozbawienia biedaków ojcowizny był już daleko posunięty. Prorok mówi bowiem, że wykupując ziemię nie zostawili już oni miejsca dla innych (por. Iz 5, 8). Nikt więc nie przeciwstawił się ich zgubnej działalności. Tym większa zasługa Izajasza, który odważył się wystąpić i nie ułękł się zemsty ze strony bogaczy. Nieco później, w tej samej sprawie, podniesie głos również prorok Micheasz (zob. Mi 2, 2), ale trudno stwierdzić, na ile jego wystąpienia okazały się skuteczne. Prawdopodobnie nie położyły one kresu nadużyciom, zwłaszcza, że władza królewska nie była zainteresowana ich ukróceniem. Skoro władze ziemskie zwlekały z przywróceniem podeptanego prawa, to sam Bóg stanie się mścicielem wyrządzonej krzywdy, jak zapowiada Izajasz w dalszych słowach swojej wypowiedzi.

W słowach tych wyraźnie widoczny jest charakter wystąpienia proroka, Bożego wysłannika, walczącego o zaprowadzenie Jego prawa w życiu społecznym. Autorytetem Boga zapowiada on straszną karę dla chciwych bogaczy: „Do moich uszu dotarł głos Jahwe Zastępów: Na pewno wiele domów ulegnie ruinie: wspaniałe i wygodne będą bez mieszkańców! Bo dziesięć morgów winnicy dadzą jeden bat, a chomer ziarna wyda jedną efę” (Iz 5, 9-10). Autor obrazowo przedstawia ogromny rozmiar klęski gospodarczej, mającej stanowić karę Bożą za ucisk i wykorzystywanie ludu. Jeżeli bowiem normalne zbiory dawały 30-, 60-, czy nawet 100-krotny plon (Mt 13, 8), to stan, w którym przyniosą one zaledwie dziesiątą część wysiewu, równa się cał-

kowitej ruinie. Kara będzie więc dostosowana do przestępstwa: ze względu na co zawinili chciwi bogacze, tak będą ukarani. Nie przyda się im wydziedziczenie ubogich i gromadzenie ziemi, gdyż Bóg pokrzyżuje ich plany i nie da urodzaju, a brak żywności przyczyni się do przerzedzenia ludności. Wówczas nieużyteczne staną się także domy bogaczy, gdyż nie będzie nikt w nich mieszkał, nie przyniosą żadnego dochodu. Pozbawieni zaś wpływów materialnych chciwi krzywdziciele ludu, sami popadną w nędzę i wprost doświadczą, jak zgubne było ich postępowanie.

Nie wiadomo, jakie wypadki miał na myśli prorok przepowiadając ruinę gospodarczą chciwych bogaczy. Prawdopodobnie jednak nie tylko spowodowaną kataklizmem klęskę nieurodzaju. Zapewne przewidział już on upadek państwa i niewolę, o której wyraźnie mówi przy drugim „biada”. Potępia w nim hulaszczcze życie możnych, którzy swoje bogactwa trwonią na pijaństwo i biesiady (por. Iz 5, 11). Odnosi się wyraźnie do klas uprzywilejowanych, którym posiadanie bogactw umożliwia prowadzenie lekkomyślnego trybu życia. Ponownie musimy podziwiać przenikliwość wzroku proroka, który dostrzega w tym poważny problem społeczny. Jest on widoczny, kiedy uwzględni się nędzę reszty obywateli oraz nieuczciwe sposoby zdobywania bogactw przez hulaszczczych magnatów. W tym ujęciu wypowiedź Izajasza staje się poważnym oskarżeniem – zabawy i hulanki odbywają się za cenę krzywdy wydziedziczonych i bezdomnych. Ci, których jedynym zajęciem jest zaspakajanie własnej przyjemności, nie mają zrozumienia dla spraw ważniejszych. Nie są zdolni dostrzec znaków zbliżającej się nieodwołalnej kary Bożej, nie wierzą temu, co Bóg zapowiada przez proroka (por. Iz 5, 12). Ich odpowiedzialność jest tym większa, że mieli oni kierować ludem i stać na straży jego pomyślności, a tymczasem z ich winy lud izraelski ponosi największe szkody. Dlatego Izajasz przepowiada im, że, jako przywódcy ludu, poniosą straszne skutki swojej lekkomyślności, kiedy wróg zniszczy ich państwo i zaprowadzi naród wybrany do okrutnej niewoli. Dodatkową karą za hulaszczcze życie będzie, wyraźnie przez Izajasza zapowiedziana, śmierć głodowa (Iz 5, 13).

11.2. POTĘPIENIE NADUŻYĆ W WYMIARZE SPRAWIEDLIWOŚCI³⁹

Przeciwko niesprawiedliwym i przekupnym sędziom Izajasz kieruje szóste „biada” (zob. Iz 5, 22-23). Zasadniczo są to ci sami przywódcy ludu, o których była mowa poprzednio. W społeczeństwie starożytnym nie było ścisłego podziału kompetencji władzy – władza sądownicza przysługiwała tym samym urzędnikom, którzy piastowali odpowiednie urzędy administracyjne. Są to więc ci sami lekkomyślni pijacy, których obwinił Izajasz o bycie przyczyną nędzy ludu i jego upadku. Kolejne oskarżenie dotyczy odpowiedzialności za coraz zuchwalej panoszące się gwałty i bezprawie. Oddani pijaństwu nie są w stanie osądzać sprawiedliwie. Z ich winy zanika sprawiedliwość, a powiększa się krzywda ludu (por. Iz 59, 14). Z ironią prorok nazywa ich *gibborim* oraz *ansze baill*, czyli mocnymi i dzielnymi. Takimi mieli być w służbie prawa, w walce z niesprawiedliwością. Tymczasem mocnymi są tylko w pijaństwie, a ulegając przekupstwu nie bronią słusznej sprawy, nie sądzą sprawiedliwie (por. Iz 1, 23). Chciwość i chęć użycia prowadzi ich do przekraczania kompetencji władzy. Wykorzystując swe stanowisko przyjmują łapówki od przestępców oraz wypuszczają ich bezkarnie, tym samym krzywdzą ludzi niewinnych i poszkodowanych, pozostawiając ich bez obrony prawnej (por. Iz 1, 23; 59, 14).

Ich występki są szczególnie ciężkie, bo przewracają cały porządek moralny. Po wykazaniu ich niegodziwości prorok ogłasza im wyrok Jahwe, skazujący ich ród na całkowite wyniszczenie (zob. Iz 5, 24). Jest to wyrok tym bardziej dotkliwy, że dla Izraelitów potomstwo stanowiło wartość najcenniejszą. Wystąpienie przeciw potomstwu było zatem ciosem najboleśniejszym. Izajasz gromi także, w rozdziale 10 swej księgi, niesprawiedliwych prawodawców: „Biada prawodawcom ustaw bezbożnych i tym,

³⁹ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Problemy społeczne w nauczaniu proroka Izajasza na tle prawodawstwa Mojżeszowego i współczesnej epoki*, 141.

co postanowili przepisy krzywdzące, aby słabych odepchnąć od sprawiedliwości i wyzuć z prawa biednych mego ludu; by wdowy stały się ich łupem i by mogli ograbiać sieroty!” (Iz 10, 1-2). Prorok bez wahania wyrzuca występki i ogłasza karę Bożą najwyższym organom władzy. Znamienne jest stwierdzenie, że także ci, którzy tworzą prawa i wydają je dla innych, nie są ponad prawem, ale razem z wszystkimi obywatelami podlegają najwyższemu trybunałowi Boga. Będą więc odpowiadać za to, czy prawa przez nich wydane były sprawiedliwe. Dosięgnięcie ich kara za nadużycie władzy i zmuszanie innych do zbrodni w imię prawa. W dzień pomsty Bożej najstraszniejsze będzie dla nich to, że sami staną się bezsilni, nikt nie udzieli im pomocy (zob. Iz 10, 3). Kara dostosowana zostanie do występków. Jak poprzednio bezbronny lud był igraszką ich samowoli, tak teraz oni staną się igraszką w niewoli wrogów. Nadaremnie szukać będą osłony, staną się bezbronni i pozbawieni wszelkich praw (por. Iz 10, 4).

Nadużycia dóbr materialnych, chciwość, wykorzystywanie słabszych, łamanie prawa i nakazów Bożych, wreszcie upadek moralności – wszystko to stało się możliwe w społeczeństwie, które sprzeniewierzyło się swemu posłannictwu i podeptało przymierze z Bogiem, odrzucając wszelkie zobowiązania moralne. Zdaniem Izajasza jego rodacy posunęli się w swoim zaślepieniu tak daleko, że zuchwale zmieniali pojęcia moralne i przewrotnie uznawali za dobre to zło, które odpowiadało ich występniemu usposobieniu (zob. Iz 5, 18-21). Dlatego nie chcą oni słuchać gróźb i upomnień proroka, szydząc z zapowiedzi kary Bożej (por. Iz 28, 9-13). Mimo to Izajasz nie ustawał w ich upominaniu. Chciał doprowadzić do ich opamiętania i poprawy.

Słuszność postawy Izajasza jest jasno widoczna dzięki prawie mówiącej, że problem społeczny to problem człowieka. Reasumując powyższe omówienie widzimy wyraźnie, że w tej konkretnej sytuacji mającej miejsce w dziejach narodu wybranego nie pomogło doskonałe prawodawstwo – zawiódł człowiek. Człowiek jednak może się zmieniać. Wiedziony wiarą w udoskonalenie istoty ludzkiej Izajasz obrał słuszną drogę. Dążył do

poprawy stosunków społecznych swego narodu poprzez jego odrodzenie moralne. To, że nigdy nie zwątpił w możliwość poprawy człowieka, nawołując go nieustannie do zachowania prawa Bożego (zob. Iz 1, 16-18; 56, 1-2; 58, 6-8) w sytuacji, która rzeczywiście mogła wydawać się beznadziejna, okazało się wielkie w życiu Izajasza⁴⁰.

11.3. PYTANIE IZAJASZA

W imieniu doświadczanych cierpieniami ludzi prorocy coraz częściej pytają: dlaczego z grzesznikami karzesz sprawiedliwych, a bezbożnych stawiasz na równi ze świętymi? (por. Jr 16, 10-13). Wyrazem nowego doświadczenia religijnego jest pogłębiona teologicznie refleksja nad skutkami grzechu, a zwłaszcza nad sensem niezасłużonego cierpienia. Świadectwem tej refleksji są księgi Deutero- i Trito-Izajasza, a na płaszczyźnie indywidualnej – Księga Hioba.

Szczególnie czwarta pieśń o cierpiącym Słudze Jahwe (Iz 52, 13-53, 13), dotkniętym przez Boga cierpieniem za grzechy innych (por. Iz 53, 3-5), przedstawia zupełnie nowy, zadośćczyniący i zbawczy charakter cierpień sprawiedliwych jako okupu za popełniony przez innych ogrom zła.

Stary Testament coraz wyraźniej mówi o miłości jako właściwym motywie odkupienia oraz o darmowości zbawczego dzieła ze strony Boga: „Na krótką chwilę porzuciłem ciebie, ale z ogromną miłością cię przygram. W przystępie gniewu ukryłem przed tobą na krótko swoje oblicze, ale w miłości wieczystej nad tobą się ulitowałem – mówi Jahwe twój Odkupiciel” (Iz 54, 7-8).

Trito-Izajasz nieoczekiwanie łączy niezасłużoną karę z darmowym wyzwoleniem: „Za darmo zostaliście sprzedani i bez pieniędzy zostaniecie wykupieni” (Iz 52,3). Niezасłużone cierpienia

⁴⁰ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Problemy społeczne w nauczaniu proroka Izajasza na tle prawodawstwa Mojżeszowego i współczesnej epoki*, 142.

sprawiedliwego Sługi Jahwe objawiają jednocześnie moc i potęgę Boga (Iz 53,1; por. też J 12,38 i Rz 10,16), przygotowują objawienie Nowego Testamentu⁴¹.

12. MICHEASZ⁴²

Micheasz także podniesie głos, piętnując tendencje kapitalistyczne warstw posiadających, jednak bardziej, aniżeli Izajasz, ujawni przemoc i gwałt stosowane przez możnowładców w realizowaniu swoich planów bogacenia się za wszelką cenę: „Gdy pożądają pól, zagarniają je, gdy domów – to je zabierają; biorą w niewolę męża wraz z jego domem, człowieka z jego dziedzictwem” (Mi 2). Rzuca im w oczy ciężkie oskarżenie: „wy jesteście wrogami mego ludu [...], powstajecie przeciwko miłującym pokój; wyrwanie płaszczy spokojnym przechodniom, którzy czują odrazę do walki. Kobiety mego ludu wyrzucacie z ich miłych domów; dzieciom ich odbieracie chwałę moją na zawsze” (2, 8-9). Trudno znaleźć bardziej dosadne dla przedstawienia nadużyć możnowładców określenia. Zabieranie płaszczy stanowi dowód braku uczuć ludzkich, gdyż uchodził on za najbardziej niezbędne odzienie.

Podobny ton surowego oskarżenia znamionuje dalsze, skierowane przeciwko możnowładcom, wypowiedzi Micheasza. Prorok oskarża tych, którzy powinni być obrońcami ludu o to, że nie mają dla niego serca. Nienawistni i okrutni oprawcy dręczą swych współbraci do tego stopnia, że prorok nie waha się określić ich działalność mianem najbardziej nieludzkich tortur: „zdzieracie z nich skórę, a ciało ich aż do kości! [...] jedzą ciało mego ludu i skóry z niego zdzierają, a kości mu łamią i tną na kawałki, jak w garnku, jak mięso w środku kotła” (Mi 2, 3). Dla przypieczętowania swych oskarżeń i wywołania wstrząsu sumienia

⁴¹ Por. H. MUSZYŃSKI, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, 43.

⁴² Por. E. ZAWISZEWSKI, *Problemy społeczne w nauczaniu proroków*, 75.

woła do nich: „krwią budujecie Syjon, a nieprawością Jeruzalem” (3, 10). Droga do umocnienia państwa i rozwoju jego potęgi nie tedy powinna prowadzić. Micheasz zbija kłamliwe argumenty, które miałyby usprawiedliwiać ucisk współobywateli i zmuszać ich do podejmowania niesprawiedliwych ciężarów na rzecz bezpieczeństwa i dobrobytu powszechnego swoim przeciwnikom. Powyższe, nie liczące się z możliwościami ludzi metody, nie służą dobru społecznemu, tym bardziej, że ciężary nie są rozłożone sprawiedliwie. Winę za to ponoszą możnowładcy. Prorok mówi o nich, że „brzydzą się sprawiedliwością” (3, 9), „w nienawiści mają dobro, a miłują zło (3, 2), „planują nieprawość i obmyślają zło na swych łóżach” i skoro „świta poranek wykonują je” (2, 1). Są zatem tak zdeprawowani, że nieustannie rozmyślają tylko o tym, jak popełniać zło⁴³.

Powyższe wypowiedzi zawierają poważne oskarżenia. Dowodzą także głębokiego rozdarcia społeczeństwa, a także wzajemnej nieufności i nienawiści. Pogłębiały ją nadużycia w wymiarze sprawiedliwości, o które Micheasz, wzorem Amosa i Izajasza, oskarża także przywódców ludu: „książę żąda złota, sędzia podarunku; dostojnik według swego upodobania rozstrzyga i wspólnie sprawę wykręcają” (7, 8). Oburza przy tym proroka zuchwała pewność siebie przywódców ludu, którzy obłudnie posługują się nawet motywacją religijną. Ci bowiem, którzy występami swoimi, niesprawiedliwością i dręczeniem ludu zuchwale łamią Prawo Boże i ściągają na siebie Jego gniew, głoszą mimo to, że Jahwe ma ich wciąż w opiece: „Księżęta jego sądzą za podarunki, kapłani jego za zapłatę rozstrzygają, prorocy jego wieszczą za pieniądze, powołują się jednak na Jahwe, mówiąc: Czyż Jahwe nie jest wśród nas? Nie spadnie na nas nieszczęście” (3, 11).

W powyższej wypowiedzi Micheasz umieszcza wśród wrogów ludu w jednej linii kapłana, proroka oraz księcia. Zapewne ma do tego podstawy. Kapłani nie są tu wymienieni z racji posługi kapłańskiej w świątyni. Są oskarżeni o przekupstwo jako

⁴³ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Problemy społeczne w nauczaniu proroków*, 76.

członkowie trybunałów sądowych. Wymienieni prorocy to fałszywi prorocy, nadużywający miana proroków dla wyłudzenia pieniędzy od ludzi.

13. JEREMIASZ⁴⁴

Znamienny opis starcia z fałszywym prorokiem pozostawił, działający sto lat po Micheaszu, wielki prorok Jeremiasz (Jr 28, 1-17). W jego księdze także znajdujemy wypowiedzi nawiązujące do problemów społecznych. Wzmianka z rozdziału 2 przedstawia niewierność Judy wobec Jahwe. Jeremiasz wyrzuca rodakom, że „ich postępowanie nawykło do nieprawości” do tego stopnia, iż „nawet na skraju szat ich znajduje się krew ubogich bez winy” (2, 1-2). Podobnie w rozdziale 5 demaskuje niesprawiedliwość Judejczyków: „Jak klatka pełna jest ptaków, tak domy ich przepełnione są oszustwem. [...] Nie przestrzegają sprawiedliwości wobec sierot, by doznały pomyślności, nie bronią sprawy ubogich” (5, 27-28). Skarży się on dalej, że w Jerozolimie „gwałt i ucisk” (6, 7), „albowiem od najmniejszego do największego wszystkich ogarnęła żądza zysku” (6, 13). W innym miejscu czyni aluzję do istniejących niesprawiedliwości. Jako warunek wysłuchania przez Jahwe modlitw domaga się, aby zaprzestali „uciskać cudzoziemca, sieroty i wdowy i rozlewać krwi niewinnej w świątyni jerozolimskiej” (7, 6).

Jeremiasz najbardziej zaangażował się w sprawę niewolników izraelskich, trzymanych wbrew Prawu w niewoli przez współrodaków. Pozostawił bowiem obszerny opis przewrotnego postępowania swych rodaków w odniesieniu do tej sprawy. Z relacji proroka (Jr 34, 8-17) dowiadujemy się, że podczas ostatniego oblężenia Jerozolimy przez wojska babilońskie król Sedecjasz, aktem uroczystego ślubowania, zobowiązał lud do uwolnienia z niewoli wszystkich niewolników i niewolnice narodowości

⁴⁴ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Problemy społeczne w nauczaniu proroków*, 77.

hebrajskiej. Aktem tym chciał przejednać Boga i uprosić ocalenie w niebezpieczeństwie. Skoro jednak wojska babilońskie przerwały oblężenie i na jakiś czas odstąpiły od murów Jerozolimy, całe to przedsięwzięcie nie powiodło się, gdyż właściciele niewolników, nie zważając na uroczyste ślubowanie, na powrót zaciągnęli ich do niewoli. Jeremiasz, z największym oburzeniem, piętnuje w imię Jahwe ten przewrotny postępek. Uznaje to za pogwałcenie przymierzy z Jahwe, całkowite zaprzeczenie tych wartości, które stanowiły podstawową rację istnienia narodu wybranego. Naród tak zdeprawowany nie może istnieć – zdaje się przypominać Jeremiasz.

14. EZECHIEL⁴⁵

Ezechiel to trzeci z wielkich proroków, który zabrał głos w sprawie praworządności swego ludu. Wzięty razem z tłumem rodaków do niewoli w okolicy Babilonu spełniał wobec nich posłannictwo nauczyciela wiary i moralności. Pragnął przede wszystkim doprowadzić ich do uznania słuszności tej straszliwej kary, jaką musi ponosić naród wybrany za długotrwałe sprzeniewierzenia się Jahwe. Dlatego pokazuje tym zrozpaczonemu i buntującym się wygnańcom cały katalog grzechów, a wśród nich także występki o charakterze społecznym: „u ciebie znieważa się ojca i matkę, u ciebie krzywdzi się cudzoziemca, u ciebie uciska się sierotę i wdowę. [...] Są u ciebie ludzie rzucający oszczerstwa w celu zabijania. [...] U ciebie przyjmuje się podarki za przelanie krwi. Pobierasz odsetki i lichwę, gwałtem ograbiasz swego bliźniego [...] władcy, zamieszkali w jej środku, są jak lew ryczący, co rozdziera zdobycz: pożerają ludzi, zabierają bogactwa i kosztowności i mnożą wdowy wśród nich... Przywódcy pośród niej są jak wilki rozdzierające zdobycz: rozlewają krew, zabijają ludzi, aby osiągnąć niesprawiedliwe zyski. [...] Lud tej ziemi mnoży

⁴⁵ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Problemy społeczne w nauczaniu proroków*, 78.

gwałt i rozbój, krzywdzi ubogiego i nędzarza, a bezkarnie uciska cudzoziemca” (Ez 22, 7. 9. 12. 25. 27. 29).

Oskarżenie Ezechiela uderza zatem w całe społeczeństwo judzkie, nie wyłączając żadnej warstwy. Jeśli zdamy sobie sprawę z tego, że prorok wypowiada te słowa w momencie dopełniania się katastrofy narodowej, to zdumiewać musi jego moc ducha i prostolinijność. W takim momencie wydawać by się mogło, że nie na miejscu są gorzkie słowa prawdy, a bardziej stosowne, dla podtrzymania na duchu zrozpaczonych, byłyby słowa pochlebstwa. Tymczasem metoda Ezechiela, choć twarda i surowa, wydała zbawienne owoce. Judejczycy bowiem podjęli dzieło wielkiego odrodzenia duchowego.

15. ZACHARIASZ

Po niewoli babilońskiej odezwie się jeszcze na krótki czas głos proroków. Problemy społeczne znajdują wówczas wydzźwięk w działalności Zachariasza. Pytany o sprawę zachowywania postu Zachariasz autorytatywnie wyjaśnia, że, według nauki dawnych proroków, na pierwszym miejscu należy postawić sprawiedliwość i miłość realizowane na płaszczyźnie życia społecznego: „To mówi Jahwe Zastępów: Wydawajcie wyroki sprawiedliwe, okazujcie sobie wzajemnie miłość i miłosierdzie. Nie krzywdźcie wdowy i sieroty, cudzoziemca i biednego”. Wylicza zaś najważniejsze prawa: „Bądźcie prawdomówni wobec bliźnich, w bramach waszych wygłaszajcie wyroki sprawiedliwe, zapewnijcie zgodę! Nie knujcie w sercu zła względem bliźnich, nie przysięgajcie fałszywie, gdyż tego wszystkiego nienawidzę – wyrocznia Jahwe” (8, 16. 17).

KONKLUZJA

Zdajemy sobie sprawę z tego, że wszystkie posiadane przez nas przekazy pisemne stanowią tylko drobny fragment naucza-

nia i posłannictwa proroków. Z drugiej strony trzeba podkreślić, że te kilkanaście fragmentów wyrwaliśmy z kontekstu całości ksiąg proroków, w których dominującą rolę odgrywają wypowiedzi dotyczące wierności Izraela wobec Jahwe oraz polemika z różnorodnymi formami grzechów, bałwochwalstwem Izraelitów. Z powyższego przeglądu widać, że prorocy nie zamykali oczu na problemy społeczne. Zgodnie z charakterem swego posłannictwa rozpatrywali je w łączności z innymi problemami życia religijnego narodu wybranego. Toteż nic dziwnego, że jako źródło i przyczynę trudności oraz wykroczeń, powodujących powstanie i nasilenie problemów społecznych, ukazywali oni niewierność wobec Jahwe i Jego Prawa. Powyższe problemy stanowią, w ich ocenie, jedno z następstw największego występku, jakiego dopuścił się Izrael – odstępstwa od Boga Jahwe. Dlatego jest zupełnie zrozumiałe, że, dla usunięcia trudności i rozwiązania problemów społecznych, prorocy nie proponowali metod stosowanych przez dzisiejszych działaczy społecznych. Nie domagali się bowiem zmiany systemu społecznego czy struktur życia gospodarczego. Nie usiłowali więc obalić monarchii czy ustroju bezklasowego na rzecz demokracji. W ich bowiem ujęciu zło nie leżało w strukturze systemów czy ustrojów społecznych, ale w człowieku, na płaszczyźnie jego związków z Bogiem⁴⁶.

Uzdrowienie społeczeństwa, w ich ujęciu, mogło dokonać się poprzez moralne udoskonalenie człowieka, a to – urzeczywistnić poprzez szczere nawrócenie do Boga i wierne przestrzeganie Jego Prawa. W tym też kierunku zmierzały wysiłki proroków będących nauczycielami Izraela. Wzbudzają podziw i uznanie, chociaż trudno mówić o ich skuteczności. Będziemy bliscy prawdy, gdy powiemy, że wpływ proroków na życie Izraelitów miał raczej długofalowy. Współcześni im rodacy nie byli skłonni do ulegania ich wpływom. Docenia ich w pełni i otoczą czcią dopiero pokolenia późniejsze, które z największym pietyzmem zbiorą pozostałą po nich spuściznę

⁴⁶ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Problemy społeczne w nauczaniu proroków*, 79.

literacką i włączą do zbioru ksiąg Pisma Świętego. Poprzez ciągle odczytywanie i kontemplację ich wypowiedzi, szukać będą własnej drogi do Boga. Warto też przypomnieć, iż wypowiedzi i napomnienia proroków są skierowanym do każdego z nas wołaniem o nawrócenie⁴⁷.

⁴⁷ Por. S. JANKOWSKI, *Biblia w życiu człowieka i Kościoła*, Gniezno 1996, s. 130-142.

Ks. Wojciech Pikor

ESCHATOLOGIA I APOKALIPTYKA

Gdyby przyjąć dogmatyczne rozumienie terminu „eschatologia” jako nauki o sprawach ostatecznych, a szczególnie o losie człowieka po śmierci i wydarzeniach związanych z „końcem świata”, wówczas należałoby stwierdzić, iż nie można mówić o eschatologii w księgach prorockich. Tego rodzaju podejście nie jest właściwe wobec tekstów prorockich, gdyż zakłada koncepcję *eschatonu* – typową dla żydowskiej i chrześcijańskiej apokaliptyki oraz dla chrześcijańskiej dogmatyki. Stąd konieczne jest ustalenie, w jakim sensie należy odnosić do tekstów prorockich termin „eschatologia”. Problem stanowi nie tylko definicja eschatologii prorockiej jako takiej, ale również zagadnienie możliwej ewolucji koncepcji eschatologicznych wewnątrz korpusu prorockiego. Powinno pojawić się pytanie o relację między eschatologią a apokaliptyką w pismach prorockich. Dopiero odpowiedź pozwoli na analizę ksiąg prorockich pod kątem występujących w nich zagadnień eschatologicznych. Na tym tle zostaną przedstawione główne idee eschatologiczne, właściwe księgom prorockim.

1. USTALENIE POJĘCIA „ESCHATOLOGIA” I „APOKALIPTYKA” PROROCKA

W dyskusji nad eschatologią prorocką zauważa się różne podejścia do terminu „eschatologia”. Jedni rozumieją go w sensie ścisłym, jako wyobrażenie o końcu świata oraz dziejów, przez co eschatologię sprowadzają do kategorii apokaliptyki. To podejście

nazywane jest „eschatologią dualistyczną”¹, gdyż zakłada totalne zniszczenie obecnego świata, w miejsce którego nastąpi – dzięki interwencji Jahwe – absolutnie nowa rzeczywistość, będąca już poza obecnym czasem historycznym. Ponieważ będzie ona radykalnie różna od stanu obecnego, zasadne jest mówienie o „końcu” w stosunku do tego wszystkiego, co zostanie odrzucone lub przemienione. W rezultacie zwolennicy takiego rozumienia eschatologii dopuszczają mówienie o niej tylko w tekstach prorockich z późnego okresu powyganiewskiego².

Na przeciwnym biegunie sytuują się ci egzegeci, którzy opowiadają się za rozumieniem eschatologii w szerokim tego słowa znaczeniu: za eschatologiczne należy uznać te wszystkie wydarzenia, które odnoszą się do przyszłości, nawet gdy stanowią część obecnego czasu historycznego³. Przy założeniu, że seman-

¹ Por. K.-D. SCHNUCK, *Die Eschatologie der Propheten des Alten Testaments und ihre Wandlung in exilisch-nachexilisch Zeit*, w: *Eschatologie im Alten Testament*, red. H.D. Preuss, Wege der Forschung 480, Darmstadt 1978, 463-464.

² Wśród nich należy wymienić przede wszystkim: G. HÖLSCHER, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, Göttingen 1925, 3; S. MOWINCKEL, *He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, Oxford 1956, 149; G. FOHRER, *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie*, ThLZ 85 (1960), 404-405; J. KEGLER, *Prophetisches Reden von Zukünftigen*, w: *Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung*, red. U. Luz, SBS 101, Stuttgart 1981, 52-53; R. KILIAN, *Überlegungen zur alttestamentlichen Eschatologie*, w: *Eschatologie. Bibeltheologische und philosophische Studien zur Verhältnis von Erlösungswelt und Wirklichkeitsbewältigung. Fs. E. Neuhausler*, St. Ottilien 1981, 37; H. GRAF REVENTLOW, *The Eschatologization of the Prophetic Books. A Comparative Study*, w: *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*, red. H. Graf Reventlow, JSOTS 243, Sheffield 1997, 173-174.

³ Za takim ujęciem eschatologii opowiadają się m.in.: E. JENNI, *Eschatology of the OT*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, red. G.A. Buttrick, t. 2, Nashville-TN 1962, 126; J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1962, 360-361; K.-D. SCHNUCK, *Die Eschatologie der Propheten des Alten Testaments*, 465-467; W.H. SCHMIDT, J. BECKER, *Zukunft und Hoffnung*, Biblische Konfrontationen, Stuttgart i in. 1982, 11-14; M. SÆBØ, *Zur Verhältnis von „Messianismus” und „Eschatologie” im Alten Testament*, w: *Der Messias*, red. E. Dassmann, G. Stemberger, Jahrbuch für Biblische Theologie 8, Neukirchen-Vluyn 1993, 38-39.

tycznie najbliższy greckiemu słowu *eschaton* jest hebrajski termin *ʾahārīt*, należy zauważyć, iż odnosi się on nie tylko do tego, co stanowi „koniec” i jest „ostatnie”, ale również do tego, co „nowe” i „przyszłe”⁴. Dlatego kryterium rozstrzygającym o uznaniu danego tekstu prorockiego za eschatologiczny stanowi obecność w nim zapowiedzi „nowego, nowego istnienia, w sensie ostatniego i ostatecznego istnienia”⁵. Do istoty eschatologii należy zatem pozostające poza kategoriami czasowymi nowe istnienie. Przy takim ujęciu eschatologii pojawia się jednak niebezpieczeństwo uznania za eschatologiczne niemal wszystkich wypowiedzi prorockich na temat przyszłości⁶.

Pomiędzy tymi przeciwstawnymi rozwiązaniami sytuuje się jeszcze inne, pośrednie, stanowisko. Według niego, nie należy stosować pojęcia „eschatologia” wyłącznie do działań Jahwe związanych z końcem świata, a tym samym budować opozycji między „historyczną” teraźniejszością a „transcendentną” czy „ahistoryczną” przyszłością. Podobnie też nie sposób odnosić określenia „eschatologiczny” do każdego wydarzenia z przyszłości, gdyż nie zawsze ma ono charakter ostateczny i definitywny, zarówno, gdy chodzi o zapowiedzi kary, jak i zbawienia. Decydująca, dla uznania jakiegoś tekstu prorockiego za eschatologiczny, jest obecność w nim zapowiedzi „przełomu, który będzie tak głęboki, iż niepodobna już pojmować tego, co nowe, jako kontynuacji tego, co było dotąd”⁷. Eschatologiczne przepowiadanie

⁴ Por. analizę tego terminu przeprowadzoną w: P. BRIKS, *Koniec świata czy apokatastaza? Pozytywne aspekty koncepcji eschatologicznych w Biblii Hebrajskiej*, RSB 17, Warszawa 2004, 36-42.

⁵ K.-D. SCHNUCK, *Die Eschatologie der Propheten des Alten Testaments*, 466.

⁶ Por. K. KOENEN, R. KÜHSCHERM, *Zeitwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, NEB-Themen 2, Würzburg 1999, 11.

⁷ G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, 453. Podobną opinię wyrażają: L. STACHOWIAK, *Prorocy – słudzy słowa*, Attende lectioni 5, Katowice 1980, 250-251; R. SMEND, *Eschatologie. Altes Testament*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, red. G. Müller, t. 10, Berlin-New York 1982, 257; H.D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, t. 2: *Israels Weg mit*

proroków zakłada zatem nowe działanie Jahwe w historii, które stanowić będzie punkt zwrotny – przełom w dotychczasowej egzystencji Izraela. Ta interwencja Boga odrzuci dotychczasowe, historyczne podstawy zbawcze i zapoczątkuje nową rzeczywistość, która jawi się jako ostateczny stan zbawienia. Nie będzie to koniec czasu, lecz spełnienie stworzenia w czasie, nie modyfikacja dotychczasowego świata, lecz jego radykalna odmiana, nie zerwanie z dotychczasowymi instytucjami zbawczymi, lecz ich przewyższenie dzięki wypełnieniu przez Boga zbawczych obietnic wobec Izraela, a przez niego wobec człowieka.

Samo doprecyzowanie terminu „eschatologia” w pismach prorockich nie oznacza jeszcze, że można mówić o jakiejś specyficznej kategorii literatury eschatologicznej – nie tylko wewnątrz wyroczni prorockich, ale w całej Biblii Hebrajskiej. Eschatologiczne wyobrażenia przyszłości nie bazują u proroków na toposie eschatologicznym, nie odwołują się też do wspólnego źródła konceptualnego⁸. Nie można również zrekonstruować, na podstawie wypowiedzi prorockich, ustalonego systemu doktrynalnego, który pozwalałby mówić o spójnej wizji eschatologicznej. Istnieje raczej wiele pojedynczych wyobrażeń, które często różnią się między sobą, a nawet prezentują przeciwstawne koncepcje eschatologiczne. J. Lindblom tę „opozycyjność” w eschatologii

JHWH, Stuttgart 1992, 276-277; W.H. SCHMIDT, *Aspekte der Eschatologie im Alten Testament*, w: *Der Messias*, red. E. Dassmann, G. Stemberger, Jahrbuch für Biblische Theologie 8, Neukirchen-Vluyn 1993, 7; B. UFFENHEIMER, *From Prophetic to Apocalyptic Eschatology*, w: *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*, red. H. Graf Reventlow, JSOT.S 243, Sheffield 1997, 200; K. KOENEN, R. KÜHSCHLM, *Zeitwende*, 12; R. RENDTORFF, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*, t. 2: *Thematische Entfaltung*, Neukirchen-Vluyn 2001, 256. Trudno ustalić, ku jakiemu rozumieniu „eschatologii” skłania się P. Briks, który w jednym z paragrafów swojej monografii zestawia różne definicje eschatologii starotestamentowej dostępne w bibliście światowej (P. BRIKS, *Koniec świata czy apokatastaza?*, 81-85).

⁸ Por. dyskusję nad źródłami eschatologii Starego Testamentu u L. RAMLOT, *Prophétisme*, w: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, red. H. Cazelles, A. Feuillet, t. 8, Paris 1972, 1201-1202.

prorockiej zestawia następująco: eschatologia negatywna (proctwa mówią tylko o końcu) i pozytywna (zapowiadają nowy czas); eschatologia narodowa (zapowiedzi dotyczą Izraela) i uniwersalna (perspektywa eschatologiczna obejmuje cały świat); eschatologia zbawienia (przyszłość jest przedstawiana w kategoriach błogosławieństwa i szczęścia) i nieszczęścia (kary, sądu)⁹. E. Jenni dodaje jeszcze jedno rozróżnienie: eschatologia indywidualna (wypowiedzi dotyczą jednostki) i zbiorowa (dotyczą przyszłości Izraela lub całej ludzkości)¹⁰.

Czym tłumaczy się te trudności w systematyzacji eschatologii prorockiej? Po pierwsze, pochodzeniem tekstów prorockich z różnych okresów historycznych. Prorocy, których wyrocznie były spisane, działali od połowy VIII (Amos, Ozeasz), aż do połowy V wieku przed Chr. (Malachiasz). Ten czas należy wydłużyć o trwający dalej proces redakcji ksiąg prorockich, który ma jeszcze miejsce w III wieku przed Chr. W kontekście wypowiedzi prorockich o charakterze eschatologicznym należy wspomnieć także pochodzącą z II wieku przed Chr. Księgę Daniela, która w Biblii Hebrajskiej przynależy do zbioru „Pism” i reprezentuje już apokaliptyczne ujęcie przyszłości. Prorocy działali zawsze w określonym czasie i przestrzeni, przez co ich rozumienie egzystencji Izraela było warunkowane konkretnym doświadczeniem historycznym, za którym szło odmienne spojrzenie na historię, jak również na eschatologiczne wyobrażenia o przyszłości. Druga trudność w rekonstrukcji eschatologii prorockiej wynika z braku zainteresowania proroków stworzeniem całościowego obrazu eschatologii. Myślą oni nie w sposób systematyczny, lecz aspektowy i impresjonistyczny, tworząc pojedyncze obrazy, z których każdy musi być oglądany sam dla siebie¹¹. Te dwa spostrzeżenia ukierunkują dalszą prezentację eschatologii prorockiej, która będzie przebiegać w dwóch etapach: w pierwszej części zostaną

⁹ Por. J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, 362.

¹⁰ Por. E. JENNI, *Eschatology of the OT*, 126.

¹¹ Por. K. KOENEN, R. KÜHSCHLM, *Zeitwende*, 13.

chronologicznie ukazane wypowiedzi proroków, które dotyczą eschatologii, rozumianej jako dający początek eschatologicznemu czasowi zbawienia przełom, zaś w drugiej zostaną zestawione główne motywy i tematy pojawiające się w prorocत्वach eschatologicznych.

Prezentacja eschatologii prorockiej nie będzie jednak statyczna. Wynika to z ewolucji ujęcia eschatologii w księgach prorockich, która w punkcie wyjścia ma charakter wyroczni kary, natomiast w punkcie dojścia przyjmuje formę wyroczni apokaliptycznej. W teologii biblijnej przyjął się, wypracowany przez T.C. Vriezena, model rozwoju eschatologii, który wyróżnia cztery jej kategorie: pre-eschatologiczne (przed prorokami klasycznymi), proto-eschatologiczne (Izajasz i jemu współcześni), aktualizująco-eschatologiczne (Deutero-Izajasz i jemu współcześni), transcendująco-eschatologiczne (dualistyczne, apokaliptyczne)¹². Trzy z nich dotyczą nauczania prorockiego. Opracowanie to będzie oparte na tym podziale. Wyjaśnienia wymagają jednak dwie kwestie.

Zdaniem niektórych egzegetów za pierwszego teologa eschatologicznego należy uznać Deutero-Izajasza¹³. Jednakże perspektywa eschatologicznego przełomu pojawia się już u proroków przedwyganiowych, którzy posługują się ideą „końca” jako punktu wyznaczanego przez niosący oczekiwane zbawienie Boży sąd¹⁴. Z tego też powodu analiza eschatologii prorockiej nie może

¹² Por. T.C. VRIEZEN, *Prophecy and Eschatology*, w: *Congress Volume. Copenhagen 1953*, VTS 1, Leiden 1953, 199–229. Za nim podążają: J. BECKER, *Messiaserwartung im Alten Testament*, SBS 83, Stuttgart 1977, 32; R. SMEND, *Eschatologie. Altes Testament*, 257; G. WANKE, *Eschatologie. Altes Testament*, w: *Neues Bibel-Lexikon*, red. M. Görg, B. Lang, t. 1, Zürich 1991, 590; H.D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, t. 2, 275. Podobne ujęcie można znaleźć też w: B. UFFENHEIMER, *From Prophetic to Apocalyptic Eschatology*, 201, gdzie autor nieco inaczej ujmując ostatnią kategorię eschatologii transcendentującą.

¹³ Por. G. FOHRER, *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie*, k. 404–405; L. STACHOWIAK, *Prorocy – słudzy słowa*, 51.

¹⁴ Por. W.H. SCHMIDT, *Aspekte der Eschatologie im Alten Testament*, 6–7; H. GRAF REVENTLOW, *The Eschatologization of the Prophetic Books*, 172; E.-J. WASCHKE, *Eschatologie als hermeneutische Schlüssel prophetischen Geschichtsver-*

pominać przepowiadania tych proroków, którzy w centrum stawiali zapowiedź sądu. Dotyczy to szczególnie Amosa.

Druga sprawa wymagająca dookreślenia dotyczy relacji między eschatologią prorocką a apokaliptyką prorocką. Ta ostatnia, w ujęciu T.C. Vriezena, byłaby jeszcze jedną formą eschatologii, choć w istocie przynosi odmienne od eschatologii prorockiej spojrzenie na przyszłość. Konsensus dotyczący definicji gatunku literackiego apokalipsy pojawił się dopiero w latach 70. XX w. Prace nad tym zagadnieniem zostały zainicjowane przez K. Kocha w 1970 r., który zestawiał osiem, świadczących o charakterze apokaliptycznym danego tekstu, motywów: usilne oczekiwanie w bliskiej przyszłości końca ziemskich warunków życia, koniec jako kosmiczna katastrofa, periodyzacja i determinizm, angelo-logia i demonologia, nowe zbawienie w kategoriach rajszych, objawienie się królestwa Bożego, obecność pośrednika o cechach królewskich, „chwała” jako słowo-klucz¹⁵. Ważnym głosem w tej debacie było, dokonane przez P. Hansona, rozróżnienie między eschatologią prorocką a eschatologią apokaliptyczną¹⁶. Ta druga zakłada kres historii. Choć jest ona obecnie udziałem człowieka, to ostateczny akt zbawczy Boga sytuuje ją poza historycznym czasem. Doprecyzowanie tradycyjnego znaczenia „literatury apokaliptycznej” nastąpiło w ramach badań podjętych przez *Society of Biblical Literature Genres Project*, których rezultaty zostały opublikowane w 1979 r.¹⁷ J.J. Collins zaproponował następującą definicję gatunku apokalipsy: „apokalipsa to gatunek literatury

ständnisses, w: E.-J. Waschke, *Die Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie*, BZAW 306, Berlin–New York 2001, 178–186.

¹⁵ Por. K. KOCH, *The Rediscovery of Apocalyptic*, SBT 22, London 1972, 28–33. Zaproponowana przez Kocha lista cech w pewnym stopniu pogłębia charakterystykę pism apokaliptycznych dokonaną w: D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia 1964, 104–139.

¹⁶ Por. P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia 1974, 10–12.

¹⁷ *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, red. J.J. Collins, Semeia 14, Missoula-MT 1979.

«objawieniowej» ze strukturą narracyjną, w której objawienie jest przekazywane przez istotę z innego świata ludzkiemu odbiorcy, odślaniając transcendentną rzeczywistość, która jest zarówno czasowa – jako że obejmuje zbawienie eschatologiczne, jak i przestrzenna – jako że zakłada inny, nadprzyrodzony świat¹⁸. Wśród składających się na apokalipsę, w jej wymiarze czasowym i przestrzennym, elementów Collins wymienia: kosmogonię, wydarzenia początków (*primordial events*), prorocstwo *ex eventu*, wspomnienie przeszłości, prześladowania, inne eschatologiczne wstrząsy, sąd/zniszczenie złych, sąd/zniszczenie świata, sąd/zniszczenie istot pozaziemskich, kosmiczną transformację, zmartwychwstanie oraz inne formy życia pośmiertnego¹⁹.

Przywołane definicje gatunku literackiego apokalipsy pozwalają traktować ją jako jeszcze jedną postać eschatologii starotestamentowej, która jednak nie musi być przedłużeniem tradycji prorockiej. Jednym z najwcześniejszych przykładów apokalipsy jest Księga Daniela, która przynależy do grupy tzw. apokalips historycznych. Niewątpliwie nawiązuje ona do nurtu prorockiego, ale równocześnie pozostaje pod wpływem tradycji mądrościowej, również tej pozabiblijnej, związanej przede wszystkim z Mezopotamią²⁰. Mimo że nie można traktować apokaliptyki wyłącznie jako kontynuacji tradycji prorockiej, to należy zauważyć, iż w ramach eschatologii prorockiej pojawiają się pierwsze elementy, charakterystyczne dla późniejszych apokalips. Odnosi się to przede wszystkim do grupy tekstów, przynależących, w ujęciu

¹⁸ J.J. COLLINS, *Introduction. Towards the Morphology of a Genre*, w: *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, red. J.J. Collins, Semeia 14, Missoula-MT 1979, 9.

¹⁹ Por. J.J. COLLINS, *Introduction. Towards the Morphology of a Genre*, s. 28; J.J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, MI-Cambridge 1998², 5-7.

²⁰ Por. syntetyczne opracowanie źródeł apokalipsy dokonane w: M. PARCHEM, *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NLB.ST 26, Częstochowa 2008, 77-78, gdzie znaleźć można dalszą literaturę dotyczącą tego zagadnienia.

T.C. Vriezena, do kategorii pism transcendująco-eschatologicznych (Iz 24–27; 65–66; Ez 38–39; Za 1–8; 9–14; Jl), które zasługują na miano proto-apokaliptycznych. Niemniej jednak Księga Daniela musi zostać potraktowana odrębnie, gdyż przynosi ona nowe spojrzenie na rzeczywistość historyczną, odmienne od tego, które występuje w eschatologii prorockiej.

2. DYNAMIKA ROZWOJOWA ESCHATOLOGII PROROCKIEJ

Eschatologia prorocka nie przedstawia spójnej koncepcji ani systemu doktrynalnego. Mimo że stanowi składającą się z pojedynczych wyobrażeń mozaikę, możliwe jest poszukiwanie w niej pewnych linii rozwojowych. Tradycyjnie, w opracowaniach eschatologii dotyczących pism prorockich, zestawia się pojedyncze wypowiedzi proroków o charakterze eschatologicznym, zgodnie z chronologią działalności poszczególnych z nich²¹. Ten trop jest właściwy, jakkolwiek wymaga wskazania kilku punktów odniesienia, które pozwolą ustalić możliwe zmiany w wyobrażeniach eschatologicznych, zawartych w księgach prorockich. Jednym z nich będzie rozróżnienie między wyroczniami kary a zbawienia, za którymi idzie odmienne rozumienie przełomu eschatologicznego. Drugim będzie usytuowanie czasowe zapowiedzianych wydarzeń w historii lub poza historią.

²¹ Jako przykład z literatury obcojęzycznej można podać następujące prace: J. LINDBLOM, *Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten?*, w: *Eschatologie im Alten Testament*, red. H.D. Preuss, Wege der Forschung 480, Darmstadt 1978, 31-72 (pierwotnie w: „Studia Theologica” 6 (1952), 79-114); W. ZIMMERLI, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart-Berlin-Köln 1989⁶, 161-212; K. KOENEN, R. KÜHSCHELM, *Zeitwende*, 15-21. W języku polskim w identycznym kluczu analizuje prorockie teksty eschatologiczne P. BRIKS, *Koniec świata czy apokatastaza?*, 121-412.

2.1. MYŚL ESCHATOLOGICZNA U PROROKÓW PRZEDWYGNANIOWYCH

T.C. Vriezen określa nauczanie tych proroków, w zakresie eschatologii, mianem „proto-eschatologicznego”. To jednak, co nazywane jest u nich „tendencją lub perspektywą eschatologiczną”²², jawi się jako odrębna kategoria eschatologii, różna od tej z okresu wygnania babilońskiego i czasu powygnaniowego. Pozostaje pytanie: na ile ta eschatologia ma charakter negatywny, wynikający, z dominujących w tym okresie, zapowiedzi kary i nieszczęścia.

Amos

W proroctwie, działającego w połowie VIII wieku przed Chr. w Królestwie Północnym, Amosa dominują zapowiedzi kary. Również jego wyobrażenia eschatologiczne są przepojone przekonaniem o nadciągającym nieszczęściu. W serii wizji (7, 1-9; 8, 1-3; 9, 1-4) Amos zapowiada zesłanie przez Jahwe szeregu kar na Izrael. Nieszczęście dotknie również obce narody, co potwierdza ciąg wyroczni przeciwko nim w 1, 2-2, 3. Służą one wyeksponowaniu kary, która spadnie ostatecznie na Izrael (por. 2, 6-16)²³. Wyrocznie nieszczęścia osiągają kulminację w zapowiedzi „dnia Jahwe”, który będzie „ciemnością, a nie światłem” (5, 18-19; 8, 9). Królestwo Północne i rządząca nim dynastia zostaną zniszczone (por. 7, 9, 11; 9, 8). Kraj ogarnie wojna (por. 3, 11; 5, 3; 6, 14), która pociągnie za sobą liczne ofiary śmiertelne wśród ludu (por. 5, 16-17; 6, 9-10; 8, 3). Ci, co ocaleją, będą deportowani (por. 5, 27; 6, 7; 7, 11). Stąd też

²² L. STACHOWIAK, *Prorocy – słudzy słowa*, 251.

²³ Wyrocznia przeciwko Judzie w 2, 4-5 jest późniejszym dodatkiem, za którym stoi redaktor deuteronomistyczny Księgi Amosa (por. F.I. ANDERSEN, D.N. NOEL, *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24A, New York i in. 1989, 294-295; J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos*, ATD 24.2, Göttingen 1995, 28-29).

uprawomocnione jest zdanie Amosa, iż „koniec nadszedł na mój lud, Izrael” (8, 2). Ta, stojąca u początków eschatologii prorockiej wypowiedź, jest słowem o końcu²⁴. Jaki jednak koniec ma na myśli prorok?

Zapowiedź końca jest bezkompromisowym „nie” Amosa, wypowiedzianym wobec oczekiwania przyszłego zbawienia, którego, bazując na swoim rozumieniu wybrania ze strony Jahwe i przymierza z Nim, oczekiwali jego słuchacze²⁵. Jego eschatologia sądownicza jest negatywna, ale w odniesieniu do instytucji historiozbawczych, na których Izrael budował swoją nadzieję zbawienia. Dotyczy to w szczególności kultu, który miał zapewnić przychyłość Jahwe. Tymczasem Bóg odrzuca kult świątynny (por. 5, 21-23), a w perspektywie przyszłej zagłady Królestwa Północnego nazywa jego sanktuaria miejscami nie życia, lecz śmierci (por. 5, 5-6). Nawiązując do przeszłych wydarzeń zbawczych, Izraelici z ufnością oczekiwali nadejścia dnia Jahwe, jako dnia błogosławieństwa i pomyślności. Prorok jednak zapowiada go jako dzień karzącej interwencji Boga, która przyniesie odwrócenie mającej miejsce w przeszłości historii zbawienia. Wybranie będzie źródłem kary, a nie przywilejów (por. 3, 1-2). Plagi, które spadły na Egipt, dotkną Izrael (por. 4, 6-11; 5, 17), zaś spojrzanie Jahwe, które zapoczątkowało wydarzenie Wyjścia (por. Wj 2, 25), przyniesie im „nieszczęście, a nie dobro” (Am 9, 4). Amos obwieszcza kres dotychczasowej historii zbawienia, ale nie działania zbawczego Boga²⁶. Karzące działanie Jahwe jest reakcją na niesprawiedliwość, jaka zdominowała życie społeczne Izraela²⁷. Zapowiadana przez proroka katastrofa odsłoni prawdę o grzechach Izraela, ale równocześnie będzie zaproszeniem do nawró-

²⁴ Por. R. SMEND, *Eschatologie. Altes Testament*, 259.

²⁵ Por. M. SÆBØ, *Zur Verhältnis von „Messianismus” und „Eschatologie” im Alten Testament*, 41.

²⁶ H.W. WOLFF, *Joel and Amos*, Hermeneia, Philadelphia 1977, 105.

²⁷ Szeroko tę kwestię omawia G. WITASZEK, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1996, szczególnie 207-211.

cenia. Ogłaszana przez Amosa przyszłość będzie zniszczeniem²⁸, które zapoczątkuje nową relację z Bogiem. Prorok daleki jest tu od twierdzenia o automatyzmie zbawczym. W jego zapowiedzi ocalenia „Reszty” w 5, 15 wybrzmiewa raczej pokora i ufne zdanie się na miłosierdzie Boga: „może ulituje się Pan, Bóg Zastępów, nad Resztą domu Józefa”. Podstawą tej ufności jest również nowa, niebędąca przymierzem i kultem, relacja z Jahwe, budowana na „szukaniu” i „umiłowaniu dobra” w życiu wspólnotowym (por. 5, 14-15). W tym zawiera się przyszłe zbawienie Izraela.

Ozeasz

Ozeasz, podobnie jak Amos, określany jest mianem proroka kary. W przeciwieństwie do Amosa, przepowiadania Ozeasza zawierają bardzo wyraźne wyrocznie zbawienia. Z tego powodu mówi się o „eschatologii dwufazowej” w Księdze Ozeasza²⁹. Zarówno zapowiedź kary, jak i zbawienia pozostaje silnie zakorzeniona w historii zbawienia. Ta, w wyniku interwencji Jahwe, będzie radykalnie przemieniona, stając się przestrzenią nowego Exodusu, przymierza i w rezultacie stworzenia nowego Izraela.

Dla zrozumienia myśli eschatologicznej Ozeasza niezbędne jest zinterpretowanie jego wypowiedzi z 3, 5: „Potem synowie Izraela powrócą i będą szukać Jahwe, swego Boga, i swego króla, Dawida. Z drżeniem przyjdą do Jahwe i do Jego dóbr w przyszłych dniach”. Zwrot *b^oahārīt hayyāmim* sygnalizuje charakter eschatologiczny przyszłych wydarzeń, jednak nie w sensie końca („na końcu dni”), lecz pewnej finalności historii, która zostanie przemieniona i osiągnie swoje wypełnienie, wskutek czego nie będzie już potrzeby innego wydarzenia zbawczego³⁰. Akcent po-

²⁸ Egzegeci zgodnie przypisują pochodzenie zapowiedzi odrodzenia Izraela w Am 9, 11-15 na okres wygnani (por. H.W. WOLFF, *Joel and Amos*, 352-353; J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos*, 131-132).

²⁹ H.W. WOLFF, *Hosea*, Hermeneia, Philadelphia 1974, 62.

³⁰ Por. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24, New York i in. 1980, 308-309.

łożony jest na odmiennosc od obecnego stanu rzeczy tego, co nastąpi. Wydarzenia eschatologiczne wyrastają z bieżących zdarzeń i pozostają w ramach tej samej rzeczywistości historycznej.

Ozeasz wprowadza jednak wyraźną periodyzację historii, która składa się z dwóch okresów: kary i zbawienia. W rozdz. 2, stanowiącym teologiczny komentarz do perypetii małżeńskich Ozeasza i Gomer, wyraźna cezura między czasem kary i zbawienia zostaje zaznaczona poprzez formułę „w owym dniu” (2, 18. 20. 23). Kara, jaka dotyka Izrael, jest konsekwencją jego odejścia od Boga. W kulcie dochodzi do „baalizacji” Jahwe³¹ – poprzez praktyki kultowe, zapożyczone z religii kananejskich, Jahwe traktowany jest jak Baal, którym Izrael może dysponować w zależności od swoich potrzeb, zaś Jego błogosławieństwo jest w stanie wymusić czynnościami sakralnymi o charakterze magicznym. W sferze politycznej Izrael podąża za obcymi mocarstwami, które mają mu zapewnić bezpieczeństwo na arenie międzynarodowej (por. 7, 8-12; 8, 9-10; 12, 2; 14, 4). Odejście od Boga ma swój początek już w historii Wyjścia. Na pustyni Jahwe „poznał” Izraela (13, 5), to znaczy wybrał go i umiłował, gdy tymczasem lud „zapomniał o swoim Twórcy” (8, 14; por. 13, 6). To jest rzeczywisty koniec Izraela jako „ludu Jahwe”, co symbolicznie wyrażają imiona, które, z polecenia Boga, Ozeasz nadał swoim dzieciom (por. 1, 4. 8. 9)³². Sąd i kara nie są zatem fatum, które spada na Izrael³³. Stanowią one potwierdzenie, iż naród wybrany zerwał przymierze z Jahwe i nie zasługuje już na Boże miłosierdzie.

Przyszłe zbawienie w księdze Ozeasza nie jest odległą perspektywą, gdyż zaczyna się w momencie zapowiedzi kary, na co

³¹ Por. W. PIKOR, „Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem” (Oz 11, 9). *Miłosierdzie jako objawienie „inności” Boga w świetle prorocstwa Ozeasza*, w: Fs. H. Ordón, „Dobrze. Sługo dobry...” (Mt 25, 21), *Studia Biblica* 9, Kielce 2005, 108-111.

³² Por. W. ZIMMERLI, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, 166.

³³ Chodzi o zagładę Królestwa Północnego w 722 r., które przyniesie najazd wojsk asyryjskich (por. Oz 5, 8-9; 10, 14-15; 14, 1), upadek monarchii (por. 3, 4; 10, 2. 8), ustanie kultu (por. 3, 4; 9, 4) i wygnanie (por. 9, 3. 6. 17; 11, 5).

zwraca uwagę H.W. Wolff. „*Eschaton* nie stoi w opozycji do historii, lecz raczej doprowadza początki zbawczej historii do jej wypełnienia. Obie fazy z punktu widzenia czasu wzajemnie się przenikają: druga zaczyna się w i z pierwszą, gdyż nie tylko jest zakładana w i z pierwszą fazą, ale jest zapowiadana wraz z nią i pozostaje pod jej wpływem”³⁴. Przyszłe zbawienie pozostaje w linii semantycznej przeszłej historii zbawienia, której fundamentem było Wyjście i przymierze. Eschatologia przełomu dotknie samego Boga, który wbrew ludzkiej logice nie zniszczy swego ludu (por. 11, 9), lecz „uleczy jego niewierność i umiłuje go” (14, 5). Stanie się to podczas nowego Wyjścia na pustynię (por. 2, 16), w trakcie którego Bóg zawrze nowe przymierze z Izraelem (2, 21-22). Będzie to akt stworzenia nowego Izraela, który zostanie obdarowany przez Boga „prawem i sprawiedliwością, wielkodusznością i łaskawością oraz wiernością”. Te dary przynależą do samego Boga, który w ten sposób uzdolni swój lud do trwania w przymierzu na wieki.

Izajasz

Działający w Judzie w drugiej połowie VIII wieku przed Chr. Izajasz również przynależy do proroków, w których przepowiadaniu zauważa się dialektyczne napięcie między sądem i zbawieniem. Jego ujęcie eschatologii zawiera jednak nowe cechy. Jest to eschatologia uniwersalistyczna, w której Bóg realizuje swój plan zbawienia. Zakłada on decydującą zmianę biegu historii, której nowy początek będzie powrotem do pierwotnego kształtu rzeczywistości stworzonej przez Boga. W to Izajaszowe wyobrażenie eschatologii wpisują się motywy: „Reszty”, królowania Boga na Syjonie i idealnego władcy³⁵.

³⁴ H.W. WOLFF, *Hosea*, 62.

³⁵ Nakreślony schemat myśli eschatologicznej Izajasza za: E. JENNI, *Eschatology of the OT*, 129.

W przepowiadaniu Izajasza istnieją proroctwa, które, obok zainteresowania tylko Izraelem lub pojedynczymi obcymi narodami, mają na uwadze perspektywę ogólnoświatową. Przykładów takiej uniwersalistycznej eschatologii u Izajasza jest wiele³⁶. Wyrocznia przeciwko pysznym i bałwochwalcom adresowana jest do wszystkich tych, którzy odrzucają majestat Jahwe (por. 2, 19. 21). W proroctwie przeciwko Asyrii (14, 24-27) pojawia się zapowiedź karzącej interwencji Jahwe wobec wszystkich narodów, wobec których Bóg wyciągnie swą rękę (por. ww. 26-27). Nie tylko eschatologia negatywna, ale również pozytywna, ma perspektywę uniwersalistyczną: pewnego dnia wszystkie narody będą pielgrzymować na górę Syjon, by poddać się panowaniu Jahwe i utworzyć królestwo pokoju.

Pierwszy wśród proroków o historii jako przestrzeni, w której są realizowane ustalone przez Boga plany, mówi Izajasz (por. termin *‘ēšāh* w 5, 19; 14, 26, 25, 1; 28, 29; 30, 1)³⁷. Nie znaczy to, że historia jest już z góry ustalona – planom Jahwe sprzeciwia się zarówno Izrael (por. 29, 15; 30, 1), jak i obce narody (por. 7, 5-7; 8, 9-10; 10, 5-15). Absolutnym Panem historii jest Jahwe, który nadaje jej właściwy kształt. W swoim działaniu Bóg pozostaje wolny³⁸, zmierzając konsekwentnie do urzeczywistnienia celu, jakim jest objawienie chwały wobec całego świata (por. 6, 3). „Przedziwny plan” Jahwe zakłada najpierw moment kary (por. 28, 21. 29; 29, 14). Sąd Boga będzie wymierzony zarówno przeciw Izraelowi i rządzącym nim (por. 3, 1-3. 16-26; 5, 8-25), jak i przeciw odrzucającym władzę Jahwe obym narodom (por. 10, 5-34; 14, 24-27; 17, 1-14). W planach Bożych celem sądu nie jest jednak zagłada. Kara staje się narzędziem przywrócenia

³⁶ J. Lindblom zestawia następujące teksty: Iz 2, 10-21; 3, 13; 14, 24-27; 18, 1-6; 28, 22; por. J. LINDBLOM, *Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten?*, 43-46.

³⁷ Por. G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 486-487.

³⁸ H. Wildberger widzi ilustrację tej wolności Boga w przypowieści o pracy rolnika w 28, 23-29; por. H. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, CC, Minneapolis-MI 1991, 203).

obecnego stanu rzeczy do jego pierwotnego, zamierzonego przez Boga kształtu. W przypadku Jerozolimy chodzi o uczynienie z niej na powrót miasta, w którym zachowywane będzie prawo i sprawiedliwość (por. 1, 24-28). Dom królewski ma powrócić do swoich korzeni, których nie stanowi Dawid, lecz jego ojciec, Jesse (por. 11, 1). Nowy porządek sprawiedliwości ma zapanować ostatecznie na całym świecie, co sugestywnie oddaje obraz harmonijnej koegzystencji człowieka z dzikimi i domowymi zwierzętami w 11, 6-8. Proroctwo to zapowiada powrót do idealnej, znanej z czasów rajszych przeszłości³⁹.

Zbawczy plan Boga zrealizuje się wobec „Reszty z Izraela i z domu Jakuba”, która „w owym dniu nie będzie już więcej polegać na sobie, lecz oprze się na Jahwe, Świętym Izraela” (10, 20) i „powróci do Niego” (10, 21. 22)⁴⁰. Idea „Reszty”, znana już Amosowi⁴¹, wskazuje na uprzedni sąd, ale równocześnie ogranicza jego zakres, gdyż buduje pomost między czasem nieszczęścia i wybawienia. Zapowiedź tej eschatologicznej wspólnoty zbawienia jest zawarta w imieniu pierwszego z synów Izajasza: *šʿār yāšûb* – „Reszta powróci” (7, 3). „Reszta”, do której przynależą „ubodzy” Jahwe (por. 14, 30-32), Jego „święci” (por. 4, 3), stanowić będzie „święte nasienie” (por. 6, 13) przyszłego ludu zbawionych⁴². Relacja „Reszty” wobec Jahwe będzie zatem istotowo odmienna od tej, w jakiej pozostawali aktualni słuchacze proroka.

Oczekiwanie, ze strony Izajasza, zasadniczej zmiany w historii Izraela, wiąże się ściśle z Syjonem jako centralnym miejscem

³⁹ Por. W. PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, Studia Biblica Lublinensia 4, Lublin 2009, 121-122.

⁴⁰ Według Wildbergera wyrocznia z 10, 20-23 jest pochodzenia powygniowego (H. WILDBERGER, *Isaiah 28-39*, CC, Minneapolis-MN 2002, 646). Beuken wykazuje jednak, iż pomimo redakcyjnego pochodzenia perykopa ta w swoim rdzeniu jest Izajaszowa (W.A.M. BEUKEN, *Jesaja 1-12*, HThKAT, Freiburg-Basel-Wien 2003, 269-270).

⁴¹ Analizę motywu „Reszty” w Księdze Amosa można znaleźć u G. WITASZEK, *Amos*, 179-189.

⁴² Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza 1-39. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST 9.1, Poznań 1996, 152.

przyszłego królestwa pokoju, które Jahwe zaprowadzi na ziemi. Wspomniane już proroctwo o pielgrzymce ludów do Jerozolimy (2, 2-4) sytuuje to wydarzenie *bʿahārīt hayyāmīm*, co wskazuje nie tylko na koniec kary, ale przede wszystkim na początek wypełniania się obietnicy Bożej dotyczącej nowego porządku, opartej na prawie i sprawiedliwości.

Realizacja Bożego ideału sprawiedliwości na ziemi będzie możliwa dzięki pojawieniu się nowego władcy, którego zapowiedź znajduje się w Iz 7; 9 i 11. Te trzy proroctwa są w pełni eschatologiczne, gdyż zapowiadają absolutnie nową jakość wkroczenia Boga w ludzką historię. Dokona się ona w osobie władcy, nazwanego w 7, 14 Emmanuelem. Każda z tych trzech wyroczni ukazuje przyszłego króla z innej perspektywy, co okazuje się być wynikiem podjętej przez samego Izajasza releksji pierwotnej wyroczni o Emmanuelu z 7, 14-15. 17. 20⁴³. Dodane później przez proroka ww. 18-19. 21-25 stanowią wyraz poszukiwania przez niego realizacji proroctwa o Emmanuelu w osobie króla Ezechiasza. Nie sprostął on jednak nakreślonemu w tej postaci ideałowi monarchii. W kolejnych proroctwach, z rozdz. 9 i 11, Izasz staje coraz wyraźniej w opozycji do dotychczasowej instytucji monarchii. Cechy mesjańskie zapowiadanego władcy nie wynikają z idealizacji jego osoby przez proroka, ani też z przeciwstawienia go obecnemu domowi Dawida. Tożsamość mesjańska przyszłego króla jest bowiem pochodną jego relacji z Jahwe. W nim zmaterializuje się obecność „Boga z nami” (7, 14). Stanie się to możliwe, gdyż jego działanie będzie objawiać transcendentną obecność Boga w ludzkiej historii, na co wskazują tytuły, którymi zostaje on obdarowany (por. 9, 5). Boskie odniesienia do jego osoby zdają się w następnym proroctwie przyjmować walor ontologiczny, czego wyrazem jest wielopostaciowy dar „Ducha

⁴³ Powyższa opinia, jak również dalsze obserwacje dotyczące proroctw o Emmanuelu, prezentuje w skróty sposób wyniki moich badań opublikowanych w: *Pytanie o mesjański sens Izajaszowych proroctw o królewskim potomku. Część I: Iz 7, 1-25. Część II: Iz 8, 23b-9, 6; 11, 1-9*, ZNKUL 50 (2007), z. 1, 21-41; z. 2, 15-36.

Jahwe” (11, 2), udzielony zapowiadanemu władcy. Dzięki tym boskim kompetencjom odbuduje on złamaną przez Izrael relację przymierza (por. 11, 6-9). Perspektywa czasowa tego proroctwa pozostaje wewnątrz ludzkiej historii, ale mesjańska charakterystyka Emmanuela nadaje mu cechy wyroczni eschatologicznej⁴⁴.

Micheasz

Księga Micheasza, w swoim finalnym kształcie, jest wynikiem złożonego procesu redakcyjnego. Za materiał pochodzący od Micheasza, z możliwymi niewielkimi interwencjami redakcyjnymi, uznaje się rozdz. 1-3 oraz 6, 1-7, 6. Pozostała część księgi w większości zawiera teksty, które rozwijają wyrocznie Micheasza w kontekście wygnania babilońskiego i sytuacji wspólnoty powygnaniowej⁴⁵. Z tego powodu proroctwa, które w Księdze Micheasza można by uznać za eschatologiczne (mesjańskie), szczególnie z rozdz. 4-5, są późniejszego pochodzenia.

Micheasz, działający w Judzie w tym samym czasie co Izajasz, piętnuje rozliczne występki natury religijnej i społecznej

⁴⁴ Por. H. WILDBERGER, *Isaiah 28-39*, 649.

⁴⁵ W tym miejscu należy ustosunkować się wobec dwóch wyroczni określanych mianem eschatologicznych i mesjańskich, które bliskie są tekstom Izajasza. Proroctwo o pielgrzymce ludów do Jerozolimy w Mi 4, 1-5 (por. Iz 2, 2-4), w zgodnej opinii komentatorów, pojawiło się w Księdze Micheasza dopiero w okresie perskim. Przeciwno pochodzeniu tego tekstu od Micheasza przemawia m.in. to, że przywołane przez Jr 26, 18 zapowiadające zniszczenie Jerozolimy słowa Micheasza (Mi 3, 12) wykluczają możliwość, by w okresie przedwygnaniowym była znana wyrocznia Mi 4, 1-4 (por. R. KESSLER, *Micha*, HThKAT, Freiburg-Basel-Wien 1999, 178-179). Zapowiedź przyszłego władcy pochodzącego z Betlejem (Mi 5, 1-5) jest – wspólnie z 4, 8-14 – redakcyjnym tekstem będącym efektem rozszerzenia Mi 1-3 w okresie wczesnowygnaniowym. Komentatorzy zwracają uwagę na obecne w tym proroctwie wzmianki o upadku Jerozolimy, deportacji do Babilonii i powrocie z wygnania (por. R. KESSLER, *Micha*, 196-198). Proces redakcyjny Księgi Micheasza z możliwymi jego wariantami jest syntetycznie omówiony w: R. KESSLER, *Micha*, 45-47; J. JEREMIAS, *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha*, ATD 24.3, Göttingen 2007, 115-121.

w Izraelu oraz Judzie. Karząca interwencja Jahwe przyniesie zniszczenie nie tylko Samarii (por. 1, 6-7), ale też Jerozolimy z jej świątynią (por. 3, 12). Na tym tle możliwe jednak jest mówienie o zapowiedzi eschatologicznego przełomu również u Micheasza. Przełom ten obecny w proroctwie o władcy, który wyjdzie z Betlejem, a „jego pochodzenie od początków, od zamierzchłych dni” (*miqqedēm mîmê ‘ôlām* w 5, 1). Nie można tu dopatrywać się wzmianki o preegzystencji tego przywódcy. Mesjański, a tym samym eschatologiczny charakter tej wyroczni, leży w zapowiedzi powrotu do idealnych początków monarchii, które są uprzednie wobec Jerozolimy i samego Dawida⁴⁶.

Sofoniasz

Przepowiadanie Sofoniasza sytuuje się w kontekście podejmowanych w Judzie przez króla Jozjasza reform (lata 640-609 przed Chr.). Wśród komentatorów istnieją rozbieżności co do jednoznacznego określenia materiału pochodzącego od Sofoniasza w 1, 2-2, 3 i 3, 1-20, gdzie próbuje się zidentyfikować różne glosy i tematyczne rozszerzenia⁴⁷. Niezależnie od tych dyskusji można uznać, iż wyrocznie Sofoniasza układają się w trzyczę-

⁴⁶ Por. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Micha. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24E, New York i in. 2000, 467-468.

⁴⁷ Por. L. PERLITT, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania*, ATD 25.1, Göttingen 2004, 98-99. Wśród tekstów o charakterze eschatologicznym dyskutowana jest możliwość przypisania Sofoniaszowi zapowiedzi powszechnego sądu z 1, 2-3 oraz wizji odrodzenia z 3, 14-20. W pierwszym przypadku nie sposób mówić o głosie, gdyż nie ma przesłanek formalnych i treściowych, które każałyby zanegować Sofoniaszowe autorstwo tego tekstu (por. W. RUDOLPH, *Micha – Nahum – Habakuk – Zephania*, KAT 13.3, Gütersloh 1975, 264-265). Drugi z tekstów tylko w swoim fragmencie 3, 16-20 wydaje się być powygnaniowy. Wizja radości Córy Syjońskiej, spowodowanej obecnością Jahwe jako Mocarza i Króla w Jerozolimie (3, 14-15), stanowi jeszcze jedno słowo wsparcia, ze strony Sofoniasza, dla reformy deuteronomistycznej (por. M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, t. 2, Berit Olam, Collegeville-MN 2000, 518-519).

ściowy schemat eschatologiczny: ukaranie Izraela (1, 2-2, 3), ukaranie obcych ludów (2, 4-15), odrodzenie Jerozolimy i Izraela pomiędzy narodami (3, 1-20)⁴⁸.

W perspektywie eschatologii starotestamentowej Sofoniasz nie tylko odwołuje się do występujących u wcześniejszych proroków wyobrażeń eschatologicznych, ale wnosi do nich nowe elementy. Sofoniasz wyraźniej od Izajasza zapowiada powszechny sąd i karę, które przyjmą rozmiary kosmiczne. Zapowiadana w 1, 2-3 zagłada stanowi w istocie odwrócenie aktu stworzenia z Rdz 1. Ziemię pochłonie gniew Jahwe, gdyż Bóg będzie sprawował sąd nad wszystkimi narodami (por. 3, 8). W kontekście tego uniwersalistycznego sądu przywołano nie tylko grzechy mieszkańców Jerozolimy (por. 1, 4-13), ale również ościenych narodów, które w swej pysze odrzucały władzę Jahwe (por. 2, 10. 15).

Cechą wyróżniającą eschatologiczne zapowiedzi Sofoniasza jest obecność motywu dnia Jahwe⁴⁹. Jest on metaforą interwencji Boga, jako sędziego (por. 3, 5. 8), wojownika (por. 1, 14. 16; 3, 17) i kapłana (por. 1, 8), która przeobrazi się w przynoszącą transformację całego kosmosu teofanię. Zostaje to podkreślone poprzez odwołanie się w opisie tego dnia do niezwykłych zjawisk w przyrodzie w 3, 15. Dzień Jahwe pozostaje w ścisłym związku z gniewem Boga. Kryje się w tym nie tyle postawa emocjonalna Boga, ile raczej metaforyczne określenie karzącego działania Jahwe, który reaguje na czynione przez człowieka zło.

Celem działania Boga nie jest jednak zagłada. Dzień Jahwe okazuje się być wydarzeniem, w którym możliwe jest ocalenie „pokornych ziemi” (2, 3), „ludu pokornego i ubogiego” (3, 12). Sofoniasz podaje tym samym nową definicję „Reszty Izraela” (3, 13), która szuka osobowej relacji z Bogiem, wypełnia Jego

⁴⁸ M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, t. 2, 494.

⁴⁹ Czynione dalej uwagi wykorzystują wnioski z mojej analizy Sofoniaszowego dnia Jahwe w: W. PIKOR, *Metafora gniewu Jahwe w Sofoniaszowym proroctwie o dniu Jahwe*, w: *Deus meus et omnia. FS. H. Langkammer*, Lublin 2005, 347-363.

sprawiedliwość i ufnie zawiera Mu swoją egzystencję. Stworzeniu nowego ludu będzie towarzyszyło odnowienie świata, w którego centrum znajdzie się Jerozolima, a tym samym Jahwe (por. 3, 5. 15. 17). Zbawienie będzie miało wymiar powszechny, gdyż ostatecznie „wszyscy będą wzywali imienia Jahwe i służyli Mu jednomyślnie” (3, 9). Eschatologiczny przełom będzie się zatem zawierać w uniwersalistycznym panowaniu Jahwe na świecie.

Nahum, Habakuk i Jonasz

W opinii J. Lindbloma Nahum, który zapowiada klęskę Asyrii, oraz Habakuk, który zwiastuje karę dla Babilonii, postrzegają tę karzącą interwencję Jahwe jako wydarzenie przynoszące Judzie wyzwolenie i pokój. W tych proroctwach z drugiej połowy VII wieku nie pojawia się wypowiedź o charakterze eschatologicznym⁵⁰. W przypadku Habakuka to stwierdzenie będzie prawdziwe, gdy odmówi się mu autorstwa modlitwy, która znajduje się w rozdz. 3 jego księgi. W komentarzach przywoływane są różne argumenty za i przeciw autorstwu proroka⁵¹. Jeśli jednak przyjąć, że Habakuk był prorokiem kultowym, odpowiedzialnym za czynności liturgiczne w świątyni, wówczas nie można wykluczyć, że modlitwa ta pochodziłaby od niego – nie w sensie napisania, lecz zaadaptowania tekstów wykorzystywanych w liturgii świątynnej⁵². Psalm Habakuka przedstawia majestatyczną teofanię, której towarzyszą niezwykle wydarzenia kosmiczne. Wkroczenie Boga w ludzką historię będzie dla Izraela doświadczeniem nowego Exodusu, poprzez który Bóg uratuje i pomści swój naród⁵³.

Mimo że większość komentatorów łączy Księgę Jonasza z okresem powygnaniowym, to jednak, prezentowana przez tę

⁵⁰ Por. J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, 370.

⁵¹ Por. M.A. SWEENEY, *Habakkuk, Book of*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman, t. 3, New York i in. 1992, 4-5.

⁵² Por. F.I. ANDERSEN, *Habakkuk. New Translation with Introduction and Commentary*, AB 25, New York i in. 2001, 260.

⁵³ Por. tenże, *Habakkuk*, 261-262.

narrację, koncepcja słowa prorockiego koresponduje z ujęciem go, jako słowa wzywającego do nawrócenia, w tekstach powstałych tuż przed wygnaniem⁵⁴. Perspektywa zbawienia w Księdze Jonasza jest uniwersalistyczna, ale pozostaje w granicach doczesności, przez co trudno doszukać się w opowiadaniu o Jonaszu wątków eschatologicznych.

Jeremiasz

Określenie Jeremiasza jako proroka przedwygnaniowego tylko w części oddaje czas jego działalności. Powołany na proroka w 627 r. przed Chr. (por. Jr 1, 2) był świadkiem upadku Jerozolimy w 586 r. (por. rozdz. 37–39). Po zamordowaniu Godoliasza zostaje przymuszony przez współbraci do ucieczki wraz z nimi do Egiptu. Tam nie zaprzestaje swojej aktywności prorockiej (por. 43, 8–44, 30). Doświadczenie wygnania towarzyszyło jednak Jeremiaszowi od 597 r., kiedy to wojska babilońskie po raz pierwszy zdobyły Jerozolimę i deportowały, na czele z królem Jojakinem, część jej mieszkańców (wśród nich Ezechiela). Ta grupa wygnańców stanowiła w Babilonii szczególny przedmiot troski Jeremiasza (por. rozdz. 24 i 29).

W przepowiadaniu Jeremiasza dostrzec można elementy zarówno eschatologii negatywnej, jak i pozytywnej. W przypadku wyroczni kary pojawiają się, w kontekście eschatologicznym, dwa nowe aspekty: uniwersalistyczny sąd i eschatologia aktualizująca. Pierwszy wystąpił już wyraźnie u Sofoniasza, ale to Jeremiasz nadał mu charakterystykę, którą, z perspektywy późniejszej apokaliptyki, będzie można nazwać proto-apokaliptyczną⁵⁵. Jest ona zauważalna w dwóch tekstach: 4, 23–27 i 25, 15–29. 30–33. Stanowiący centrum księgi rozdz. 25 zapowiada sąd Boga nad „na-

⁵⁴ Por. W. PIKOR, *Słowo Boże jako źródło kryzysu proroka – przypadek Jonasza i Jeremiasza*, AK 154 (2010), z. 1, 40–41.

⁵⁵ Por. Y. HOFFMAN, *Eschatology in the Book of Jeremiah*, w: *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*, red. H. Graf Reventlow, JSOT.S 243, Sheffield 1997, 86.

rodami” i nad „wszelkim ciałem” (w. 31). W wizji kielicha gniewu (25, 15–29) wymienia się 22 narody, które obejmują „wszystkie królestwa, jakie są na powierzchni ziemi” (w. 26), począwszy od Jerozolimy i Judy (w. 18), a kończąc na Babilonii (w. 26)⁵⁶. W ten sposób podkreślone zostaje, iż nikt – żaden naród ani człowiek – nie ujdzie sądowniczej władzy Jahwe. W kontynuującym wizję poemacie (ww. 30–33) karząca interwencja Boga przedstawiona jest jako przynosząca kosmiczną katastrofę teofania (por. ww. 30. 33)⁵⁷. W świetle Jr 4, 23–27, kara, jaka dotknie Judę, będzie miała wymiar kosmiczny, gdyż spowoduje powrót świata do chaosu z początków stworzenia (por. *tōhū wābōhū* w Jr 4, 23 z Rdz 1, 2), stanu sprzed pierwszego dnia stworzenia (por. „bez światła” w Jr 4, 23 z Rdz 1, 3–5)⁵⁸.

Nie oznacza to jednak, że Jeremiasz wprowadza kategorię eschatologii wykraczającej poza czas historyczny. Zapowiadane przez niego nieszczęścia, które spadną na Judę, realizują się już za życia proroka i jego słuchaczy. Jest to widoczne przede wszystkim w prorocत्वach o przyjsciu nieprzyjaciela z północy (por. 1, 14–16; 4, 6–7; 6, 1–5. 22–23; 10, 22 itd.) Wraz z wystąpieniem Nabuchodonozora i kolejnymi inwazjami wojsk babilońskich wyrocznia ta przestaje być tylko wizją przyszłości, lecz urzeczywistnia się w zagładzie Jerozolimy. To zbliżenie historii i sądu eschatologicznego pozwala mówić, po raz pierwszy w pismach prorockich, o eschatologii aktualizującej (choć wciąż negatywnej)⁵⁹.

⁵⁶ Występujące na zakończenie listy imię Szeszak w Jr 25, 26 jest kryptoniem imienia Babilon, które powstało przez zastosowanie szyfru *atbaš*, polegającego na przestawianiu spółgłosek w alfabecie hebrajskim na pozycję im przeciwną (pierwsze na ostatnie). Słowo *ššk* daje zatem termin *bbl* (por. L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST 10.1, Poznań 1967, 295).

⁵⁷ Por. Y. HOFFMAN, *Eschatology in the Book of Jeremiah*, 82–83.

⁵⁸ Por. G. FISCHER, *Jeremia 1–25*, HThKAT, Freiburg–Basel–Wien 2005, 224.

⁵⁹ E. JENNI, *Eschatology of the OT*, 130.

Jeremiasz nie jest jednak tylko prorokiem kary. Cel jego przepowiadania zostaje określony, w momencie powołania, jako „wyrwanie i obalenie, niszczenie i burzenie, budowanie i sadzenie” (1, 10). Nie chodzi jednak o dialektyczne napięcie między karą i zbawieniem. Słowa proroka mają przynieść przełom w dotychczasowej historii Izraela, której punktem dojścia jest życie („byś budował i sadił”). Wśród zapowiedzi przyszłości zauważa się u Jeremiasza charakterystyczny schemat „duchowej przemiany”⁶⁰. Formalnie składa się na niego (1) opis stanu obecnego: formuła czasowa (np. „w owych dniach”), zwrot „wyrocznia Jahwe”, zdanie „nie powiedzą więcej”, wprowadzające w formie cytatu wypowiedź ludu. Zostaje on zestawiony z (2) przyszłym wydarzeniem zbawczym: „ponieważ”, nowe określenie czasu, nowa wypowiedź lub czyn. Taki schemat (z wariantami) pojawia się w 3, 16-17; 16, 14-15 (=23, 7-8); 31,29-30, jak również występuje w tle wyroczni z 7, 22-23 i 31, 31-34. Teksty te zapowiadają przełom w historii zbawienia, przez co zasługują na miano proroctw eschatologicznych. Wyrocznia z 3, 16-17 zapowiada, na podobieństwo Iz 2, 2-4, centralną pozycję Jerozolimy, do której udadzą się narody, by oddać cześć Jahwe i „nie chodzić więcej za zatwardziałością swoich przewrotnych serc”. Jeremiasz, w przeciwieństwie jednak do Izajasza, pomija ideę powszechnego pokoju i pierwszoplanową rolę świątyni (Arki Przymierza). Koresponduje to z nową wizją pobożności z 7, 22-23, w której relacja z Bogiem jest budowana nie przez kult ofiarniczy, lecz przez posłuszeństwo słowu Bożemu. Taka postawa wpisuje się w doświadczenie nowego Exodusu, który przewyższy pierwsze Wyjście z Egiptu (por. 16, 14-15; 23, 7-8). Nie będzie to wynikać tylko z faktycznego zgromadzenia wszystkich rozproszonych po całej ziemi Izraelitów. Nowość tego wydarzenia jest konsekwencją nowego przymierza, które Bóg chce zawrzeć ze swoim ludem (por. 31, 31-34). Semantycznie pozostaje ono w linii przymierza synajskiego (por.

⁶⁰ Por. M. WEINFELD, *Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel*, ZAW 88 (1976), 17-56.

31, 32), lecz istotowo i egzystencjalnie przynosi zupełnie nową sytuację Izraelitów (por. 31, 33-34). Prawo zostanie w definitywny sposób zapisane w ich sercu, co pociągnie za sobą nową znajomość Boga (por. 24, 7). Bezpośrednie, osobiste spotkanie z Jahwe będzie możliwe dzięki przebaczeniu grzechów. Ich miejsce w ludzkim sercu (por. 17, 1) zajmie Prawo Boże, kształtując odtąd wolę i pragnienie Izraela zgodnie ze słowem Boga. Doprowadzi to do odkrycia rzeczywistej odpowiedzialności każdego Izraelity za trwanie w przymierzu z Jahwe (por. 31, 29-30).

Zapowiedź nowego przymierza pojawia się wewnątrz tzw. Księgi Pocieszenia (Jr 30-31) – zbioru ostatecznie ukształtowanego w okresie powygnaniowym, zawierającego jednak w znacznej części wyrocznie pochodzące od Jeremiasza⁶¹. Pojawia się w nich wizja odrodzenia Izraela i Judy, której główna zasada zawarta jest w wyrażeniu „odwrócić los” (*šûb ʿet-šəbûl* w: 30, 3. 18; 31, 23)⁶². Zapowiadany przełom ma wymiar materialny (ukaranie agresora, zjednoczenie narodu, powołanie nowego króla, wystąpienie obfitości dóbr w kraju, odbudowanie Jerozolimy). Pozostanie on niepełny bez wewnętrznego odrodzenia narodu, którego sprawcą będzie Jahwe. Ten moment przyszłości stanowi dla Jeremiasza zasadniczy punkt jego oczekiwań eschatologicznych.

2.2. MYŚL ESCHATOLOGICZNA U PROROKÓW WYGNANIA

Zdaniem L. Stachowiaka czas wygnania babilońskiego przynosi nowe ukierunkowanie myśli eschatologicznej, która u Deutero-Izajasza otrzymuje już dojrzałą teologicznie formę⁶³.

⁶¹ Por. dyskusję nad redakcją Jr 30-31 w: J.R. LUNDBOM, *Jeremiah 21-36. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 21B, New York i in. 2004, 368-376 (szczególnie s. 376).

⁶² Por. G. FISCHER, *Jeremia 26-52*, HThKAT, Freiburg-Basel-Wien 2005, 31.

⁶³ Por. L. STACHOWIAK, *Prorocy – słudzy słowa*, 254-255.

Na ile można mówić o dojrzałości wyobrażeń eschatologicznych, pozostaje zależne od rozwoju eschatologii starotestamentowej. Niewątpliwie, w przypadku Deutero-Izajasza, pojawia się nowa koncepcja eschatologii, która interpretuje aktualne wydarzenia historyczne w kluczu eschatologicznym. Równocześnie należy zauważyć, że w proroctwie Ezechiela występuje nowa kategoria czasowa – transhistoryczna, transcendentna, która wpłynie na myśl eschatologiczną proroków powygnaniowych.

Ezechiel

Wśród komentatorów mówi się o dwóch fazach w działalności Ezechiela: przed wygnaniem miałby być prorokiem głoszącym wyłącznie karę, zaś po upadku Jerozolimy, w jego przepowiadaniu dominowałyby słowa pociechy i orędzie zbawienia⁶⁴. Porównanie bloku narracji o powołaniu Ezechiela na proroka (Ez 2–3) z opowiadaniem o powierzonych mu misji po upadku Jerozolimy (Ez 33) pokazuje niezmienną jego przepowiadania. Ma być on stróżem nad domem Izraela (por. 3, 16–21; 33, 1–20), wzywającym go do nawrócenia i objawiającym, przez swoje słowo, zbawczą obecność Boga pośród ludu (por. 2, 5; 33, 33). Niewątpliwie, wypowiedziane przez Ezechiela słowo kary zrealizowało się w całej pełni w wydarzeniach z roku 586. Celem przepowiadania proroka nie jest jednak mówienie o końcu, lecz doprowadzenie ocalałych z zagłady do uznania prawdy o swoim grzechu, które są przyczyną ich nieszczęść (por. 6, 8–10; 14, 22–23). Słowa ocalałych cytowane w 33, 10 i 37, 11, wyrażają nie tylko ich bezradność, rezygnację i utratę wiary w możliwość odrodzenia. W istocie stanowią one przyznanie się do winy i wzięcie na siebie odpowiedzialności za zerwanie relacji z Jahwe (por. Ez 20, 32), której konsekwencją sta-

⁶⁴ Por. J. FRANKOWSKI, *Prorok bezlitosnej kary (Księga Ezechiela)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, t. 1: *Od początków profetyzmu do Niewoli Babilońskiej*, red. J. Frankowski, T. Brzegowy, Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 4, Warszawa 2001, 236.

nowiła śmierć. W tym kontekście Ezechiel kreśli wizję nowego Izraela, która ma się zrealizować w ramach obecnego czasu historycznego. Nie będzie to jednak kontynuacja instytucji, w których Izrael upatrywał źródła swego życia. W procesie odrodzenia kluczową rolę odegra Duch Jahwe, przynosząc eschatologiczny przełom w historii zbawienia⁶⁵.

Odrodzenie Izraela będzie możliwe dzięki nowemu aktowi stworzenia, który zostaje opisany w, odwołującej się do zapisu stworzenia człowieka z Rdz 2, wizji wyschłych kości (37, 1–14). Stworzenie nowego Izraela obejmuje najpierw rekonstrukcję ciała, na bazie wyschłych kości (ww. 7–8), co zapowiada odrodzenie zewnętrzne Izraela, który zostanie ponownie zebrany jako jeden naród i wprowadzony do swej ziemi (por. ww. 12–13. 14b). W drugim etapie kreacji odtworzone ciało zostaje ożywione tchnieniem życia (ww. 9–10), co profetycznie wskazuje na odrodzenie wewnętrzne Izraela, poprzez przemianę jego wnętrza za sprawą Ducha Jahwe (por. w. 14a). To wydarzenie ma wymiar nie tylko osobowy, lecz również kosmiczny. Wiatr / tchnienie / Duch, który został przywołany przez proroka z czterech stron / wiatrów (*rûḥ* w w. 9), nawiązuje do Ducha Bożego „unoszącego się nad wodami” u początków stworzenia (Rdz 1, 2).

Przywołany w tej wizji, charakterystyczny dla Ezechiela, motyw zgromadzenia rozproszonych Izraelitów (por. 11, 16–17a; 20, 41; 34, 11–13a. 16; 36, 24a; 37, 21a) i ich powrót do swojego kraju (por. 11, 17b–18; 20, 42; 34, 13b–15; 36, 24b; 37, 21b) wpisuje się, w świetle opisanej w rozdz. 20 historii Izraela, w wydarzenie nowego Exodusu (por. 20, 34–42). W ten sposób Bóg potwierdza swój pierwotny zamiysł wobec Izraela, który swoją tożsamość i egzystencję zawdzięcza przymierzu z Jahwe. Mimo że zostało ono złamane przez lud (por. 16, 59; 44, 7), Bóg „pa-

⁶⁵ Por. W. PIKOR, *Być świadkiem Boga życia w czasie przełomu. Fenomen świadectwa Jana Pawła II przemysłany Księgą Ezechiela*, w: *Opoka Kościoła Chrystusowego. Bibliści KUL w 25 rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II*, red. S. Szymik, H. Ordon, Lublin 2004, 212–215.

mięta” o nim (16, 60) i zapowiada zawarcie „przymierza wiecznego” (16, 60; 37, 26). Jego trwałość będzie możliwa dzięki darowi nowego serca i ducha (36, 26-27a; por. 11, 9), którego Bóg udzieli Izraelowi, niezdolnemu do podjęcia z siebie samej takiej wewnętrznej przemiany (por. 18, 31). Dzięki „sercu z ciała” lud będzie mógł zawrzeć nowe przymierze, zaś Duch Jahwe („mój duch”) – życiodajny impuls Boga – będzie pobudzał go do trwania w żywej więzi z Jahwe⁶⁶. Definitywnym przypieczętowaniem epoki zbawienia będzie „wylanie ducha” (39, 29), które stanowi prorocstwo wieńczące wyrocznie Ezechiela⁶⁷.

Zapowiadane przez Ezechiela nowe przymierze jest wydarzeniem eschatologicznym nie tyle z racji czasowych – jego realizacja nie wykracza bowiem poza ramy historyczne – a ze względu na przełom, jaki dokona się przez nie w historii zbawienia. Trzeba jednak dodać, iż Ezechiel wprowadza do profetyzmu biblijnego nową wielkość czasową *eschatonu*, która zawarta jest w prorocестве o Gogu (rozdz. 38–39)⁶⁸. Semantycznie wystąpienie Goga nawiązuje do zapowiedzi dnia Jahwe (por. Ez 7, 1-4; 30, 1-19), jednak w przeciwieństwie do niego, jest ono sytuowane w odległej, nieokreślonej przyszłości (por. 38, 8. 16). Jest więc

⁶⁶ Por. W. PIKOR, *Rola „serca” w nowym przymierzu (Jr 31, 31-34; Ez 36, 24-28)*, „Verbum Vitae” 4 (2003), 71-72.

⁶⁷ To stwierdzenie zakłada, że rozdz. 40-48, przynoszące program odbudowy kraju po wygnaniu, stanowią redakcyjne, powygnaniowe rozszerzenie prorocstwa Ezechiela, dokonane przez jego uczniów (por. opinie na ten temat zestawione przez: K.-F. POHLMANN, *Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt 2008, 131-144).

⁶⁸ Mimo że proces redakcji Ez 38–39 jest przedmiotem trwającej wciąż debaty egzegetycznej, istnieje konsensus co do najstarszego rdzenia przypisywanego Ezechielowi prorocstwa. Stanowią go następujące fragmenty: Ez 38, 1-9; 39, 1-5. 17-20 (por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 2. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 25–48*, Hermeneia, Philadelphia 1983, 296-299; J. GARSCHA, *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1–39*, EHS 23, Bern–Frankfurt a.M. 1974, 230-239; F. HOSSFELD, *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches*, FzB 20, Würzburg 1977, 498-508).

różne od dnia Jahwe, który już się zrealizował w upadku Jerozolimy. Proroctwo o Gogu mówi zatem o jeszcze jednym przesileniu w przyszłej historii Izraela, poprzez które Jahwe objawi ostatecznie swoją świętość wobec świata. Opisane przez Ezechiela wydarzenia wkraczają w kategorię transcendentną⁶⁹. Historia osiąga kulminację w ostatecznym triumfie Boga nad siłami zła, reprezentowanymi przez Goga. W stosunku do wcześniejszych ujęć struktury czasowej dziejów Izraela (również w Księdze Ezechiela) wydarzenie to istnieje poza obecnie dostępnym wymiarem czasu i przestrzeni. Zapowiadane, przez prorocstwo o Gogu, wydarzenia nie ograniczają się do historii Izraela, lecz mają charakter uniwersalny i kosmiczny. Sięgnięcie do tradycji mitologicznej pozwala Ezechielowi na wprowadzenie koncepcji świata zawierającej cechy dualistyczne. Nieprzyjaciół z północy, w przeciwieństwie do wcześniejszych prorocstw, zostaje oderwany od realiów historycznych – wyraża metahistoryczną siłę zła, którą może pokonać w sposób definitywny tylko Bóg. Mitologiczny konflikt z chaosem zostaje poddany procesowi eschatologizacji, zapowiadając akt nowego stworzenia, który, w prorocестве o Gogu, oznacza nastanie trwałego, ustalonego przez Boga porządku.

Koncepcja eschatologii obecna w Ez 38–39 – transcendującej obecny czas i przestrzeń – zasługuje na miano proto-apokaliptycznej. Wywrze ona bezpośredni wpływ na proroków powygnaniowych, czego dowodem są teksty Iz 24-27; Jl 4 i Za 14.

Abdiasz

Wśród komentatorów nie ma zgody co do czasu działalności Abdiasza. Formułowane przez niego zarzuty przeciw Edomowi są zrozumiałe w kontekście współpracy w prześladowaniu

⁶⁹ Prezentowana dalej interpretacja ma charakter sumaryczny. Jej rozwinięcie wraz z odpowiednimi argumentami można znaleźć w: S.L. COOK, *Prophecy and Apocalypticism. The Postexilic Social Setting*, Minneapolis-MN 1995, 88-96.

Judejczyków między Babilończykami, zaistniałej po zdobyciu Jerozolimy w 586 roku (por. w. 11). Abdiasz mówi o tym wydarzeniu jako naoczny świadek, przez co jego proroctwo datuje się na czas wygnania, jakkolwiek sama redakcja księgi musiała nastąpić bezpośrednio po wygnaniu⁷⁰.

W obecnym kształcie księgi znajdują się dwie wyrocznie (ww. 1-14. 15b i ww. 15a. 16-18), z których druga zawiera już perspektywę uniwersalistyczną i eschatologiczną, poprzez zapowiedź dnia Jahwe (w. 15a). Sąd nad wszystkimi narodami dokona się za pośrednictwem Izraela, na nowo zjednoczonego i zgromadzonego na górze Syjon (por. ww. 17-18). Wraz z odzyskaniem przez naród wybrany swego kraju (por. ww. 19-20) Jahwe objawi swoje powszechne królowanie w świecie (por. w. 21), będące celem i wypełnieniem historii.

Deutero-Izajasz

Największy prorok wygnania, którego przepowiadanie zostało zestawione w Iz 40-55, pozostaje anonimowy. Ponieważ jego proroctwo kontynuuje tradycje historycznego Izajasza, jest on nazywany Deutero-Izajaszem. Jego wyrocznie przedstawiają przyszłe zbawienie jako proces już rozpoczęty, przez co jego eschatologią można określić, jeśli nie jako „zrealizowaną”, to z pewnością jako „aktualizującą się”, „teraźniejszą”⁷¹. Czas sądu i kary należy już do zamkniętej przeszłości (por. 40, 1-2; 51, 17-20). Natomiast czasu zbawienia można już bezpośrednio doświadczyć (por. 40, 3-5; 51, 21-23).

⁷⁰ Por. T. BRZEGOWY, *Królestwo będzie należeć do Pana (Księga Abdiasza)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, t. 2: *Od końca Niewoli Babilońskiej i proroctw Deutero-Izajasza do apokaliptyki Daniela*, red. J. Frankowski, T. Brzegowy, Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 5, Warszawa 2001, 104-106.

⁷¹ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza 40-66. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST 9.2, Poznań 1996, 44.

Eschatologiczny charakter zapowiadanych przez Deutero-Izajasza zbawczych wydarzeń wynika z ich radykalnej nowości. Pozostając w ramach dotychczasowej historii zbawienia, nowy czyn Boga przewyższa, a właściwie dezaktualizuje przeszłą rzeczywistość zbawienia, która zaczęła się z powołaniem Abrahama i wyprowadzeniem z Egiptu, a skończyła wraz ze zniszczeniem Jerozolimy. W wypełnieniu się proroctwa kary „rozpoczyna się «nowe», albowiem można już dostrzec jego pierwsze oznaki. «Pierwsze rzeczy przeminęły», a jeśli zachowują nadal swoją ważność, to tylko jako wzorzec «nowego»”⁷². Opozycję między „rzeczami dawnymi” a „nowymi” najwyraźniej zauważyć można w wizji nowego Exodusu (por. 43, 16-21)⁷³. To, co dokona się w nowym wyjściu z Babilonii, przewyższy wszystko, co wydarzyło się przy pierwszym wyjściu z Egiptu. Bóg sam, a nie poprzez ludzkich pośredników, będzie prowadził swój lud (por. 40, 11; 43, 13. 16), otworzy mu drogę (por. 43, 19), będzie go niósł (por. 46, 3-4). Pustynia wolna od niebezpieczeństw nie jest już miejscem próby – zostaje uczyniona oazą (por. 41, 17-19; 43, 19-20; 44, 3). Droga przez pustynię przemieni się w uroczystą procesję (por. 55, 12-13). Celem Exodusu jest Jerozolima, która dostąpi odrodzenia (por. 40, 2. 9; 44, 26. 28; 51, 17; 52, 9). Syjon stanie się nowym Edenem (por. 51, 3). Źródłem rewitalizacji Syjonu jest powracający do niego Jahwe (por. 52, 8), przez co punktem dojścia w nowym Exodusie jest sam Bóg (por. 52, 7).

Nowe Wyjście jest ściśle powiązane, w przepowiadaniu Deutero-Izajasza, z motywem nowego stworzenia. Wraz z wystąpieniem Cyrusa – narzędzia zbawczego działania Jahwe (por. 44, 1; 45, 1. 13) – rozpoczyna się nowy akt kreacji Izraela, który obejmuje wybranie go przez Boga (por. 41, 8;

⁷² G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 553.

⁷³ Polarne ujęcie historii zbawienia powraca wiele razy w pierwszej części Deutero-Izajasza (por. 41, 22-23; 42, 9; 48, 3. 6).

43, 10; 44, 1. 2; 45, 4), Bożą pomoc dla niego (por. 41, 14; 44, 2), odkupienie (por. 41, 14; 43, 14; 47, 4 itd.). Wybór Izraela nie jest wydarzeniem skończonym, lecz pozostaje otwarty na czyny Boga wobec swego ludu (por. 43, 18-19). W ten sposób *creatio prima* wciąż aktualizuje się w historii zbawienia (por. 45, 7), stając się podstawą oczekiwań eschatologicznych Deutero-Izajasza⁷⁴. W jego przekonaniu jedna linia łączy stwórczą interwencję Boga z jej eschatologicznym wypełnieniem, którym jest odnowienie wewnętrzne, religijne i narodowe Izraela⁷⁵.

Zatem Deutero-Izajasz, w przeciwieństwie do swoich poprzedników, nie zapowiada odrodzenia Izraela jako wydarzenia sytuującego się w przyszłości, lecz będącego już *in actu*. Jego zapowiedzi eschatologiczne realizują się w teraźniejszości, przez co historia i eschatologia nachodzą na siebie, stając się czasem wiecznego zbawienia⁷⁶.

2.3. MYŚL ESCHATOLOGICZNA U PROROKÓW POWYGNANIOWYCH

Bezpośrednio po powrocie z wygnania babilońskiego (lata 586–539 przed Chr.) wciąż zauważa się w przepowiadaniu prorockim obecność eschatologii aktualizującej. Stopniowo jednak eschatologia odsuwana jest od współczesnych zdarzeń. W punkcie kulminacyjnym swego rozwoju eschatologia przyjmuje charakter transhistoryczny i transcendentny, będąc w pewnym sensie zwiastunem apokaliptyki.

⁷⁴ Por. P.B. HARNER, *Creation Faith in Deutero-Isaiah*, VT 17 (1967), 304-305.

⁷⁵ Por. L. STACHOWIAK, *Prorocy – słudzy słowa*, s. 256.

⁷⁶ Por. G. FOHRER, *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie*, 405.

Aggeusz

Pięć prorocत्व, ogłoszonych przez Aggeusza od września do grudnia 520 r. przed Chr., wzywa do odbudowy świątyni. Sfinalizowanie rozpoczętych przy niej prac jest konieczne, aby nastał czas pomyślności materialnej w kraju, ale również stanowi warunek ostatecznego, przynoszącego definitywny pokój, wkroczenia Boga w historię. Pozostając zatem w nurcie eschatologii aktualizującej, Aggeusz w swoim opisie teofanii Boga (2, 6-9), dokonuje swoistej eschatologizacji historii⁷⁷.

Miejszem objawienie się Boga wobec świata ma być odbudowywana na Syjonie świątynia. Wejście Boga w ludzkie dzieje jest opisane czasownikiem *rāʿaš*: „niebo i ziemia zostaną wstrząśnięte” przez Jahwe (por. 2, 6. 7. 21). Czasownik ten, w późniejszej literaturze prorockiej, stanie się terminem technicznym, który w kontekście eschatologicznego sądu będzie zwiastował koniec obecnego czasu (por. Iz 24, 18-19; Jl 2, 10; 4, 16)⁷⁸. W tle tego eschatologicznego wyobrażenia Aggeusza znajdują się wydarzenia z początków panowania króla perskiego Dariusza (z lat 522–520), kiedy to na terenie imperium doszło do szeregu ostatecznie stłumionych przez Dariusza powstań przeciwko Persom. Podobnie Jahwe „powywraca trony królestw, zniszczy siłę królestw narodów, powywraca rydwany i ich jeźdźców” (2, 22) oraz sprawi, że narody przybędą ze swoimi bogactwami na Syjon, by poddać się władzy Jahwe (por. 2, 7-8). Do znanego, z wcześniejszych pism prorockich, motywu pielgrzymki narodów do Jerozolimy nawiązuje również zapowiedź daru pokoju, którego Bóg udzieli na tym miejscu (por. 2, 9). Syjon stanie się centrum powszechnego panowania Jahwe, a jego świątynia będzie źródłem pokoju dla miasta i całego świata.

⁷⁷ Por. M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, t. 2, 531.

⁷⁸ Por. B.S. CHILDS, *The Enemy From the North and the Chaos Tradition*, JBL 78 (1959), 189-190.

Zachariasz (rozdz. 1–8)

Niemal wszyscy komentatorzy przypisują Zachariaszowi prorocstwa znajdujące się w rozdz. 1–8 księgi noszącej jego imię. Obecne tam wizje i wyrocznie są owocem działalności Zachariasza między wrześniem 520 a listopadem 518 r. przed Chr. Podobnie jak Aggeusz jest on zainteresowany odrodzeniem Jerozolimy i Judy: odbudowaniem świątyni, odnowieniem wspólnoty powygnaniowej i urzeczywistnieniem się Bożej obietnicy zbawienia. Po lekturze wizji Zachariasza można odnieść wrażenie, iż są one zapisem scenariusza bliskiej już realizacji królestwa mesjańskiego, co kazałoby zaliczyć jego myśl eschatologiczną do kategorii eschatologii aktualizującej⁷⁹. Z taką opinią można się zgodzić tylko do pewnego stopnia, gdyż intencją przepowiadania Zachariasza nie jest tyle wygłaszanie nowych zapowiedzi eschatologicznych i mesjańskich, ile raczej wykazanie, że na oczach powygnaniowej wspólnoty spełniają się zapowiedzi wcześniejszych proroków (por. 1, 4. 6). Proroctwo Zachariasza przedstawia się jako reinterpretacja eschatologiczna Proroków Wcześniejszych (1, 4), wśród nich przede wszystkim Izajasza, Micheasza i Ezechiela⁸⁰.

Zachariasz potwierdza aktualność prorockich obietnic dotyczących Syjonu i świątyni, jednak w wizjach kreśli nowy harmonogram ich realizacji, akcentując jeszcze wyraźniej, wynikającą z obecności Jahwe, wspaniałość chwały Jerozolimy (por. 1, 14). Bóg będzie dla miasta murem ognistym (2, 9), strzegąc jego mieszkańców jak „żrenicy swego oka” (2, 12), Juda zaś stanie się Jego „dziedzictwem w ziemi świętej” (2, 16). Rozpoczęte przy

odbudowie sanktuarium prace przyniosą odrodzenie w wymiarze kosmicznym (por. 1, 11; 6, 7–8). Przyszła pomyślność Syjonu i zamieszkującego go ludu (por. 8, 4–5. 7–8. 12) będzie znakiem błogosławieństwa dla całego świata (por. 8, 13). Narody pogańskie będą pielgrzymować do Jerozolimy (por. 8, 22) i rozpoznają w niej zbawczą obecność Jahwe (por. 2, 15; 8, 23). W te wyobrażenia eschatologiczne Zachariasza wpisuje się również jego oczekiwanie wypełnienia się proroctw o mesjańskim władcy. Mimo że w wizjach pojawia się idea dwuwładzy: religijnej (arcykapłan Jozue) i politycznej (namiestnik Zorobabel), to prorok zakłada, iż nastanie mesjańskiego królestwa, pod panowaniem króla z domu Dawida, dokona się za sprawą Zorobabela, do którego odnosi tytuł „odrośli” (*šemaḥ* – 3, 8; 6, 4) przywołujący proroctwo Jr 23, 5; 33, 15⁸¹.

W perspektywie dalszego rozwoju eschatologii prorockiej należy podkreślić obecność w wizjach Zachariasza dwóch elementów, które później będą charakterystyczne dla apokalipsy. Pierwszy z nich to ułożenie wizji w strukturę znaczącą, w której każda z wizji ma sens sama w sobie, ale równocześnie czerpie go ze swojej relacji z całością⁸². Koncentryczny układ Zachariaszowych proroctw służy wyeksponowaniu dwóch, położonych centralnie wizji: oczyszczenia szat arcykapłana Jozuego (3, 1–10) oraz świecznika i dwóch oliwek (4, 1–14), a tym samym uwytkulenia idei dwuwładzy we wspólnocie powygnaniowej. Drugi element z wizji Zachariasza, który później na stałe będzie charakteryzował gatunek apokalipsy, to obecność nadprzyrodzonej istoty – anioła-interpretatora (1, 9 itd.). Postać ta pojawiała się już we wcześniejszych wizjach prorockich, przede wszystkim

⁷⁹ Tak np. G. FOHRER, *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie*, 406; E. JENNI, *Eschatology of the OT*, 131; B. UFFENHEIMER, *From Prophetic to Apocalyptic Eschatology*, 213. 215.

⁸⁰ Teksty Izajasza i Micheasza poddane releksurze w Za 1–8 są zestawione przez: M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, t. 2, 563–564, zaś Ezechiela – przez D.L. PETERSEN, *Haggai and Zechariah 1–8. A Commentary*, OTL, London 1985, 116–119.

⁸¹ Por. J.J. COLLINS, *The Eschatology of Zechariah*, w: *Knowing the End from the Beginning. The Prophetic, the Apocalyptic and Their Relationships*, red. L.L. Grabbe, R.D. Haak, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series 46”, London–New York 2003, 77–80. 82.

⁸² Por. C.L. MEYERS, E.M. MEYERS, *Haggai, Zechariah 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 25B, New York i in. 1987, LIV–LVIII.

u Ezechiela (por. 40, 3), ale też w wizjach dworu niebieskiego u Iz 6 (por. 1 Krl 22). Innowacja, którą wprowadza Zachariasz, zawiera się nie tyle w jego roli „tłumacza” prorockich wizji, ile raczej w funkcji pośrednika między światem boskim a ludzkim, będącego kanałem komunikującym wolę Bożą ludziom (por. 1, 12. 14; 2, 7-8; 6, 7)⁸³. Tym samym wydarzenia opisane w wizjach leżą „gdzieś pośrodku nieba i ziemi”, co zwiastuje przyszłe dualistyczne rozwiązania w apokaliptyce⁸⁴.

Iz 24–27

W historii egzegezy tekst Iz 24–27 określany był tradycyjnie mianem „Apokalipsy Izajasza”, czemu towarzyszyło założenie, iż powstał w II wieku przed Chr., w czasie bliskim powstaniu Księgi Daniela⁸⁵. Współcześnie egzegeci nie zaprzeczają, iż można w nim znaleźć pewne elementy właściwe apokaliptyce (np. perspektywa sądu na końcu czasów, motywy mitologiczne, zachowanie ciał niebieskich wobec panowania Jahwe), jednakże nie są one wystarczające, by mówić o apokalipsie⁸⁶. Brak w nim przede wszystkim periodyzacji historii, dualistycznego spojrzenia na świat, angelologii czy też spekulacji liczbowych. Teksty te pozostają wewnątrz tradycji prorockiej, głównie przez obecny w nich optymizm: zapowiadają nieuchronne nadejście sądu Jahwe nad światem, ale równocześnie wzywają słuchaczy do właściwej odpowiedzi na działanie Boga. Przede wszystkim wyda-

⁸³ Możliwe, że Zachariasz wzoruje ten model komunikacji na systemie władzy w imperium perskim, w którym król rządził za pośrednictwem swoich przedstawicieli i emisariuszy (por. C.L. MEYERS, E.M. MEYERS, *Haggai, Zechariah 1–8*, LVIII–LIX).

⁸⁴ Por. D.L. PETERSEN, *Haggai and Zechariah 1–8*, 113–114.

⁸⁵ Tak np. B. DUHM, *Das Buch Jesaja*, GHAT 3.1, Göttingen 1922⁴, 172–194.

⁸⁶ Por. H. WILDBERGER, *Isaiah 13–27*, CC, Minneapolis-MI 1997, 464–465; M.A. SWEENEY, *Isaiah 1–39 with an Introduction to Prophetic Literature*, FOTL 16, Grand Rapids, MI–Cambridge 1996, 313–314.

zenia końca sytuują się w obecnym czasie, w którym Jahwe ma ustalić ostateczny porządek świata i dokonać odrodzenia Izraela. Z tego powodu właściwsze jest klasyfikowanie tych rozdziałów, stanowiących bez wątpienia etap pośredni między profetyzmem i apokaliptyką jako eschatologię prorocką bądź wczesną apokaliptykę (proto-apokaliptykę).

W finalnym kształcie rozdz. 24–27 stanowią kontynuację wcześniejszych wyroczni przeciwko obcym narodom (rozdz. 13–23), jakkolwiek otrzymują nową perspektywę: uniwersalistyczną, eschatologiczną, paradygmatyczną i teleologiczną. Perspektywa uniwersalistyczna jest wprowadzona przez zdanie otwierające całą sekwencję: „Oto Jahwe ogałaca ziemię, pustoszy i wywraca jej powierzchnię, zaś jej mieszkańców rozprasza” (24, 1). Nie chodzi już zatem o ukaranie poszczególnych ludów, ale o ostateczny sąd nad „mieszkańcami ziemi” (24, 6. 17; 26, 9. 18. 21). Zmienia się przez to ujęcie czasowe. Miejsce pojedynczych epizodów ludzkiej historii zajmuje perspektywa eschatologiczna, nadająca całej historii charakter transcendentny⁸⁷. Ona to sprawia, że ludzcy bohaterowie wydarzeń końca czasu ukazani są na sposób paradygmatyczny, przy pomocy antytezy zbudowanej z obrazów dwóch miast: „miasto chaosu” (24, 10) reprezentuje ludy (miasta) wrogie Bogu, ufne w swoje umocnienia i pyszne ze względu na bogactwo (por. 25, 2. 12; 26, 5; 27, 10), natomiast Syjon uosabia potęgę samego Jahwe, który zwycięża swoich przeciwników, w tym również śmierć (24, 23; 25, 6–7. 10; 26, 1–4; 27, 17). Ostatecznie historia prezentowana w rozdz. 24–27 jest teleologiczna: nowy porządek świata gwarantuje panowanie Jahwe na Syjonie, stanowiącym odtąd centrum odrodzonego świata (24, 23; 27, 17).

W eschatologii prorockiej istotną nowość stanowią dwa fragmenty, w których zapowiadane jest usunięcie przez Jahwe raz na zawsze śmierci (25, 7–8) oraz przywrócenie do życia spoczywających w prochu (26, 19). By ustalić naturę tego przyszłego

⁸⁷ Por. H. WILDBERGER, *Isaiah 13–27*, 447.

odrodzenia, należy przywołać kontekst historyczny, w którym pojawiają się te zapowiedzi⁸⁸. Pomocne w tym wypadku będzie zbadanie relacji zachodzących między Iz 24–27 a innymi tekstami biblijnymi, pochodzącymi zarówno z Księgi Izajasza, jak i spoza niej. Podkreślić należy, iż nie zauważa się u Deutero-Izajasza odniesień do rozdz. 24–27, podczas gdy te pozostają pod wpływem rozdz. 40–55 (np. tradycja o potopie i Noe w 24, 5. 18 i 54, 9–10). Specyfiką Iz 24–27 jest też, jedna z obszerniejszych w Księdze Izajasza (porównywalna tylko z rozdz. 35), koncentracja cytatów i aluzji do wcześniejszych pism prorockich⁸⁹. Otrzymują one nową perspektywę uniwersalistyczną. Pierwotne proroctwa zapowiadały ukaranie Izraela, w cytowanych miejscach mówi się już o ukaraniu całej ziemi. Zatem wcześniejsze proroctwa stosowane są do nowej sytuacji, kiedy to Izrael został już ukarany. Jego kara staje się paradygmatem działania Jahwe wobec świata. Najpóźniejsze cytaty pochodzą z wyroczni powstałych tuż po niewoli babilońskiej⁹⁰, co sugeruje powstanie omawianych rozdziałów w tym samym okresie. Powyższe obserwacje skłaniają do opowiedzenia się za tą grupą egzegetów, która widzi powstanie Iz 24–27 w okresie bezpośrednio po niewoli babilońskiej (koniec VI – początek V wieku przed Chr.)⁹¹.

⁸⁸ Por. W. PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, 155–159.

⁸⁹ Szczegółowo dokumentuje to w swojej monografii J.T. HIBBARD, *Intertextuality in Isaiah 24–27. The Reuse and Evocation of Earlier Texts and Traditions*, FAT II/16, Tübingen 2006.

⁹⁰ Należy tu wymienić użycie Iz 4, 5–6 w 25, 4–5; Iz 66, 7–9 w 26, 17–18; Jr 48, 43–44a w 24, 17–18a (por. dyskusję nad ich datacją w: H.G.M. WILLIAMSON, *The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford 1994, 183).

⁹¹ Por. B. OTZEN, *Traditions and Structures of Isaiah XXIV–XXVII*, VT 24 (1974), 204; W.R. MILLAR, *Isaiah 24–27 and the Origin of Apocalyptic*, HSM 11, Missoula-MT 1976, 20–21. 120; D.G. JOHNSON, *From Chaos to Restoration. An Integrative Reading of Isaiah 24–27*, JSOT.S 61, Sheffield 1988, 98–100; C. SEITZ, *Isaiah 1–39*, Interpretation, Louisville-KY 1993, 178; M.A. SWEENEY, *Isaiah 1–39*, 320; J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39. A New Translation with Intro-*

Wydarzeniem, z którego tekst ten czerpie obraz wrogiego Bogu miasta (por. 24, 10; 25, 2. 12; 25, 5–6; 27, 10–11), byłby upadek Babilonu w 539 r. W opozycji do niego znajduje się obraz Syjonu jako miejsca królowania Jahwe i zgromadzenia rozproszonego Izraela. Koresponduje to z wydarzeniami związanymi z powrotem z Babilonii wygnańców i ich nadziejami na odbudowę Jerozolimy, która miała stać się centrum nowego świata. Takie stanowisko nie rozstrzyga, w jaki sposób powstała sekwencja rozdz. 24–27, która w swoim finalnym kształcie przedstawia się jako jedność redakcyjna.

Po niewoli deklaracja zniszczenia śmierci w Iz 25, 8 ma walor metaforyczny i wskazuje na zbawczą interwencję Jahwe, który położy kres utożsamianemu ze śmiercią wygnaniu⁹². Beneficjentami działania Boga będą wszystkie ludy, które dotknęła przemoc ze strony Babilonii (por. 25, 6. 7). Nieprzemijalność nowego życia oddana jest za pomocą obrazu uczty, którą Jahwe przygotuje na górze Syjon (por. 25, 6), inaugurując tym samym swoje powszechne panowanie w świecie⁹³.

Tak odczytywane proroctwo z Iz 26, 19 zapowiadałoby zmartwychwstanie, którego podmiotem będzie naród powracający z niewoli i na nowo dokonujący zaludnienia swojego kraju⁹⁴. W tradycji Izajaszowej wygnanie jest dla ludu doświadczeniem śmierci w wymiarze wspólnotowym (por. 5, 13–14; 28, 15; 29, 1–4). Sugestywnie oddaje to obraz „spoczywających w prochu ziemi”, których ciało nazwane jest „trupem” (*nēbēlātī*), co wska-

duction and Commentary, AB 19, New York i in. 2000, 348; D.C. POLASKI, *Authorizing an End. The Isaiah Apocalypse and Intertextuality*, BInterpS 50, Leiden 2001, 58; W.A.M. BEUKEN, *Jesaja 13–27*, HThKAT, Freiburg-Basel-Wien 2007, 313–314. Ku tej opinii skłania się również Wildberger, który mówi o powstaniu Iz 24–27 między 500 i 400 r., ale „bardziej prawdopodobnie w pierwszej poł. V wieku” (H. WILDBERGER, *Isaiah 13–27*, 467).

⁹² Por. J. LEMAŃSKI, „Sprawisz, abym ożył (Ps 71, 20b)”. *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Szczecin 2004, 233. 235–236.

⁹³ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza 1–39*, 371.

⁹⁴ Szczegółową analizę tego wiersza można znaleźć w: W. PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, 172–179.

zuje na totalną dezintegrację wspólnoty. Niemoc Izraela wobec wysiłków odbudowania swojej egzystencji jest absolutna (por. 26, 17-18). Odrodzenie wspólnoty w wymiarze demograficznym i terytorialnym pozostaje całkowicie zależne od życiodajnego działania Jahwe, wyrażonego metaforą „rosy światłości” (26, 19). Powyższa interpretacja nie wyklucza, iż w Iz 26, 19 może być zawarta intuicja wyrażająca wiarę w zmartwychwstanie umarłych. Posłużenie się w zapowiedzi przyszłego odrodzenia ludu obrazem cielesnego zmartwychwstania stanowi w eschatologii starotestamentowej istotny krok w kierunku nadziei na przyszłe, indywidualne, fizyczne zmartwychwstanie⁹⁵.

Trito-Izajasz

Materiał zawarty w Iz 56–66 przypisywany jest anonimowemu prorokowi, działającemu w pierwszych dekadach po zakończeniu wygnania babilońskiego. Finalny kształt ostatniej części Księgi Izajasza jest jednak wynikiem, rozłożonego w czasie, procesu redakcji nie tylko tego zbioru, ale i całości księgi⁹⁶.

Myśl eschatologiczna Trito-Izajasza poszukiwana jest przede wszystkim w rozdz. 65–66, które, w opinii P. Hansona, stanowią już zwrot eschatologii prorockiej w kierunku eschatologii apokaliptycznej⁹⁷. Ta reorientacja eschatologii w Iz 56–66 byłaby wynikiem konfrontacji dwóch grup wewnątrz wspólnoty powygnaniowej: wizjonerskiej – odwołującej się do prorocत्व Deutero-Izajasza, i kapłańskiej – kontrolującej kult świątynny⁹⁸.

⁹⁵ Por. J. LEMAŃSKI, „Sprawisz, abym ożył (Ps 71, 20b)”, 246–247.

⁹⁶ Problemy, na jakie napotyka się we współczesnej egzegezie w dyskusji nad autorstwem i redakcją Iz 56–66, zostały przedstawione w: W. PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, 322–326.

⁹⁷ Por. P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia 1974, 150–151. 160. 185.

⁹⁸ Por. P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, 170–181. W podobnym kierunku idzie Blenkinsopp, który ten konflikt przesuwają na połowę V wieku i wi-

W okresie, w którym działa Trito-Izajasz, trudno jednak zakładać tak wyraźny rozłam we wspólnocie. C. Westermann uważa, iż znajduje się on dopiero w początkowej fazie, zaś jego przyczyną jest stosunek wobec słowa Bożego, a dokładniej – wobec Deutero-Izajaszowych zapowiedzi zbawienia dla Jerozolimy⁹⁹. Trito-Izajasz zwraca się do osób „drżących na słowo” Jahwe (66, 2. 5), które muszą znosić obelgi ze strony szydzących z ich wiary w realizację prorocत्व o chwalebnej przyszłości Syjonu (por. 66, 5).

W odpowiedzi na pytania o czas nadejścia zapowiadanego zbawienia Trito-Izajasz pomija zupełnie, w przeciwieństwie do Aggeusza i Zachariasza, kwestię odbudowania świątyni wobec faktu królowania Boga na swoim tronie w niebie, gdyż ta pozostaje bez znaczenia dla przyszłości (por. 66, 1–2). Pomyślność zależy od przewyciężenia przez wspólnotę wszelkich przejawów zła w życiu społecznym, poprzez oparcie go na prawie i sprawiedliwości Bożej. Myśl ta przybiera charakter programowy, otwiera zbiór Trito-Izajasza (por. 56, 1–2), a jej rozwinięcie znajduje się w rozdz. 58, który przynosi nową koncepcję postu jako praktykowania sprawiedliwości i miłości w życiu wspólnotowym¹⁰⁰. Przyszłe zbawienie nie jest zatem bezwarunkowe, jak w prorocत्वach Deutero-Izajasza. Stanowi to o wyjątkowości myśli eschatologicznej Trito-Izajasza, który przypisuje pierwszorzędne znaczenie dla zrealizowania się eschatologicznego zbawienia działaniu etycznemu¹⁰¹. Potwierdza to bliską realizację obietnic wypowie-

dzi w Trito-Izajaszu rzecznika grupy radykalnych religijnie Żydów, którzy wspierali reformy Ezdrasza (J. BLENKINSOPP, *A Jewish Sect of the Persian Period*, CBQ 52, 1990, 7–11. 16–18.)

⁹⁹ Por. C. WESTERMANN, *Isaiah 40–66. A Commentary*, OTL, London 1999, 415–417.

¹⁰⁰ Por. W. PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, 335–339.

¹⁰¹ Por. K. KOENEN, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie*, WMANT 62, Neukirchen-Vluyn 1990, 236. 238.

dzianych przez Deutero-Izajasza (por. 56, 1), jednak nadaje im charakter uniwersalistyczny. O udziale w zbawieniu nie decyduje już kryterium etniczne, lecz etyczne (por. 66, 18-22).

W tej perspektywie problematyczne staje się twierdzenie P. Hansona o wprowadzeniu przez Trito-Izajasza do eschatologii starotestamentowej idei dualizmu, w znaczeniu ontologicznym: obecny czas jest zły i musi zostać zastąpiony przez przyszły – dobry¹⁰². Zapowiedź „nowego nieba i nowej ziemi” (65, 17; 66, 22) nie zakłada bowiem kosmicznej transformacji, lecz odnosi się do reorientacji życia społecznego¹⁰³. Trito-Izaszowa wizja przyszłości nie jest wcale utopijna, lecz ukazuje, jak wyczekiwanie przyszłego zbawienia ma przekładać się na obecne życie w jego wymiarze moralnym. Odrzucenie słowa Jahwe prowadzi ostatecznie do polaryzacji wewnątrz wspólnoty, a tym samym modyfikuje przyszłość (por. 65, 13-14). W jej opisie prorok sięga po symbolikę ognia jako narzędzia Bożego sądu i kary (por. 66, 15-16. 24). W tekstach apokaliptycznych obraz ten stanie się konwencjonalny dla sądu ostatecznego i kary wiecznej. U Trito-Izajasza pozostaje on jednak wewnątrz doczesnej historii, służąc skontrastowaniu przyszłości sług Jahwe oraz tych, którzy są Jego nieprzyjaciółmi (por. 66, 14). Od strony redakcyjnej fragmenty te pojawiły się w finalnym etapie kształtowania się księgi, aby wzmocnić funkcję inkluzyjną rozdz. 1 i 65–66¹⁰⁴.

Deutero-Zachariasz (Za 9–14)

Komentatorzy są zgodni, iż kontekst historyczny, cechy literackie (gatunek, styl itd.), a także prezentowana w Za 9–14 teologia przemawiają za uznaniem tych rozdziałów za zbiór od-

¹⁰² Por. P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, 158.

¹⁰³ Por. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56–66*, 88.

¹⁰⁴ Por. W.A.M. BEUKEN, *Isaiah Chapters LXV–LXVI. Trito-Isaiah and the Closure of the Book of Isaiah*, w: *Congress Volume. Leuven 1989*, red. J.A. Emer-ton, VTS 43, Leiden 1991, 207–218.

rębny od wcześniejszych rozdziałów Księgi Zachariasza¹⁰⁵. Brak jednak zgody w sprawie autorstwa, okresu, w którym miały zostać ogłoszone proroctwa, jak również procesu ich redakcji¹⁰⁶. Większość egzegetów uważa, że proroctwa pochodzą z pierwszej połowy V wieku przed Chr. Przemawiają za tym dwa czynniki: aktualizujące ujęcie teologii Syjonu, które bliskie jest czasom odbudowywania Jerozolimy oraz zauważalne w nich polityczne i ekonomiczne tło¹⁰⁷.

Myśl eschatologiczna zawarta w Za 9–14 nie układa się w spójny system. Każdy z rozdziałów tworzy własną wizję eschatologiczną. Razem tworzą coś na wzór „obrazu kubistycznego, na którym ten sam malarz przedstawia różne ujęcia ludzkiej twarzy lub postaci. Pokazanie w tym samym czasie z różnych punktów widzenia [rzeczywistości eschatologicznej] pozwala czytelnikowi na zobaczenie i zrozumienie jej w pełniejszym wymiarze”¹⁰⁸. Niewątpliwie można mówić o rozwoju eschatologii prorockiej u Deutero-Zachariasza, co jest zauważalne najpierw przy porównaniu rozdz. 9–11 z 12–14, a następnie rozdz. 12 (dokładniej 12, 1–13, 6) z 14. Zdaniem P. Hansona¹⁰⁹ obecne w Za 9–11 wyobrażenia eschatologiczne wykorzystują przede wszystkim motyw Jahwe jako wojownika (por. 9, 14), który staje w obronie Jerozolimy i Judy, pokonuje ich nieprzyjaciół (por. 9, 15–16) oraz obejmuje powszechne panowanie w świecie (por. 9, 9–10). Podobny motyw obecny jest w Za 12–14, choć ulega tam znacznemu przeobrażeniu. Uwaga koncentruje się już nie tylko na Judzie i Jerozolimie

¹⁰⁵ Por. H. GRAF REVENTLOW, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, ATD 25.2, Göttingen 1993, 86–88.

¹⁰⁶ Por. sumaryczne zestawienie wysuwanych w tej kwestii hipotez w: E. ZENGER, *Die Zwölfprophetenbuch*, w: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger, Stuttgart 2004⁵, 580–581.

¹⁰⁷ Por. C.L. MEYERS, E.M. MEYERS, *Zechariah 9–14. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 25C, New York i in. 1993, 26–29; H. GRAF REVENTLOW, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, 88.

¹⁰⁸ D.L. PETERSEN, *Zechariah 9–14 and Malachi*, OTL, London 1995, 27.

¹⁰⁹ Por. P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, 323.

– interwencja Jahwe ma wymiar kosmiczny (por. 14, 4-9). Pojawia się myślenie dualistyczne, którego przejawem jest przeciwstawienie rzeczywistości dobra i zła oraz idea przejścia do przyszłości zrywającej z obecną historią¹¹⁰. W rezultacie narody pogańskie nie są wyłącznie przedmiotem kary. Otwiera się przed nimi możliwość uczestnictwa w erze zbawienia (por. 14, 16-19).

Wizja eschatologiczna w Za 12-14 jest jednak o wiele bardziej złożona. Wewnątrz tej sekcji dochodzi do zwrotu w kierunku eschatologii apokaliptycznej, której elementy są wyraźnie obecne w Za 14¹¹¹. W Za 12 Jerozolima, pomimo najazdu obcych narodów, pozostaje nietknięta (por. w. 6), w Za 14 natomiast zostaje splądrowana i zniszczona, a połowa jej mieszkańców skazana na wygnanie (por. w. 2). W obu rozdziałach walczącym jest wyłącznie Jahwe, jednak w rozdz. 12 to Jerozolima, jako narzędzie w ręku Boga, staje się źródłem przegranej jej wrogów (por. ww. 2. 3. 6)¹¹². W Za 12 wsparcie ze strony Jahwe płynie nie tylko dla Jerozolimy, jak ma to miejsce w Za 14, lecz również dla Judy, jej przywódców i mieszkańców (por. 12, 2. 4-7). Odrodzenie Jerozolimy w Za 12, 1-13, 6 dokonuje się w wymiarze duchowym (por. zapowiedź „wylania ducha łaski i miłosierdzia” w 12, 10 i „wytryśnięcia źródła [dla obmycia] z grzechu i nieczystości” w 13, 1). W Za 14 mowa jest natomiast o nowym stworzeniu, z którego zostaje definitywnie usunięty stary porządek (por. ww. 6-7), ziemską Jerozolima zostaje zaś przemieniona w niebiańską (por. ww. 10-11)¹¹³. Wreszcie uniwersalne panowanie Jahwe w Za 12 zostaje zawężone do granic Judy, natomiast w Za

14 obejmuje cały świat. W królestwie Jahwe znajdzie się miejsce nie tylko dla reszty z Izraela, ale także dla „reszty ocalałej spośród narodów”, która będzie pielgrzymować na Święto Namiotów do Jerozolimy” (por. 14, 16-19).

Na zapisany w Za 9-14 „eschatologiczny dramat” składa się, zdaniem G. Fohrera, pięć wydarzeń¹¹⁴: zniszczenie potęgi obcych narodów, które najadą Jerozolimę, wyzwolenie i wyzbawienie Izraela jako eschatologicznej wspólnoty zbawionych przez jej oczyszczenie i zgromadzenie rozproszonych, stworzenie cudownych, rajszych warunków życia dla wspólnoty zbawionych, początek bezpośredniego panowania Jahwe, nawrócenie się reszty obcych narodów. Odnosząc ten schemat do Za 14 – tekstu wieńczącego wyobrażenia eschatologiczne Deutero-Zachariasza – zauważa się przede wszystkim radykalne oderwanie przyszłości od teraźniejszości. Zbawienie nie będzie kontynuacją dotychczasowego czasu, gdyż w dniu interwencji Jahwe nastąpi przewrót w dotychczasowym porządku natury. Wstrząsy, które ogarną góry, otworzą drogę przed wkraczającym do Jerozolimy Jahwe (por. 14, 4). W rezultacie Jerozolima, jako najwyższy punkt wobec otaczających ją równin, stanie się centrum świata (por. 14, 10). Jedyność tego dnia (por. 10, 7) wiąże się również z radykalną przemianą natury. Istniejąca w niej binarna struktura, będąca gwarantem jej istnienia (światło – ciemność, ciepło – zimno, lato – zima), zostanie przez Boga usunięta (por. 14, 6-8). Nowe stworzenie dokona się przez nastanie powszechnego królestwa Jahwe na ziemi (por. 14, 10), której żyzność i urodzaj będą gwarantowane przez wypływającą z Jerozolimy wodę żywą (por. 14, 8). Za tym obrazem kryje się idea błogosławieństwa i przekleństwa, związana z zachowywaniem lub złamaniem przymierza z Jahwe (por. 14, 12-15)¹¹⁵. Ta relacja nie będzie już wyłącznym przywilejem Izraela. Zostaną w nią włączeni ocaleni spośród narodów, które wcześniej wystąpiły przeciwko Jerozoli-

¹¹⁰ Por. P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, 396-397.

¹¹¹ Por. O. PLÖGER, *Theokratie und Eschatologie*, WMANT 2, Neukirchen-Vluyn 1959, 130-131; H.-M. LUTZ, *Jahwe, Jerusalem und die Völker. Zur Vorgeschichte von Sach 12, 1-8 und 14, 1-5*, WMANT 27, Neukirchen-Vluyn 1968, 210-212; I. WILLI-PLEIN, *Prophetie am Ende. Untersuchungen zu Sacharja 9-14*, BBB 42, Köln 1974, 123-128; P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, 319; C.L. MEYERS, E.M. MEYERS, *Zechariah 9-14*, 492-495.

¹¹² Motyw ten wystąpił już w Za 9, 13 i 10, 4.

¹¹³ Por. P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, 382.

¹¹⁴ Por. G. FOHRER, *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie*, 408.

¹¹⁵ Por. P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, 372.

mie (por. 14, 16). Ich ponowne przybycie do Jerozolimy będzie miało na celu oddanie pokłonu Jahwe w Świąto Namiotów (por. 14, 16-19). Wybrzmiewa w tym echo prorostw o eschatologicznej pielgrzymce pogan na Syjon z Iz 2, 2-4 i Mi 4, 1-4 (por. Za 8, 22-23). W ten sposób dokona się ostateczne przekroczenie granic, wyznaczających dotąd tożsamość Izraela jako „ludu świętego” (Wj 19, 6): w ten dzień Jahwe uświęci Jerozolimę oraz wszystkich, którzy do niej przybywają i w niej przebywają (por. 14, 20-21)¹¹⁶.

Eschatologia Deutero-Zachariasza stanowi istotny zwrot w kierunku apokaliptyki. Szczególnie w Za 14 zauważa się rozłam między historią i eschatologią. Ta ostatnia ujmowana jest w kategoriach transcendentnych. Wprawdzie w opisie przyszłości występują motywy znane z wcześniejszych pism prorockich (przede wszystkim idea dnia Jahwe i najazdu obcych narodów na Jerozolimę), jednakże służą one wyrażeniu oczekiwań pozostających poza doczesną historią. Nie jest to jeszcze apokaliptyczna koncepcja dualizmu, lecz przynosząca kosmiczny wstrząs, a wraz z nim radykalną odnowę Jerozolimy, interwencja Jahwe. Jest to początek nowej epoki w relacji całego świata wobec Jahwe.

Joel

Większość egzegetów sytuuje powstanie Księgi Joela w okresie powygnaniowym. W Jl 4, 1-3 widoczna jest aluzja do okresu wygnania. Wewnątrz księgi pojawiają się sygnały, że świątynia jest już odbudowana (por. 1, 9. 14. 16; 2, 14; 4, 18). Wydaje się, że od jej odbudowy w 515 r. przed Chr. upłynęło już nieco czasu. Odwołania do kultu w 1, 9. 13; 2, 14 świadczą o przywróconej już na stałe służbie w świątyni. Być może należy przesunąć działalność Joela na połowę V wieku przed Chr., jeśli założyć, że

¹¹⁶ Por. P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, 387-388; C.L. MEYERS, E.M. MEYERS, *Zechariah 9-14*, 505-507.

w 2, 7. 9 mowa jest o odbudowanych przez Nehemiasza murach Jerozolimy po 445 roku. Bliższe ustalenie czasu działalności Joela, jak również odtworzenie procesu redakcji jego księgi, pozostaje w sferze hipotez¹¹⁷.

Motywy wiodącym w Księdze Joela jest zapowiedź dnia Jahwe (por. 1, 15; 2, 1. 11; 3, 4; 4, 14). Charakter kryjącego się za tym wyrażeniem wydarzenia zmienia się wewnątrz księgi. W Jl 1-2 dzień Jahwe pozostaje w ramach obecnego czasu, w którym lud zostaje dotknięty klęską suszy i szarańczy (por. 1, 10-12. 17-20). W 2, 1-11 obraz szarańczy otrzymuje zastosowanie metaforyczne jako przedstawienie najazdu obcych wojsk (por. 1, 6). Nie można też wykluczyć, że, w świetle występującego dalej wezwania do nawrócenia, plaga szarańczy stanowi metaforę niesprawiedliwości społecznej wewnątrz wspólnoty, która winna „rozdzierać serca, a nie szaty” (2, 13)¹¹⁸. Nie sposób ustalić, na ile wezwanie do nawrócenia (por. 2, 12-13. 15-19) zostało podjęte przez lud. Między pokutą ludu a zbawczą interwencją Jahwe nie zachodzi relacja przyczynowo-skutkowa (por. pytanie: „Kto wie?” w 2, 14), gdyż odrodzenie Izraela jest możliwe wyłącznie dzięki Bożemu miłosierdziu (por. 2, 13. 18). Zbawienie oznacza wybawienie Izraela od nieprzyjaciół (por. 2, 20) i obdarzenie go obfitością dóbr materialnych (por. 2, 19. 22-25). Przy takiej dynamice zbawczych interwencji Boga dzień Jahwe pozostaje wewnątrz kategorii historycznych. Z tego powodu wizja tego dnia w Jl 1-2 przynależy do eschatologii prorockiej, w której zapowiedź przejścia od doświadczenia kary i nieszczęścia do sytuacji zbawienia oznacza przywrócenie doczesnej pomyślności¹¹⁹.

¹¹⁷ Por. zestawienie opinii komentatorów w tych kwestiach w: W.S. PRIN-SLOO, *The Theology of the Book of Joel*, BZAW 163, Berlin 1985, 5-8.

¹¹⁸ Por. T. HIEBERT, *Joel, Book of*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman, t. 3, New York i in. 1992, 877.

¹¹⁹ Por. H.-M. LUTZ, *Jahwe, Jerusalem und die Völker*, 39; W.S. PRIN-SLOO, *The Theology of the Book of Joel*, 78-79; J. JEREMIAS, *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha*, 34-35.

Sytuacja zmienia się w Jl 3–4, w którym dzień Jahwe zostaje przesunięty w dalszą przyszłość (por. określenia czasu w 3, 1 i 4, 1). Obie wyrocznie ukazują przyszłe działanie Jahwe, poprzez które zrealizuje On ostatecznie swój plan względem Izraela, określony jako „odwrócenie jego losu” (*šûb ʿet-šc̣bût* w 4, 1). Ta nowa era zbawienia jest radykalnie odmienna od wcześniejszych prorockich zapowiedzi dnia Jahwe. W rozdz. 3 wskazuje na to potrójny dar, którego Bóg udzieli swojemu ludowi. Będzie nim najpierw wylanie Ducha Jahwe na całą wspólnotę, niezależnie od wieku, płci i społecznego statusu osób ją tworzących (por. ww. 1–2). Dzięki niemu będzie tym osobom udzielone pełne zrozumienie słowa prorockiego, przez co będą one mogły rozpoznać drugi dar w postaci „znaków na niebie i na ziemi” (por. ww. 3–4)¹²⁰. Mimo że będą one „wielkie i straszne”, to jako *môp̄c̣îm* przyniosą nadzwyczajną interwencję Boga, prowadzącą ku nowemu Exodusowi¹²¹. Jego finałem będzie trzeci dar – doświadczenie obecności Jahwe na Syjonie i w Jerozolimie, gdzie wybawiająca moc Boga będzie udziałem tych, którzy wezwą imienia Bożego (por. w. 5).

Perspektywa zbawienia zostaje dopełniona w Jl 4. W rozdziale tym opis dnia Jahwe jeszcze bardziej sytuuje to wydarzenie poza czasem historycznym, dopełniając tym samym procesu jego eschatologizacji¹²². Dzień Jahwe będzie dniem zagłady już nie dla Izraela, ale dla obcych narodów. Zostają one wezwane przez Jahwe do bitwy (por. 4, 9–11), jednakże wykorzystany tu motyw świętej wojny służy w istocie zapowiedzi sądu, poprzez który Jahwe w sposób definitywny usunie zło (por. *rabbāh rāc̣ātām* w 4, 13)¹²³. Sąd będzie miał miejsce w „dolinie Joszafat” (4, 2), która w sposób symboliczny wskazuje na rozstrzygający

o karze lub wybawieniu wyrok (por. „dolinę wyroku” w 4, 14). Obraz żniwa, który u wcześniejszych proroków pojawiał się w kontekście przyszłego, pokojowego współżycia narodów (por. Iz 2, 4; Mi 4, 3), w Jl 4, 13 staje się metaforą karzącej interwencji Jahwe. Przyniesie ona kosmiczny wstrząs (por. 4, 15–16), który zapoczątkuje definitywne zbawienie Izraela, oddane za pomocą klucza rajskiego (por. 4, 18). Będzie miało ono charakter elitarny, gdyż stanie się udziałem wyłącznie wspólnoty zgromadzonej wokół Jahwe na Syjonie (por. 4, 17). W ten sposób zostaje wzmocniona zapowiedź eschatologicznego Izraela, zawarta już w prorocztwie o wylaniu Ducha Jahwe w 3, 1–5¹²⁴.

Malachiasz

Sytuacja wspólnoty powygnaniowej, która wylania się z pro-roktwa Malachiasza, przemawia za usytuowaniem jego działalności w pierwszej połowie V wieku przed Chr. Prorok musi stawić czoła nadużyciom w kulcie (por. 1, 7–8. 12–14; 3, 8) oraz problemowi rozwodów i małżeństw mieszanych (por. 2, 10–16), co później stanie się przedmiotem reform podjętych przez Ezdrasza i Nehemiasza. Kryzys we wspólnocie wywołuje także kwestia sprawiedliwości Bożej. Szerzące się akty niesprawiedliwości w życiu społecznym (por. 3, 5) rodzą wątpliwości co do sprawiedliwości Boga względem osób, które starają się zachowywać Jego prawo (por. 2, 17; 3, 14–15). W odpowiedzi prorok zapowiada nadejście dnia Jahwe (por. 3, 2. 17. 19. 21), poprzez który kreśli przed swoimi słuchaczami pewną perspektywę eschatologiczną.

Malachiaszowy obraz dnia Jahwe jest po części stereotypowy, gdyż w jego centrum znajduje się sąd i wymierzana przez Jahwe kara. Sąd nie będzie miał jednak wymiaru uniwersalistycznego, gdyż obejmuje tylko wspólnotę żydowską. Podstawą dokonywanych przez Jahwe rozstrzygnięć będzie zasada re-

¹²⁰ Por. J. JEREMIAS, *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha*, 42.

¹²¹ Por. W.S. PRINSLOO, *The Theology of the Book of Joel*, 84–85.

¹²² Por. O. PLÖGER, *Theokratie und Eschatologie*, 122–123.

¹²³ Por. H.-M. LUTZ, *Jahwe, Jerusalem und die Völker*, 59.

¹²⁴ Por. O. PLÖGER, *Theokratie und Eschatologie*, 126.

trybucji, w oparciu o którą nastąpi rozróżnienie „między sprawiedliwym i nieprawym (*rāšāʿ*) oraz między tym, który służy Bogu, i tym, który Mu nie służy” (3, 18). Nie wydaje się, aby dzień sądu nastąpił w bezpośredniej przyszłości, gdyż potrzebna jest „księga wspomnień” (*sēper zikkārôn*), która znajduje się przed Bogiem i w której są zapisywane imiona i czyny „bojących się Jahwe i czczących Jego imię” (3, 16)¹²⁵. Działanie Boga, w oparciu o tę księgę, przyniesie ostateczne rozdzielanie sprawiedliwych i nieprawych. Ci ostatni zostaną unicestwieni, co zostaje obrazowo przedstawione jako spalenie w piecu (por. 3, 19). Wcześniej motyw ognia spalającego służył ukazaniu dnia Jahwe jako wydarzenia oczyszczenia świątyni (por. 3, 2-3), tu natomiast zapowiada on wyniszczenie grzeszników, po których pozostanie tylko popiół (por. 3, 21). Tymczasem bojący się Pana dostąpią Jego łaskawości (por. 3, 17), co zostaje oddane za pomocą metafory wschodzącego nad nimi słońca sprawiedliwości, które przyniesie im uzdrowienie, oraz metafory tuczonych cieląt, za którą kryje się idea udzielonej im przez Jahwe witalności¹²⁶. Zapowiadany prze Malachiasza sąd zdaje się zatem wykraczać poza ramy doczesnej historii i przesuwac kwestię nagrody i kary poza wymiar doczesności¹²⁷.

¹²⁵ Komentatorzy wskazują na różne źródła biblijne i pozabiblijne, z których Malchiasz mógłby zapożyczyć motyw tej księgi. Zestawienie opinii w tej kwestii można znaleźć w: A.E. HILL, *Malachi. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 25D, New York i in. 1998, 339-340. 360. Zwraca się uwagę na obecność analogicznej księgi w Est 6, 1, co przemawiałoby za wpływami perskimi.

¹²⁶ Por. D.L. PETERSEN, *Zechariah 9-14 and Malachi*, 225-226.

¹²⁷ Por. M. PETER, *Księga Malachiasza. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy*, w: *Księgi proroków mniejszych*, red. S. Łach, t. 2, PŚST 12.2, Poznań 1968, 474; J. HOMERSKI, „*Tag Jahwes*” bei dem Propheten Maleachi, CT 64 (1996), fasc. specialis, 16; T. BRZEGOWY, *Poganie będą wielbić imię Pańskie (Księga Malchiasza)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, t. 2: *Od końca Niewoli Babilońskiej i prorocत्व Deutero-Izajasza do apokalipsy Daniela*, red. J. Frankowski, T. Brzegowy, Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 5, Warszawa 2001, 96.

2.4. MYŚL ESCHATOLOGICZNA W KSIĘDZE DANIELA

J.J. Collins zalicza Księgę Daniela do tzw. apokalips historycznych, co uzasadnia obecnością w tej księdze prorocत्व *ex eventu* dotyczących historii i jej periodyzacji oraz sięgnięciem po eschatologiczny schemat: kryzys – sąd – zbawienie, który ukazuje odrodzenie narodu żydowskiego. Jednak następuje to poza granicami doczesnej historii i ma już wymiar kosmiczny¹²⁸. Księga jako całość nie przedstawia jednorodnego gatunku literackiego¹²⁹ – w rozdz. 1–6 dominuje narracja, zaś w rozdz. 7–12 wizja. Element apokaliptyczny, w ścisłym tego słowa znaczeniu, ograniczony jest do drugiej części, choć przedstawiana w opowiadaniach eschatologia ma już charakter apokaliptyczny – mówi o definitywnej przemianie świata, która nastąpi przez ustanowienie królestwa Bożego. Mimo że źródeł apokalipsyki nie należy ograniczać do tradycji prorockiej, to jednak uzasadnione jest interpretowanie eschatologii Księgi Daniela w perspektywie myśli eschatologicznej pism prorockich. Myśl ta jest w tej księdze nie tylko rozwijana, ale zostaje wzbogacona o nowe, właściwe apokalipsyce elementy. Chodzi przede wszystkim o dualistyczne ujęcie historii, w której oddziałują na siebie sfera ziemska i niebiańska. Historia ma wymiar kosmiczny i transcendentny: jej koniec w wymiarze ziemskim stanowi początek królewskiego panowania Boga. Absolutną nowością eschatologii prorockiej jest wiara w indywidualne zmartwychwstanie oraz w nagrodę lub karę po śmierci, wyrażoną w Dn 12, 1-3.

Prezentowana w Księdze Daniela apokaliptyczna historia nie ogranicza się do dziejów Izraela, lecz ujmuje je dzięki relacji z wielkimi imperiami światowymi. Bieg wydarzeń historii oddany jest za pomocą schematu następujących po sobie królestw,

¹²⁸ Por. J.J. COLLINS, *Daniel*, Hermeneia, Minneapolis-MI 1993, 54-56.

¹²⁹ Por. dyskusję przeprowadzoną nad gatunkiem literackim Księgi Daniela przez: M. PARCHEM, *Księga Daniela*, 63-80.

przedstawianych symbolicznie przez różne kruszce posągu, będącego przedmiotem snu Nabuchodonozora (2, 31-45), oraz poprzez wizję wynurzających się ze wzburzonego morza czterech bestii (7, 2-8. 17-27). To retrospektywne spojrzenie na historię służy nie tylko jej periodyzacji, ale również podkreśleniu, iż rozgrywa się ona na dwóch płaszczyznach: ziemskiej i niebiańskiej. Dualistyczna koncepcja świata nie ma jednak charakteru dychoomicznego – obie sfery są ze sobą ściśle powiązane. Mimo że ludzcy władcy są przekonani, unosząc się pychą, iż to oni rozstrzygają o losach świata (por. sen Nabuchodonozora o drzewie w 4, 7-14), to rzeczywistym Panem historii, posiadającym najwyższą i absolutną władzę w świecie, jest Bóg (por. 4, 14. 22). Według Dn 10-12 wydarzenia dziejące się na ziemi są rezultatem wojny, prowadzonej w sferze niebiańskiej pomiędzy książętami – istotami niebiańskimi – będącymi patronami poszczególnych narodów na ziemi (por. 10, 13. 20. 21; 11, 5; 12, 1)¹³⁰. Istoty te są jednak podporządkowane Bogu, gdyż to On, jako „Książę książąt” (8, 25; por. 8, 11), jest jedynym Władcą.

Można zatem mówić o pewnym determinizmie istniejącym w historii, gdyż wszystkie wydarzenia w historii świata zostały ustalone i określone od samego początku przez Boga. Historia zmierza do ustalonego przez Jahwe celu (por. 2, 29; 8, 19; 9, 2. 24; 10, 21; 12, 7). Nie oznacza to jednak, iż ludzcy protagoniści historii są pozbawieni wolnej woli. To ziemscy władcy decydują o uznaniu lub odrzuceniu władzy Boga nad sobą (por. Nabuchodonozor w Dn 4, Baltazar w Dn 5). W momencie największego przesilenia w dziejach świata ujawni się, kto „przestępuje przymierze, a kto zna swego Boga” (11, 32; por. 12, 2-3). Dlatego też zło nie jest abstrakcyjną siłą, lecz pozostaje wypadkową działania konkretnych ludzi (por. 8, 23). Patrząc od tej strony na historię, zauważa się w niej narastające zło i postępującą degradację moralną¹³¹. Zło osiąga swój szczyt w panowaniu Antiocha IV Epi-

¹³⁰ Por. M. PARCHEM, *Księga Daniela*, 152-156.

¹³¹ Por. tamże, 152.

fanesa, co zostaje ukazane najwyraźniej w Dn 10-12. Jego królestwo, jako kulminacja zła w dziejach świata, jest równocześnie momentem przełomowym nie tylko dla imperiów ziemskich, ale dla całego wszechświata zarówno w jego wymiarze ziemskim, jak i niebieskim. W tym punkcie historii dojdzie do ostatecznej interwencji Boga, który unicestwi zło i ustanowi swoje królestwo. W Dn 2 kamień oderwany od skały „bez udziału rąk [ludzkich]” (w. 45) roztrzaskuje posąg (tzn. królestwa ziemskie), by samemu stać się wielką, symbolizującą królestwo Boże skałą. Podobnie „bez udziału ręki [ludzkiej] zostanie skruszony” Antioch IV Epifanes (8, 25; por. 9, 27; 11, 45). W Dn 7, w wyniku sądu, jaki przeprowadza Bóg, wszystkie bestie zostają zniszczone, władza zaś zostaje przekazana „jakby Synowi Człowieczemu” (w. 14) i świętem Najwyższemu (w. 27). Ci ostatni to ludzie sprawiedliwi, którzy po zmartwychwstaniu uczestniczyć będą we władzy istot niebiańskich, gdyż zostaną do nich upodobnieni (por. 12, 3). Mające nadejść królestwo Boże jest ostatecznym wypełnieniem planu Boga, ku któremu zmierza cała ludzka historia. Wraz ze zniszczeniem ziemskich potęg, i uosabianego przez nie zła, nastanie wieczne, niezniszczalne i uniwersalne królestwo Boga (por. 7, 14. 27).

W Dn 12, 1-3 pojawia się prorocтво, które stanowi istotne dopowiedzenie do tematu królestwa Bożego, gdyż wyjaśnia, kto będzie uczestniczył w nowej rzeczywistości panowania Boga¹³². Tym samym wyrażona w tym tekście wiara w indywidualne zmartwychwstanie i sąd po śmierci stanowi punkt kulminacyjny prezentowanej w Księdze Daniela eschatologii. Podczas największego kryzysu, wywołanego prześladowaniami ze strony Antiocha IV Epifanesa, wydaje się, że „czas ucisku” osiągnął swoje apogeum w historii świata (por. 12, 1). „W tym czasie” jednak dokona się ostateczne zwycięstwo Boga nad złem, które zapo-

¹³² Proponowana dalej analiza Dn 12, 1-3 wykorzystuje komentarz zawarty w: J.J. COLLINS, *Daniel*, 390-398 i M. PARCHEM, *Księga Daniela*, 671-678. 684-687.

czątku panowanie Boga, a z Nim tych, którzy, z powodu wierności Bogu, doświadczyli cierpienia i ponieśli śmierć. Proroctwo nie zajmuje się zatem kwestią powszechnego zmartwychwstania, lecz koncentruje się na losie prześladowanych oraz prześladowców i apostatów. W tym znaczeniu pojawia się motyw księgi życia – „każdy, kto znajdzie się zapisany w księdze”, dostąpi wybawienia. W przeciwieństwie do wcześniejszych, wykorzystujących obraz „księgi życia”, wypowiedzi prorockich (por. Iz 4, 3; Ml 3, 16), zapowiedź ocalenia, obecna w Dn 12, 1, jednoznacznie wykracza poza perspektywę ziemskiej nagrody i zostaje przeniesiona w perspektywę niebiańską, związaną z udziałem w życiu wiecznym.

Zastosowana w Dn 12, 2 terminologia związana ze zmartwychwstaniem, nie ma już, jak u wcześniejszych proroków (por. Ez 37; Iz 26), sensu metaforycznego, lecz wskazuje na rzeczywiste zmartwychwstanie jednostki. Nie chodzi jednak o zmartwychwstanie powszechne – „zbudzenie ze snu w prochu śmierci” będzie udziałem „wielu” w sensie częściowym. W tekście wyszczególnione są dwie grupy ludzi: wiernych Bogu Żydów oraz o ich przeciwników w konflikcie, jaki miał miejsce w czasach Antiocha IV. Przyszły los pierwszej grupy określony jest jako zmartwychwstanie „do życia wiecznego” (*ḥayyē ʿôlām*), które oznacza życie bez żadnych granic po zmartwychwstaniu. Udziałem drugiej grupy będzie zmartwychwstanie „do hańby, do odrazy wiecznej”. Tekst jednak nie precyzuje, na czym polegałaby owa kara wiecznego potępienia.

Uwaga w Dn 12, 3 zostaje przesunięta na tych, którzy okazali się wierni Bogu. Są oni nazwani „mędrkami” (*maškilîm*), którzy „nauczyli wielu sprawiedliwości”. Może odnosić się to do czynienia sprawiedliwymi wielu przez nauczanie, jak również do usprawiedliwienia wielu przez męczeństwo (por. 11, 33). Po swoim zmartwychwstaniu dostąpią oni wywyższenia, które trwać będzie „na wieki i na zawsze” (*lʿôlām wāʿed* w 12, 3). Sposób ich wywyższenia ukazany jest w kluczu astralnym: „będą świecić jak blask firmamentu”, „jak gwiazdy” (12, 3). Autor zdaje się odwoływać do wzmianki z 8, 10, gdzie gwiazdy utożsamiane są z zastę-

pami niebios, czyli z istotami niebiańskimi. Przyszłe wywyższenie wiernych po zmartwychwstaniu będzie zatem polegać na ich udziale w życiu istot niebiańskich. Ciesząc się życiem wiecznym, będą tworzyć wspólnotę z istotami stanowiącymi dwór Boga.

W kontekście królewskiego panowania Boga zmartwychwstanie i wywyższenie wiernych Bogu wskazuje na śmierć jako największego wroga człowieka. Następujące po sobie ziemskie imperia oraz władcy są symbolem sił chaosu, które ostatecznie uosabiają potęgę śmierci. Pokonanie jej przez Boga zapowiada nastanie królestwa Bożego, w którym będą uczestniczyć – jako członkowie niebiańskiego dworu – ci, którzy swoją wiernością i sprawiedliwością zasłużyli na dostąpienie zmartwychwstania i wywyższenia.

3. STRUKTURY ESCHATOLOGII PROROCKIEJ

Pluralizm teologiczny zawarty wewnątrz Biblii Hebrajskiej¹³³ znajduje swoje potwierdzenie w obecnych w księgach prorockich ujęciach eschatologicznych. Różnorodność koncepcji eschatologicznych jest nie tylko konsekwencją odmiennych uwarunkowań historycznych, kulturowych i religijnych poszczególnych proroków, ale również stanowi wynik postępującego objawienia Bożego. Mimo że nie sposób mówić, w przypadku proroków, o spójnej wizji eschatologicznej, to jednak zasadne jest wskazanie pewnych motywów, które powracają w pismach prorockich i wyznaczają określone, porządkujące pluralizm ich myśli eschatologicznej, struktury.

¹³³ Por. G. FOHRER, *Strutture teologiche dell'Antico Testamento*, Biblioteca di cultura religiosa 36, Brescia 1980, 9; E.S. GERSTENBERGER, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 2001, 9-10.

3.1. PERSPEKTYWA CZASOWA W ESCHATOLOGII PROROCKIEJ

Eschatologia prorocka nie przedstawia jednej perspektywy przyszłości. Przed wygnaniem babilońskim zapowiadana przez proroków przyszłość – czy to w formie wyroczni kary, czy też zbawienia – wyrasta z teraźniejszych zdarzeń i pozostaje w granicach tej samej rzeczywistości historycznej. Pewne oznaki zmian w strukturze czasowej zauważalne są u proroków wygnania.

W okresie wygnania prorocy widzą realizację swoich zapowiedzi eschatologicznych już w teraźniejszości, która staje się przestrzenią zbawczej interwencji Boga. Zapoczątkowana w ten sposób nowa rzeczywistość zbawcza dezaktualizuje dotychczasową historię zbawienia. Ta eschatologia aktualizująca ma najpierw aspekt negatywny, co jest zauważalne przede wszystkim u Jeremiasza. Jego zapowiedzi najazdu „nieprzyjaciela z północy” realizują się na oczach jego słuchaczy. Spełnienie się w upadku Jerozolimy i wygnaniu babilońskim przepowiedni kary otwiera nowy wymiar w eschatologii aktualizującej – akcent zostaje przesunięty na zapowiedzi realizującego się w obecnym czasie zbawienia. Ten rodzaj nakładającej się na historię eschatologii leży u podstaw przepowiadania Deutero-Izajasza, którego zapowiedź nowego Exodusu staje się udziałem deportowanych do Babilonii Żydów. Jednakże po powrocie z wygnania rodzą się wątpliwości co do faktycznego spełnienia się Bożych obietnic, wyrażanych przez Deutero-Izajasza. Prorok Aggeusz, a jeszcze bardziej Zachariasz, podkreślają, iż na oczach wspólnoty powygnaniowej realizują się, dotyczące pomysłowości Jerozolimy, zapowiedzi wcześniejszych proroków. W życiu ludzi, trudzących się przy odbudowie miasta i świątyni, wkracza Bóg, który pragnie uczynić z Syjonu miejsce swego panowania w świecie.

Eschatologia aktualizująca w znacznym stopniu idealizowała teraźniejszość. Realizmem wykazał się w tym wypadku Ezechiel, który, jeszcze w trakcie trwania wygnania, wprowadził nową perspektywę czasową do eschatologii prorockiej. Wyrocznia o Gogu (Ez 38–39) wpisuje się w nurt eschatologii aktualizującej, choć w przyszłości, widzianej po powrocie z rozproszenia, prorok zapowiada inwazję Goga i jego nieprzyjacielskich wojsk, które zostaną pokonane przez Jahwe. To wydarzenie ma charakter uniwersalny, kosmiczny, a zarazem transcendentny, gdyż zostaje oderwane od teraźniejszych wydarzeń historycznych. W ten sposób stopniowo dokonuje się zwrot w kierunku struktur czasowych, właściwych późniejszej apokaliptyce. U Deutero-Zachariasza, prezentowana w rozdz. 12 eschatologia, pozostaje jeszcze wewnątrz obecnej historii, ale w rozdz. 14 dochodzi do jej radykalnego zerwania z teraźniejszością. Przyszłe zbawienie nie będzie kontynuacją dotychczasowego czasu, gdyż interwencja Jahwe na rzecz Jerozolimy przyniesie przewrót w obecnym porządku natury. Jerozolima stanie się miejscem królowania Boga, którego władza rozciągnie się na wszystkie narody. Identyczny scenariusz pojawia się w Księdze Joela. Dominujący w tej księdze motyw dnia Jahwe pozostaje w rozdz. 1–2 jeszcze w ramach obecnej historii, lecz w rozdz. 3–4 jest on już postrzegany jako dzień definitywnego zbawienia Izraela, które dokona się poza czasem historycznym.

Ostateczne przejście eschatologii prorockiej w eschatologię apokaliptyczną następuje w Księdze Daniela. Historia jest w niej ujmowana dualistycznie. Z jednej strony, obecna historia rozgrywa się na dwóch płaszczyznach: boskiej i ludzkiej, z których ta ostatnia jest determinowana dziejącymi się w świecie niebiańskim wydarzeniami. Z drugiej strony, transcendentny charakter historii wpisany jest w porządek chronologiczny. Koniec historii, w jej ziemskim wymiarze, oznacza początek definitywnego czasu zbawienia dzięki nastaniu wiecznego, niezniszczalnego i powszechnego panowania Boga.

3.2. PRZEŁOM JAKO KRYTERIUM ESCHATOLOGII PROROCKIEJ

W eschatologii prorockiej czas pozostaje kategorią drugorzędną. Wprawdzie w powstałych po wygnaniu pismach prorockich dochodzi do przeciwstawienia historycznej teraźniejszości i transcendentnej przyszłości, jednakże kluczowym kryterium, dla rozpoznania u proroków myśli eschatologicznej, jest zapowiedź przełomu. Ten nie dotyczy, na pierwszym miejscu, czasu jako takiego, lecz odnosi się do historii zbawienia w kontekście wydarzeń i instytucji składających się na nią.

W perspektywie eschatologicznej proroków przedwygnaniowych kara nie oznacza końca, w sensie kresu doczesnej historii, lecz stanowi element Bożego planu wobec historii, w której ma dopełnić się Boży zamysł zbawienia. Prorocy działający w VIII wieku przed Chr. zapowiadają kres dotychczasowej historii zbawienia, co nie oznacza jednak ustania działania zbawczego Boga, który zmierza do przywrócenia pierwotnego kształtu stworzonej przez siebie rzeczywistości. Zapowiadany przez nich zwrot otwiera perspektywę nowego stworzenia, Exodusu i przymierza, które u późniejszych proroków będą podlegały dalszemu procesowi eschatologizacji.

Nowe stworzenie widziane jest najpierw jako powrót do rzeczywistości rajskiej. Dla Izajasza oznacza to nastanie królestwa pokoju, w którym będzie miała miejsce, wolna od jakiegokolwiek konfliktu, koegzystencja ludzi i zwierząt (por. Iz 11, 6-8). Ten motyw pojawił się już u Oz 2, 20 i powróci po wygnaniu w Iz 65, 25. Tak ujmowane nowe stworzenie jawi się jednak jako rzeczywistość zewnętrzna wobec wspólnoty, będąca rezultatem realizowania przez nią prawa i sprawiedliwości. W procesie eschatologizacji motyw nowego stworzenia przyjmie kształt wewnętrznej przemiany Izraela i jego warunków bytowych, by ostatecznie zostać wpisany w transformację kosmosu jako przestrzeni ludzkiej egzystencji. Zapowiedź nowego stworzenia w odniesieniu do narodu wybranego pojawia się przede wszystkim w kontekście powrotu z wygnania do nowej Jerozolimy i Judy, które są opisywane w klu-

czy rajskiej pomyślności (por. np. Iz 51, 3; Ez 47, 1-12, ale też redakcyjny dodatek z tego okresu w Am 9, 13-15). Odrodzony kraj zasługuje będzie, zdaniem Trito-Izajasza, na miano „nowego nieba i nowej ziemi” (Iz 65, 17; 66, 22), co będzie wynikiem przemiany wspólnoty w wymiarze moralnym. Z upływem czasu akt nowego stworzenia zapowiadany jest przez proroków w zrywającej z teraźniejszością przyszłości. Nowa kreacja dokona się poprzez kosmiczny wstrząs (por. Ez 38, 19-22; Za 14, 4. 7-8. 10; Jl 4, 15-16), który stworzy przestrzeń dla nowego porządku w świecie.

Zapowiedź nowego Exodusu występowała pierwotnie w kontekście przyszłej kary, która miała dotknąć Izraela (por. Am 4, 1-11; 5, 17). Wobec historycznego doświadczenia deportacji, najpierw ze strony Asyrii, a później Babilonii, prorocy eksponują w motywie Wyjścia jego historiozbawcze znaczenie jako powrót z wygnania i ponowne zamieszkanie w Ziemi Obiecanej (por. Oz 2, 16; 11, 11; Iz 11, 11-16; Ez 20). Procesu eschatologizacji nowego Exodusu dokonuje Deutero-Izajasz. Wprawdzie zapowiada on go w ramach doczesnej historii, która jest udziałem jego słuchaczy, lecz w stosunku do pierwszego Wyjścia jego dynamika zbawcza jest absolutnie „nowa” (por. Iz 43, 16-21). Przewyższenie, a zarazem jego dopełnienie, nastąpi dzięki osobistemu zaangażowaniu się Boga, który stanie na czele swego ludu, przemieni pustynię w oazę, by ostatecznie samemu stać się punktem docelowym nowego Exodusu.

O przełomie, nowym Wyjściu, stanowi również nowe przymierze, które wpisuje się w owo zbawcze wydarzenie. Jako pierwszy sygnalizuje to Ozeasz (por. 2, 21-22), chociaż mówi o nim w relacji do aktualnej historii Izraela. Inna perspektywa czasowa zakładana jest w zapowiedziach nowego przymierza u proroków wygnania. Zarówno Ez 36, 24-28, jak i Jr 31, 31-34 zwiastują nowe przymierze jako finalny akt powrotu z wygnania. Jednak opisywana przez proroków rzeczywistość nowego przymierza, która przyniesie radykalną przemianę wewnętrzną Izraela, wyznacza początek epoki definitywnego, wykraczającego poza historię powygnaniową zbawienia.

3.3. KRÓLOWANIE JAHWE JAKO CEL I WYPEŁNIENIE HISTORII

Zapowiadany przez proroków eschatologiczny przełom jest związany nie tylko z radykalną przemianą instytucji historycznych, definiujących tożsamość Izraela. Ich absolutna nowość będzie wynikiem działania Boga, poprzez które objawi się Jego wola i moc zbawcza. Zaangażowanie się Boga w ludzką historię zmierza do ustanowienia w świecie królestwa Bożego, które stanowi zasadniczy element eschatologii prorockiej.

Królowanie Boga, jako moment wyznaczający początek eschatologicznego czasu zbawienia, pojawia się w pismach prorockich w kontekście teologii Syjonu. Po raz pierwszy występuje u proroka Izajasza, który zapowiada przyszłą pielgrzymkę obcych ludów do Jerozolimy, na górę Syjon, dzięki której ludy pragną poddać się panowaniu Jahwe i doświadczyć Jego pokoju (por. Iz 2, 2-4). Izajaszowy motyw pielgrzymki będzie powracał wielokrotnie w księgach prorockich, będąc coraz wyraźniej wpisywany w kontekst eschatologiczny i uniwersalistyczny (por. Iz 27, 13; 66, 20; Mi 4, 1-4; Ag 2, 9; Za 8, 22; 14, 16-19). Eschatologiczna funkcja Jerozolimy pozostaje w ścisłym związku z wyborem tego miasta przez Boga na miejsce swego panowania w świecie (por. Iz 24, 23; 52, 7-8; Ez 43, 7; 48, 35; Jl 4, 17; Ab 21; So 3, 15. 17; Za 1, 16; 2, 9. 14-16). Scenariusz eschatologiczny zakłada najpierw sąd na Jerozolimę i jej oczyszczenie przez karzącą interwencję ze strony Boga (por. Ab 17-18; Za 14, 2). W ten sposób Jerozolima będzie mogła stać się miejscem sądu Boga, obejmującego również narody pogańskie (por. Jl 4, 2. 14-16). Jej rezultatem będzie transformacja świata w jego wymiarach kosmicznych (por. Iz 24, 1. 18-23; Jl 3, 3-4; 4, 15; Za 14, 4-7). W centrum odrodzonego świata znajdzie się Jerozolima (por. Iz 66, 22; Za 14, 9-11). W tej perspektywie Jerozolima stanie się źródłem błogosławieństwa dla całej ziemi i wszystkich ludów ją zamieszkujących, co najsugestywniej oddaje wizja wypływającej ze Świątyni Jerozolimskiej wody, która rozlewa się na

całą ziemię, przywracając ją do pierwotnego stanu rajskiego (por. Ez 47, 1-12; Jl 4, 18; Za 14, 8).

Zapowiedź królowania Jahwe wiąże się u proroków z obietnicami mesjańskiego króla. Proroctwa te pozostają uwarunkowane doświadczeniami historycznego Izraela, ożywiając jednocześnie nadzieję na odnowienie monarchii Dawidowej. Tożsamość przyszłego władcy jest jednak pochodną jego relacji z Jahwe, co pozwala na zinterpretowanie jej w kluczu eschatologicznym jako postaci transcendującej ludzką historię. Odniesienia Emmanuela do Boga, w proroctwie Izajasza, oznaczają nie tylko boskie kompetencje przyszłego króla, ale również wskazują na ontologiczny charakter pośrednictwa, w jego osobie, zbawczej obecności Boga pośród swego ludu (por. Iz 9, 5; 11, 2). Podobna kwalifikacja zachodzi w wizji o Synu Człowieczym w Dn 7. Szczegóły dotyczące Jego przyjścia wskazują na Jego boskie pochodzenie (por. Dz 7, 13-14). W kontekście apokaliptycznej wizji historii, w Księdze Daniela, panowanie Boga w świecie objawi się ostatecznie w eschatologicznym królestwie Syna Człowieczego i poddanych mu Świętych Boga (por. Dn 7, 27).

3.4. TENDENCJE UNIWERSALISTYCZNE W ESCHATOLOGII PROROCKIEJ

Wspomniany wyżej motyw pielgrzymki w czasach eschatologicznych obcych ludów do Jerozolimy jest jednym z elementów, który stanowi o uniwersalizmie eschatologii prorockiej. Perspektywa uniwersalistyczna u proroków wiąże się jednak, na pierwszym miejscu, z ideą sądu, który będzie miał zasięg powszechny, ogarniając cały kosmos. Taki obraz prezentowany jest w Sofoniaszowej wizji dnia Jahwe (por. So 1, 2-3; 3, 8). U późniejszych proroków zostaje coraz wyraźniej przesuwany w wymiar transhistoryczny (por. Jr 25, 15-19; Ez 38-39; Jl 4, 2. 11-12; Ab 17-18). Proces ten ostatecznie dokona się w Księdze Daniela (por. Dn 7, 9-14). Eschatologiczny charakter sądu podkreślany jest również poprzez powiązanie z nim kosmicznego wstrząsu,

który ogarnie cały świat i zapoczątkuje w ten sposób jego transformację (por. Iz 24, 18-23; Jr 4, 23; Ez 38, 19-22; Jl 4, 15-16; Za 14, 4-7).

Uniwersalny wymiar zbawienia w czasach eschatologicznych, u większości proroków, respektuje etniczne pochodzenie zbawionych. Zauważa się to przede wszystkim w zapowiedziach „Reszty” Izraela, która ocaleje w dniu Jahwe (por. Am 5, 15; So 3, 13) i będzie stanowić załączek eschatologicznej wspólnoty zbawionych (por. Iz 6, 13; 60, 21-22). Przekroczenie granic etnicznych następuje już w motywie pielgrzymki obcych narodów na Syjon. Nawet w tych prorocत्वach ludy pogańskie są jakby drugorzędnymi beneficjentami zbawczego działania Boga. O uniwersalistycznej eschatologii, w aspekcie przyszłego zbawienia, można mówić dopiero u Trito-Izajasza, który eksponuje znaczenie postępowania moralnego człowieka jako pierwszorzędnego kryterium rozstrzygającego o udziale w zbawieniu (por. Iz 56, 1; 66, 18-22). Podobny wydźwięk ma Malachiaszowa wizja dnia Jahwe. Wprawdzie koncentruje się ona na losie wspólnoty żydowskiej, jednakże o karze lub nagrodzie, w perspektywie pozahistorycznej, decydować będzie sprawiedliwość lub nieprawość danej osoby (por. Ma 3, 18). Idea „Reszty” wydaje się być wręcz przeniesiona, przez Deutero-Zachariasza, na sytuację pogańskich narodów. Część z nich, która ocaleje w dzień interwencji sądowniczej i karzącej Jahwe (por. Za 14, 16), zostanie włączona do „Reszty” Izraela (Za 14, 2), by razem z nią uczestniczyć w rozciągającym się z Syjonu królestwie Jahwe (por. Za 14, 17).

3.5. KWESTIA ŻYCIA PO ŚMIERCI

Zainteresowania eschatologiczne proroków zdają się ograniczać do losów człowieka, widzianego wewnątrz pewnej zbiorowości, czy to narodu wybranego, czy też któregoś z narodów pogańskich. Spojrzenie na przyszłość tych zbiorowości nie wychodzi poza doświadczenie czasu historycznego, mającego wpływ na kształt przyszłej historii zbawienia. Sytuacja zmienia

się zdecydowanie w momencie przejścia od eschatologii prorockiej do eschatologii apokaliptycznej. Wśród wyobrażeń apokaliptycznych ważną rolę odgrywa kwestia przyszłości osób wierznych Bogu, które utraciły swoje życie na skutek prześladowań za wiarę. Ich przyszyły powrót do życia, zapowiadany w Dn 12, 1-3, jawi się jako wymóg sprawiedliwości, nadając tym samym sens śmierci z powodu obrony wiary.

Myśl o możliwości życia po śmierci pojawiła się znacznie wcześniej niż w II wieku przed Chr. Izraelici akceptowali śmierć jako naturalną kolej rzeczy, zaś przyszłość człowieka sprowadzali do bytowania w szeolu, bez możliwości jakichkolwiek relacji, nie tylko z żyjącymi, ale i z Bogiem (por. Ps 6, 6; 30, 10; 88, 6-13). Stąd też zaskakujące stają się obrazy przyszłego odrodzenia Izraela w Ez 37, 1-14 i Iz 26, 7-19. W obliczu doświadczenia wygnania babilońskiego rewitalizacja narodu wybranego przedstawiana jest jako przywrócenie do życia zmarłych przez ich cielesne zmartwychwstanie. W tych prorocत्वach przebija się idea indywidualnego zmartwychwstania, chociaż podporządkowana jest ona zapowiedzi odzicia wspólnoty w wymiarze jej ziemskiej egzystencji.

Kolejny zwiastun eschatologii indywidualnej w pismach prorockich stanowi myśl o sądzie po śmierci człowieka. Przesunięcie eschatologii poza doczesną historię przyniosło zapowiedź sądu, który Bóg będzie sprawował nad narodami, inaugurując w ten sposób definitywny czas zbawienia (por. Jl 4, 2. 14-16). W tej perspektywie, kreślony w Księdze Malachiasza, dzień Jahwe jawi się jako odbywający się poza czasem teraźniejszym sąd, mający na celu rozróżnienie sprawiedliwych i nieprawych w oparciu o „księgę wspomnień” (por. Ma 3, 16. 18). W ten sposób kwestia nagrody i kary zostaje odsunięta na czas po śmierci człowieka.

W świetle powyższych poglądów eschatologicznych proroków, odnoszących się do sytuacji jednostki wobec śmierci, można stwierdzić, iż wyrażona w Dn 12, 1-3 wiara w zmartwychwstanie indywidualne człowieka, które przyniesie nagrodę życia wiecznego lub karę wiecznego pohańbienia, dojrzała u proroków

stopniowo. Sformułowania zawarte w Księdze Daniela, w opisie przyszłego życia po śmierci, nie wyjaśniają, w jaki sposób dokona się zmartwychwstanie, ani też jak będzie wyglądało życie wieczne. Wiara w życie poza progiem śmierci pozostaje wiarą w Boga, który jest źródłem życia dla tych, którzy w Nim pokładają nadzieję.

KONKLUZJA

Dyskusja nad eschatologią prorocką musi wyjść od ustalenia, w jakim sensie można ten termin odnosić do przepowiadania prorockiego dotyczącego przyszłości. Za rozstrzygające w tej kwestii kryterium należy uznać zapowiedź przełomu, będącego wynikiem działania Boga w historii, w której zostanie zapoczątkowana nowa rzeczywistość zbawienia, przewyższająca, ale też i wypełniająca dotychczasowe obietnice zbawcze. Nauczanie eschatologiczne proroków nie przedstawia spójnej koncepcji. Należy raczej mówić o pewnych strukturach, charakteryzujących definitywny czas zbawienia. Jego inauguracja związana jest z nastaniem królestwa Boga w świecie. Z tym eschatologicznym wyobrażeniem pozostają w ścisłym związku inne elementy eschatologii prorockiej, jak: nowe stworzenie, Exodus czy przymierze. Myśl eschatologiczna w księgach prorockich jest dynamiczna, gdyż można w niej wskazać kilka linii rozwojowych. Zauważa się przede wszystkim stopniowe przechodzenie w kierunku eschatologii apokaliptycznej, nadawanie eschatologii charakteru uniwersalistycznego i coraz wyraźniejsze zainteresowanie sytuacją eschatologiczną jednostki.

BIBLIOGRAFIA

- ALBRIGHT W.F., *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967.
- ALLEN L.C., *Ezekiel 20–48* (WBC 29), Dallas 1990.
- Altes Testament*, red. H.J. BOECKER, Neukirchen-Vluyn 1996⁵.
- The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. FREEDMAN, t. 3, New York i in. 1992.
- ANDERSEN F.I., *Habakkuk. New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25), New York i in. 2001.
- ANDERSEN F.I., FREEDMAN D.N., *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24), New York i in. 1980.
- ANDERSEN F.I., FREEDMAN D.N., *Micah. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24E), New York i in. 2000.
- ANDERSEN F.I., NOEL D.N., *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24A), New York i in. 1989.
- Apocalypse. The Morphology of a Genre* (Semeia 14), red. J.J. COLLINS, Missoula, MT 1979.
- BALTZER K., *Deutero-Jesaja* (KAT 10.2), Gütersloh 1999.
- BAUER W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin 1963⁵.
- BEAUCAMP E., *I Profeti d'Israele, o il dramma di un' alleanza*, Milano 1988.
- BECKER J., *Messiaserwartung im Alten Testament* (SBS 83), Stuttgart 1977.
- BERGES H., *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg i in. 1998.
- BEUKEN W.A.M., *Jesaja 1–12* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2003.
- BEUKEN W.A.M., *Jesaja 13–27* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2007.
- BLENKINSOPP J., *A Jewish Sect of the Persian Period*, CBQ 52(1990), 5–20.

- BLINKINSOPP J., *Isaiah 1–39. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19), New York i in. 2000.
- BLINKINSOPP J., *Isaiah 56–66. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19B), New York i in. 2003.
- BLOCK D.I., *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24* (NICOT), Grand Rapids 1997.
- BLOCK D.I., *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48* (NICOT), Grand Rapids 1998.
- The Book of Ezekiel. Theological and Anthropological Perspectives* (SBL.SymS 9), red. M.S. ODELL, J.T. STRONG, Atlanta 2000.
- BONNARD P.-E., *Le Second Isaïe, son disciple et leur éditeurs. Isaïe 40–60* (Études bibliques), Paris 1972.
- BORGHINO A., *La «nuova alleanza» in Is 54. Analisi esegetico-teologica* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 118), Roma 2005.
- BOVATI P., MEYNET R., *Il libro dei profeta Amos*, Roma 1995.
- BOVATI P., *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Roma 1997.
- BOVATI P., *Testi di nuova alleanza. Dispense PIB*, Roma 2000.
- BRIKS P., *Koniec świata czy apokatastaza? Pozytywne aspekty koncepcji eschatologicznych w Biblii Hebrajskiej* (RSB 17), Warszawa 2004.
- BRZEGOWY T., *Prorok Natan i budowa Świątyni*, RBL 40(1987), 7–19.
- BRZEGOWY T., *Prorocy Izraela. Część pierwsza* (Academica), Tarnów 1994.
- BRZEGOWY T., *Królestwo będzie należeć do Pana (Księga Abdiasza)*, w: red. J. FRANKOWSKI, T. BRZEGOWY, *Wielki świat starotestamentalnych proroków* (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 5), cz. II, Warszawa 2001.
- BRZEGOWY T., *Poganie będą wielbić imię Pańskie (Księga Malchiasza)*, w: red. J. FRANKOWSKI, T. BRZEGOWY, *Wielki świat starotestamentalnych proroków* (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 5), cz. II, Warszawa 2001.
- CAVEDO R., *Profeti, storia e teologia del profetismo nell'Antico Testamento*, Milano 1995.
- CHILDS B.S., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1986.
- CHROSTOWSKI W., *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991.

- COLLINS J.J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, MI – Cambridge 1998².
- COLLINS J.J., *Daniel* (Hermeneia), Minneapolis, MI 1993.
- COOK S.L., *Prophecy and Apocalypticism. The Postexilic Social Setting*, Minneapolis, MN 1995.
- DANIÉLOU J., *Symbolisme cosmique et Monuments religieux*, Paris 1953.
- DEISSLER A., *L'uomo secondo la Bibbia. Per un'antropologia esegetica*, Roma 1989.
- Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, red. K.J. VANHOZER, Grand Rapids, Michigan 2005.
- DUHM B., *Das Buch Jesaja* (GHAT 3.1), Göttingen 1922⁴.
- Einleitung in das Alte Testament*, red. E. ZENGER, Stuttgart 2004⁵.
- 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–New Rochelle–Melbourne–Sydney 1989, 371–394.
- Encyklopedia biblijna* (PSB), red. P. ACHTEMEIER, Warszawa 1999.
- Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition* (JSOT.Sup 243), red. H. GRAF REVENTLOW, Sheffield 1997.
- Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung* (SBS 101), red. U. LUZ, Stuttgart 1981.
- 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.
- FISCHER G., *Jeremia 1–25* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2005.
- FISCHER G., *Jeremia 26–52* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2005.
- FOHRER G., *Das Jesajabuch. Kap. 40–66* (ZBK.AT), t. 3, Zürich – Stuttgart 1964.
- FOHRER G., *Strutture teologiche dell'Antico Testamento* (BCR 36), Brescia 1980.
- FRANKOWSKI J., *Prorok bezlitosnej kary (Księga Ezechiela)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków* (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 4), red. J. FRANKOWSKI, T. BRZEGOWY, M. GOŁĘBIEWSKI, cz. I, Warszawa 2001.
- GARSCHA J., *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1–39* (EHS 23), Bern–Frankfurt a. Main 1974.
- GADECKI S., *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993.

- GELIN A., *Pismo Święte o człowieku* (Znaki czasu 18), tłum. D. Szumska, Paryż 1971.
- GERSTENBERGER E.S., *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 2001.
- Gottesvolk. Beiträge zu einem Thema biblischer Theologie, red. A. MEINHOLD, R. LUX, Naumburg 1991.
- GOWAN D.E., *Theology of the Prophetic Books. The Death and Resurrection of Israel*, Louisville, Kentucky 1998.
- GRAF REVENTLOW H., *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (ATD 25.2), Göttingen 1993.
- GRAFFY A., *A Prophet Confronts His People. The Disputation Speech in the Prophets* (AnBib 104), Rome 1984.
- GREENBERG M., *Ezekiel 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22), New York i in. 1983.
- GRELOT P., *I canti del Servo del Signore* (StBi 9), Bologna 1983.
- HALDAR A., *Associations of Cultic Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala 1945.
- HALDAR A., *Studien in the Book of Nahum*, Uppsala 1947.
- HANELT T., *Pismo Święte historią zbawienia*, Gniezno 1997.
- HANSON P.D., *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia 1974.
- HIBBARD J.T., *Intertextuality in Isaiah 24–27. The Reuse and Evocation of Earlier Texts and Traditions* (FAT II/16), Tübingen 2006.
- HILL A.E., *Malachi. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25D), New York i in. 1998.
- HOGAN M.P., *The biblical vision of the human person. Implications for a philosophical anthropology* (European University Studies XXIII/504), Frankfurt am Main 1994.
- HOLLADAY W.L., *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1–25* (Hermeneia), Minneapolis 1986.
- HOLLADAY W.L., *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26–52* (Hermeneia), Minneapolis 1989.
- HOMERSKI J., „Tag Jahwes” bei dem Propheten Maleachi, CT 64 (1996), 5–17.
- HOMERSKI J., *Księga Ezechiela. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1998.
- HOSSFELD F., *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches* (FzB 20), Würzburg 1977.

- HÖLSCHER G., *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, Göttingen 1925.
- HUMBERT P., *Problemes littéraires du livre d'Habaquq*, Neuchâtel 1944.
- The Interpreter's Dictionary of the Bible*, red. G.A. BUTTRICK, t. 2, Nashville, TN 1962.
- JACOB E., *Theology of the Old Testament*, London 1958.
- JAN PAWEŁ II, *Pieśń Iz 2,2–5 – świątynia Pańska światłością narodów. Audienca generalna, 4 września 2002*, „L'Osservatore Romano” 12(2002), 31–32.
- JANKOWSKI S., *Biblia w życiu człowieka i Kościoła*, Gniezno 1996.
- JEREMIAS J., *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späteren Königszeit*, Neukirchen 1970.
- JEREMIAS J., *Der Prophet Hosea* (ATD 24.1), Göttingen 1983.
- JEREMIAS J., *Der Prophet Amos* (ATD 24.2), Göttingen 1995.
- JEREMIAS J., *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha* (ATD 24.3), Göttingen 2007.
- JOHNSON A., *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff 1962.
- JOHNSON A., *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody*, Cardiff 1979.
- JOHNSON D.G., *From Chaos to Restoration. An Integrative Reading of Isaiah 24–27* (JSOT.Sup 61), Sheffield 1988.
- JUSTYN MĘCZENNIK, *Prima Apologia*, 39,3: *Gli apologeti greci*, Roma 1986.
- KESSLER R., *Micha* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 1999.
- 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–New Rochelle–Melbourne–Sydney 1989, 395–415.
- Knowing the End from the Beginning. The Prophetic, the Apocalyptic and Their Relationships* (JSPSup 46), red. L.L. GRABBE, R.D. HAAK, London–New York 2003.
- KOCH K., *The Rediscovery of Apocalyptic* (SBT 22), London 1972.
- KOEHLER L., BAUMGARTNER W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, t. 1, Leiden–New York–Köln 1995³.
- KOENEN K., *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie* (WMANT 62), Neukirchen–Vluyn 1990.
- KOENEN K., KÜHSCHMELM R., *Zeitwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB.Themen 2), Würzburg 1999.

- KONDRACKI A., *Niewolnicy w Starym i Nowym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. WITASZEK, Lublin 1998, 269–290.
- KOOLE J.L., *Isaiah III. Chapters 49–55* (HCOT), t. 2, Leuven 1998.
- KOOLE J.L., *Isaiah III. Chapters 56–66* (HCOT), t. 3, Leuven 2001.
- KRAWCZYK R., *Prorocy a kult*, RBL 40/3(1987), 244–248.
- KRÜGER T., *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch* (BZAW 180), Berlin 1989.
- Księgi proroków mniejszych. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy* (PŚST XII/2), red. S. ŁACH, Poznań 1968.
- Księgi proroków mniejszych. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST XII/2), red. P. SZEFLER i in., Poznań 1968.
- KUTSCH E., *Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogennaten «Bund» im Alten Testament* (BZAW 131), Berlin–New York 1973.
- LALLEMAN-DE WINKEL H., *Jeremiah in Prophetic Tradition. An Examination of the Book of Jeremiah in the Light of Israel's Prophetic Traditions* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 26), Leuven 2000.
- LANGKAMMER H., *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004.
- LANGKAMMER H., *Teologia Starego Testamentu*, Rzeszów 2006.
- Language and Meaning. Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis* (OTSt 19), red. A.S. VAN DER WOUDE, Leiden 1974.
- LEMAŃSKI J., „Sprawisz, abym ożył (Ps 71, 20b)”. *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Szczecin 2004.
- LINDBLOM J., *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1962.
- LUNDBOM J.R., *Jeremiah 21–36. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 21B), New York i in. 2004.
- LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989.
- LUTZ H.-M., *Jahwe, Jerusalem und die Völker. Zur Vorgeschichte von Sach 12,1–8 und 14,1–5* (WMANT 27), Neukirchen-Vluyn 1968.
- ŁACH J., *Mesjańskie proroctwo Natana (2 Sm 7)*, RTK 13(1966), 49–69.
- ŁACH J., *1–2 Księga Samuela* (PŚST IV/1), Poznań – Warszawa 1973.
- ŁACH J., *Księga Psalmów* (PŚST VII/2), Poznań 1990.
- MA W., *Until the Spirit Comes. The Spirit of God in the Book of Isaiah* (JSOT. Sup 271), Sheffield 1999.
- McKANE W., *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, (ICC), t. 2, Edinburgh 1996.
- McKENZIE, *Geist und Welt des Alten Testaments*, Luzern 1962.

- MELUGIN R.F., *The Formation of Isaiah 40–55* (BZAW 141), Berlin–New York 1976.
- MENDENHALL G.E., *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vordern Orient* (ThSt 64), Zürich 1960.
- MEYERS C.L., MEYERS E.M., *Haggai, Zechariah 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25B), New York i in. 1987.
- MEYERS C.L., MEYERS E.M., *Zechariah 9–14. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25C), New York i in. 1993.
- Der Messias* (JBTh 8), red. E. DASSMANN, G. STEMBERGER, Neukirchen-Vluyn 1993.
- MICKIEWICZ F., *Koncepcje świątyni w tekstach wspólnoty w Qumran*, RBL 50(1997), 250–266.
- MILLAR W.R., *Isaiah 24–27 and the Origin of Apocalyptic* (HSM 11), Missoula, MT 1976.
- MILLER P.D., *Sin and Judgment in the Prophets. A Stylistic and Theological Analysis* (SBLMS 27), Atlanta, Georgia 1982.
- MONARI L., *Ezechiele un sacerdote-profeta*, Brescia 1988.
- MOVINCKEL S., *Psalmenstudien: Kultprophetie und prophetische Psalmen*, t. 3, Oslo 1923.
- MOWINCKEL S., *He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, Oxford 1956.
- MOVINCKEL S., *The Psalms in Israel's worship*, t. 2, Oxford 1962.
- MUCHOWSKI P., *Rękopisy znad Morza Martwego, Qumran, Wadi Murabb'at, Masada*, Kraków 1996.
- MUSZYŃSKI H., *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, CT 49 (1979), 23–48.
- NARDONI E., *Sprawiedliwość, praca, ubóstwo*, 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, 1707–1710.
- NEHER A., *L'essenza del profetismo*, Casale Monferrato, 1984.
- Der neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente* (QD 146), red. E. ZENGER, Freiburg–Basel–Wien 1993.
- NICHOLSON E.W., *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986.
- Neues Bibel-Lexikon*, red. M. GÖRG, B. LANG, t. 1, Zürich 1991.
- OSWALT J.N., *The Book of Isaiah. Chapters 40–66* (NICOT), Grand Rapids–Cambridge 1998.

- OVERHOLT T. W., *Cultural Anthropology and the Old Testament* (OTSt), Minneapolis 1996.
- PARCHEM M., *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB.ST 26), Częstochowa 2008.
- PERLITT L., *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969.
- PERLITT L., *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania* (ATD 25.1), Göttingen 2004.
- PETERSEN D.L., *Haggai and Zechariah 1–8. A Commentary* (OTL), London 1985.
- PETERSEN D.L., *Zechariah 9–14 and Malachi* (OTL), London 1995.
- PETERSEN D.L., *The Prophetic Literature. An Introduction*, Louisville–London 2002.
- PIKOR W., *Rola „serca” w nowym przymierzu* (Jr 31,31–34; Ez 36,24–28), VV 4(2003), 53–77.
- PIKOR W., *Być świadkiem Boga życia w czasie przełomu. Fenomen świadectwa Jana Pawła II przemysłany Księgą Ezechiela*, w: *Opoka Kościoła Chrystusowego. Biblisti KUL w 25 rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II*, red. S. SZYMIK, H. ORDON, Lublin 2004, 193–220.
- PIKOR W., *„Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem”* (Oz 11,9). *Miłosierdzie jako objawienie „inności” Boga w świetle proroctwa Ozeasza*, w: *„Dobrze. Sługo dobry...”* (Mt 25,21). *Księga Pamiątkowa ku czci ks. dr. Huberta Ordona SDS* (StBib 9), red. K. MIELCAREK, Kielce 2005, 105–125.
- PIKOR W., *Metafora gniewu Jahwe w Sofoniaszowym proroctwie o dniu Jahwe*, w: *Deus meus et omnia. Księga Pamiątkowa ku czci O. Prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. M.S. WRÓBEL, Lublin 2005, s. 347–363.
- PIKOR W., *Izajaszowy Sługa Jahwe a nowe przymierze. Analiza kontekstualna Iz 42,1–9*, ZNKUL 49 (2006), z. 2, 19–42.
- PIKOR W., *Pytanie o mesjański sens Izajaszowych proroctw o królewskim potomku. Część I: Iz 7,1–25*, ZNKUL 50 (2007), z. 1, 21–41.
- PIKOR W., *Pytanie o mesjański sens Izajaszowych proroctw o królewskim potomku. Część II: Iz 8,23b–9,6; 11,1–9*, ZNKUL 50 (2007), z. 2, 15–36.
- PIKOR W., *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza* (Studia Biblica Lublinensia 4), Lublin 2009.
- PIKOR W., *Słowo Boże jako źródło kryzysu proroka – przypadek Jonasza i Jeremiasza*, AK 154 (2010).

- PLÖGER O., *Theokratie und Eschatologie* (WMANT 2), Neukirchen-Vluyn 1959.
- Podręczna encyklopedia biblijna*, red. E. DĄBROWSKI, t. I–II, Poznań–Warszawa–Lublin 1959.
- POHLMANN F.-K., *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 1–19* (ATD 22.1), Göttingen 1996.
- POHLMANN K.-F., *Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt 2008.
- POLASKI D.C., *Authorizing an End. The Isaiah Apocalypse and Intertextuality* (BInterpS 50), Leiden 2001.
- Eschatologie im Alten Testament* (WdF 480), red. H.D. PREUSS, Darmstadt 1978.
- PREUSS H.D., *Theologie des Alten Testaments*, t. 1–2, Stuttgart 1992.
- PRINSLOO W.S., *The Theology of the Book of Joel* (BZAW 163), Berlin 1985.
- The Prophets: Sin, Exile and Restoration*, w: *The Story of Israel. A Biblical Theology*, red. C.M. PATE, J.S. DUVALL, J.D. HAYS, E.R. RICHARDS, W.D. TUCKER, P. VANG, Downers Grove – Leicester 2004, 88–104.
- PUDEŁKO J. J., *Ezechielowa nowa świątynia. Zapowiedzi i realizacja w: Żyjemy dla Pana. Księga Pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. ROŚIK, Wrocław 2005, 573–581.
- von RAD G., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986.
- RAFIŃSKI G., *Idea wybrania Izraela według Oz 9,10–17*, STV 2(1996).
- RAVASI G., *Kohélet*, tłum. J. Skrzypnik, Kraków 2003.
- Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBL.SymS 15), red. J. NOGALSKI, M. SWEENEY, Atlanta 2000.
- RENAULD B., *Nouvelle ou éternelle Alliance? Le message des prophètes* (LD 189), Paris 2002.
- RENDTORFF R., *Die „Bundesformel”. Eine exegetisch-theologische Untersuchung* (SBS 160), Stuttgart 1995.
- RENDTORFF R., *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf, t. 2. Thematische Entfaltung*, Neukirchen-Vluyn 2001.
- ROGERSON J.W., *Anthropology and the Old Testament*, w: *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, red. R.E. CLEMENTS, Cambridge–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney 1989, 17–37.

- ROGERSON J., DAVIES P., *The Old Testament World*, London–New York 2005.
- ROMANIUK K., *Powołanie w Biblii*, Warszawa 1989.
- ROST L., *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT III, 6), Stuttgart 1926.
- ROWLEY H.H., *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, London 1981.
- RUBINKIEWICZ R., *Rodzina jako środowisko wychowawcze*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. WITASZEK, Lublin 1997, 37–46.
- RUDOLPH W., *Joel – Amos – Obadja – Jona* (KAT 13.2), Gütersloh 1971.
- RUDOLPH W., *Micha – Nahum – Habakuk – Zephania* (KAT 13.3), Gütersloh 1975.
- RUSSELL D.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia 1964.
- RUSZKOWSKI L., *Volk und Gemeinde. Eine Untersuchung zu Jesaja 56–66* (FRLANT 191), Göttingen 2000.
- SABOURIN L., *The Psalms, their Origin and Meaning*, New York 1974.
- SCHMIDT W.H., BECKER J., *Zukunft und Hoffnung* (Biblische Konfrontationen), Stuttgart i in. 1982.
- SCHOORS K., *I Am God Your Saviour. A Form-Critical Study of the Main Genres in Isa XL–LV* (VT.S 24), Leiden 1973.
- SCHREINER J., *Sion – Jerusalem – Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament* (SANT 7), München 1963.
- SEDLMEIER F., *Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24* (NSK.AT 21.1), Stuttgart 2002.
- SEITZ C., *Isaiah 1–39* (Int), Louisville, KY 1993.
- SIMIAN-YOFRE H., *Il deserto degli dei. Teologia e storia nel libro di Osea*, Bologna 1994.
- SIMUNDSON D.J., *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah* (AOTC), Nashville 2005.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. LÉON-DUFOUR, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- SOGGIN J.A., *Il profeta Amos*. Brescia 1982.
- STACHOWIAK L., *Księga Jeremiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST X/1); Poznań 1967.
- STACHOWIAK L., *Prorocy – słudzy słowa* (Attende lectioni 5), Katowice 1980.

- STACHOWIAK L., *Księga Izajasza I. 1–39. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST IX/1), Poznań 1996.
- STACHOWIAK L., *Księga Izajasza II – III. 40–66. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST IX/2), Poznań 1996.
- STEGEMANN H., *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, tłum. Z. Małecki, A. Tronina, Kraków 2002.
- STUART D., *Hosea – Jonah* (WBC 31), Nashville i in. 1987.
- The Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Sources*, red. B. JANOWSKI, P. STUHLMACHER, Grand Rapids–Cambridge 2004.
- Supplément au Dictionnaire de la Bible*, red. H. CAZELLES, A. FEUILLET, t. 8, Paris 1972.
- SWEENEY M.A., *Isaiah 1–39 with an Introduction to Prophetic Literature* (FOTL 16), Grand Rapids – Cambridge 1996.
- SWEENEY M.A., *The Twelve Prophets*, (Berit Olam), t. 1–2, Collegeville 2000.
- SYNOWIEC J.S., *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1994.
- SYNOWIEC J.S., *Medrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1997.
- SYNOWIEC J.S., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.
- SZYMİK S., *Matężństwo i rodzina w Biblii*, w: G. WITASZEK (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1998, 203–225.
- SZWARC U., *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, w: G. WITASZEK (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1998, 227–247.
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. JENNI, C. WESTERMANN, t. 1, Gütersloh 1994⁵.
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, t. 1–8, Stuttgart i in. 1973–1995.
- Theologische Realenzyklopädie*, red. G. MÜLLER, t. 10, Berlin–New York 1982.
- TUŁODZIECKI T., „Dzień Jahwe” w *Pismach Prorockich*, w: W. CHROSTOWSKI (red.), „Przeznaczyłeś nas dla Twojej prawdy” (4Q 495). *Studia dla dr. Zdzisława J. Kapery w 65. rocznicę urodzin* (RSB 29), Warszawa 2007, 481–499.
- TYLOCH W., *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1997.
- de VAUX R., *Instytucje Starego Testamentu*, t. I–II, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004.
- VERHOEF P.A., *The Books of Haggai and Malachi* (NICOT), Grand Rapids 1987.

- WANKE G., *Die Zionstheologie der Korachiten*, (BZAW 97), Berlin 1966.
- WASCHKE E.-J., *Die Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin – New York 2001.
- WESTERMANN C., *Isaiah 40–66. A Commentary* (OTL), London 1996⁹.
- WILDBERGER H., *Isaiah 1–12* (CC), Minneapolis 1991.
- WILDBERGER H., *Isaiah 13–27* (CC), Minneapolis, 1997.
- WILDBERGER H., *Isaiah 28–39* (CC), Minneapolis, 2002.
- WILLIAMSON H.G.M., *The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford 1994.
- WILLI-PLEIN I., *Prophetie am Ende. Untersuchungen zu Sacharja 9–14* (BBB 42), Köln 1974.
- WILLI-PLEIN I., *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbegriffung und Zwischenergebnisse* (SBS 153), Stuttgart 1993.
- WITASZEK G., *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1996.
- WITASZEK G., *Kryzys solidarności rodziny w kontekście zmian społecznych zachodzących w starożytnym Izraelu*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. WITASZEK, Lublin 1997, 111–133.
- 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.
- WOLFF H.W., *Hosea* (Hermeneia), Philadelphia 1974.
- WOLFF H.W., *Joel and Amos* (Hermeneia), Philadelphia 1977.
- WOLFF H.W., *Anthropologie des Alten Testaments*, Berlin 1980³.
- Wstęp do Pisma Świętego Starego Testamentu*, red. L. STACHOWIAK, Poznań 1990².
- YOUNG E.J., *The Book of Isaiah*, t. 2 (NICOT), Grand Rapids 1972.
- ZAWISZEWSKI E., *Zagadnienia społeczne w prawodawstwie Starego Testamentu*, RBL 21(1968), 139–146.
- ZAWISZEWSKI E., *Problemy społeczne w nauczaniu proroka Izajasza na tle prawodawstwa Mojżeszowego i współczesnej epoki*, „Studia Pelplińskie” 1 (1969), 121–142.
- ZAWISZEWSKI E., *Problemy społeczne w nauczaniu proroków*, „Studia Pelplińskie” 6 (1975), 69–88.
- ZAWISZEWSKI E., *Księgi proroków*, Pelplin 1998.
- ZIMMERLI W., *Ezekiel 1. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 1–24* (Hermeneia), Philadelphia 1979.

- ZIMMERLI W., *Ezekiel 2. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 25–48* (Hermeneia), Philadelphia 1983.
- ZIMMERLI W., *Man and his Hope in Old Testament*, London 1981.
- ZIMMERLI W., *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart – Berlin – Köln 1989⁶.

WYKAZ SKRÓTÓW

AB	– Anchor Bible
AnBib	– Analekta Biblica
AOTC	– Abingdon Old Testament Commentaries
ATD	– Das Alte Testament Deutsch
AThANT	– Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament
BBB	– Bonner Biblische Beiträge
BCR	– Biblioteca di Cultura Religiosa
BeO	– Bibbia e Oriente
BETL	– Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium
BIS	– Biblical Interpretation Series
BWANT	– Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	– Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBQ	– Catholic Biblical Quarterly
CT	– Collectanea Theologica
EHS	– Europäische Hochschulschriften
FAT	– Forschung zum Alten Testament
FOTL	– The Forms of the Old Testament Literature
FRLANT	– Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FzB	– Forschung zur Bibel
GHAT	–
HBS	– Herders biblische Studien
HCOT	–
HSM	– Harvard Semitic Monographs
HThKAT	– Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament

ICC	– International Critical Commentary
Int	– Interpretation
JBL	– Journal of Biblical Literature
JBTh	– Jahrbuch für Biblische Theologie
JSOT.Sup	– Journal for the Study of the Old Testament (Supplement Series)
JSPSup	– Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series
KAT	– Kommentar zum Alten Testament
LD	– Lectio Divina
NEB	– Die Neue Echter Bibel
NICOT	– The New International Commentary on the Old Testament
NKB.ST	– Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament
NSK.AT	–
OTEs	– Old Testament Essays. Department of Old Testament – University of South Africa
OTL	– Old Testament Library
OTSt	– Old Testament Studies
PEB	– Podręczna encyclopedia biblijna
PSB	– Prymasowska Seria Biblijna
PŚST	– Pismo Święte Starego Testamentu
QD	– Quaestiones Disputatae
RBL	– Ruch Biblijny i Liturgiczny
RSB	– Rozprawy i Studia Biblijne
RTK	– Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
SANT	– Studien zum Alten und Neuen Testament
SBL.MS	– Society of Biblical Literature (Monograph Series)
SBL.SymS	– Society of Biblical Literature (Symposium Series)
SBT	– Studies in Biblical Theology
SBS	– Stuttgarter Bibelstudien
StBi	– Studi Biblici
StBib	– Studia Biblica
STV	– Studia Theologica Varsaviensia

ThB	–	Theologia Biblica
ThLZ	–	Theologische Literaturzeitung. Leipzig – Berlin
ThSt	–	Theologische Studien
ThWNT	–	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
VT	–	Vetus Testamentum
VTSup	–	Vetus Testamentum (Supplementum)
VV	–	Verbum Vitae
WBC	–	Word Biblical Commentary
WdF	–	Wege der Forschung
WMANT	–	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ZAW	–	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZBK.AT	–	Zürcher Bibelkommentare zum Alten Testament
ZNKUL	–	Zeszyty Naukowe KUL
ZThK	–	Zeitschrift für Theologie und Kirche

jasne

Spis treści

abp Marian Gołębiewski

Wprowadzenie	5
---------------------------	---

ks. Sławomir Stasiak

Obraz Boga	7
1. Źródłem obrazu Boga u proroków jest osobisty z Nim kontakt ..	8
2. Bóg działa w świecie i jest Panem narodu wybranego	11
3. Bóg jest Panem innych narodów i ich władców	13
4. Bóg jest władcą świata	16
5. Bóg jest jedyny	19
5.1. <i>JHWH</i> jest osobą, Bogiem żyjącym	20
5.2. Dwa aspekty świętości Boga	22
Bóg jest absolutnie różny od świata	22
Bóg jest wolny od moralnej niedoskonałości	24
5.3. Bóg jest przychylny	25
5.4. Bóg jest sprawiedliwy	26
Sprawiedliwość zadaniem mesjańskiego księcia	28
Sprawiedliwość Boża ochrania w trudnej sytuacji	29
Sprawiedliwość broni świętości postanowień Bożych ...	30
Sprawiedliwość Boża to główny czynnik zbawienia Izraela i narodów	31
6. Inne bóstwa	33
Konkluzja	35

Joanna Jaromin

Antropologia Ksiąg Prorockich	37
1. Istota Ludzka – podstawa językowa antropologii Ksiąg Prorockich	37

1.1. Podstawowa terminologia antropologiczna ksiąg prorockich	38
<i>Nefeš</i>	38
<i>Bāšār</i>	39
<i>Rûah</i>	40
<i>Lēb, lēbāb</i>	42
1.2. Zastosowanie podstawowych określeń człowieka w księgach prorockich	45
<i>ʿĀdām</i>	45
<i>ʾĪš</i>	45
<i>ʿĒnôš</i>	46
1.3. Podstawowe elementy struktury człowieka w księgach prorockich	46
Krew	46
Wnętrznosci	47
Wątroba	47
Nerki	47
Członki ludzkiego ciała	48
2. Czas człowieka – antropologia biograficzna	50
2.1. Starotestamentowa koncepcja czasu w ujęciu Deutero-Izajasza	51
2.2. Życie i śmierć	51
2.3. Młodość i starość	56
2.4. Praca i odpoczynek	57
2.5. Zdrowie i choroba	59
2.6. Nadzieja	64
3. Świat człowieka – antropologia socjologiczna	65
3.1. Obraz Boga	66
3.2. Mężczyzna i kobieta	66
3.3. Rodzice i dzieci	70
3.4. Braterstwo	73
3.5. Panowie i niewolnicy	73
3.6. Nauczyciele i uczniowie	75
3.7. Jednostka i społeczeństwo	76
3.8. Przeznaczenie	79

Ks. Wojciech Pikor

Koncepcja ludu Bożego. Wybranie i przymierze	81
1. Wybranie Izraela w księgach prorockich	82
1.1. Pole semantyczne „wybrania” w księgach prorockich	83
1.2. Wybranie Izraela u proroków przedwygnaniowych	86
Amos	87
Ozeasz	90
Jeremiasz	93
1.3. Wybranie Izraela u proroków wygnania	95
Ezechiel	96
Deutero-Izajasz	98
1.4. Wybranie Izraela u proroków powygnaniowych	102
Iz 14, 1-2	103
Aggeusz i Zachariasz	105
Trito-Izajasz	109
Malachiasz	112
2. Przymierze w księgach prorockich	115
2.1. Semantyka terminu „przymierze” a jego znaczenie teologiczne u proroków	115
2.2. Prorockie rozumienie przymierza łączącego Jahwe i Izrael	118
Ozeasz	118
Jeremiasz	121
Ezechiel	127
Deutero-Izajasz	132
Trito-Izajasz	136
Malachiasz	139
3. Pytanie o prorocki model ludu Bożego	142

Ks. Marek Raszeński

Prawo, kult i świątynia	145
1. Stanowiska w sprawie prorockiej oceny Prawa, świątyni i kultu	146
2. Główny przedmiot prorockiej krytyki	148
3. Prorocy związani z kultem	149
4. Główny cel prorockich napomnień	154

5. Historyczne osadzenie prorockich wypowiedzi	157
6. Koncepcja Dawidowa	158
7. Odbudowa świątyni według proroka Natana	160
8. Zburzenie świątyni jako kara za grzech	163
9. Zapowiedź odnowy świątyni	165
10. Druga świątynia	167
10.1. Znaczenie teologiczne i rola Świątyni Jerozolimskiej	168
11. Świątynia jako dom modlitwy	169
12. Świątynia jako centrum kultu	170
13. Świątynia osią historii ludu Bożego i sceną wydarzeń zbawczych	172
14. Świątynia źródłem zbawienia	173
15. Świątynia areną działalności Mesjasza	177
16. Świątynia jako uniwersalny ośrodek religijny	178
17. Problem symbolicznego znaczenia świątyni	181
18. Podsumowanie – ku pełnej realizacji koncepcji świątyni	184

Ks. Marek Raszeński

Grzech i zło (zagadnienia etyczne)	187
1. Pochodzenie zła	189
2. Ozeasz	192
3. Jeremiasz	193
4. Sens kary za zło	196
5. Micheasz	196
6. Dzień Jahwe w pismach prorockich	197
7. „Dzień Jahwe” w Am 5, 18-20	199
8. Nauczanie proroków	204
9. Wystąpienie Amosa	206
10. Charakterystyka społeczeństwa izraelskiego u Izajasza	212
10.1. Dobrobyt materialny	212
10.2. Nadużycie dóbr materialnych	213
10.3. Upadek praworządności	216
11. Stanowisko Izajasza wobec nadużyć społecznych	217
11.1. Potępienie tendencji kapitalistycznych	217
11.2. Potępienie nadużyć w wymiarze sprawiedliwości	221
11.3. Pytanie Izajasza	223

12. Micheasz	224
13. Jeremiasz	226
14. Ezechiel	227
15. Zachariasz	228
Konkluzja	228

Ks. Wojciech Pikor

Eschatologia i apokaliptyka	231
1. Ustalenie pojęcia „eschatologia” i „apokaliptyka” prorocka	231
2. Dynamika rozwojowa eschatologii prorockiej	239
2.1. Myśl eschatologiczna u proroków przedwygnaniowych	240
Amos	240
Ozeasz	242
Izajasz	244
Micheasz	248
Sofoniasz	249
Nahum, Habakuk i Jonasz	251
Jeremiasz	252
2.2. Myśl eschatologiczna u proroków wygnania	252
Ezechiel	256
Abdiasz	259
Deutero-Izajasz	260
2.3. Myśl eschatologiczna u proroków powygnaniowych	262
Aggeusz	263
Zachariasz (rozd. 1–8)	264
Iz 24–27	266
Trito-Izajasz	270
Deutero-Zachariasz (Za 9–14)	272
Joel	276
Malachiasz	279
2.4. Myśl eschatologiczna w Księdze Daniela	281
3. Struktury eschatologii prorockiej	285
3.1. Perspektywa czasowa w eschatologii prorockiej	286
3.2. Przełom jako kryterium eschatologii prorockiej	288
3.3. Królowanie Jahwe jako cel i wypełnienie historii	290

3.4. Tendencje uniwersalistyczne w eschatologii prorockiej . .	291
3.5. Kwestia życia po śmierci	292
Konkluzja	294
Bibliografia	295
Wykaz skrótów	308