

TEOLOGIA STAREGO TESTAMENTU



RED. SERII KS. MARIUSZ ROSIK
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY

TEOLOGIA STAREGO TESTAMENTU

TOM III
KSIĘGI MĄDROŚCIOWE

RED. KS. MARIUSZ ROSIK

WROCŁAW 2011

IMPRIMATUR
Kuria Metropolitalna Wrocławska
L.dz. 10 /2011 – 2 stycznia 2011 r.

† Marian Gołębiewski
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

© Copyright TUM Wrocław

Współpraca redakcyjna: ks. Mariusz Szmajdziński

Projekt okładki, łamanie Andrzej Duliba

Korekta Agnieszka Bandolą

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- 170-1

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 trzytomowa *Teologia Nowego Testamentu* pod red. ks. Mariusza Rosika. Nadszedł czas na kontynuację tego dzieła. Zespół znakomitych bibli-

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

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

† Marian Gołębiewski
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

Ks. Bogdan Ponizy

OBRAZ (OBLICZE) BOGA W KSIĘGACH MĄDROŚCIOWYCH

I. GENEZA HISTORYCZNO-TEOLOGICZNA KSIĄG MĄDROŚCIOWYCH. MĄDROŚĆ IZRAELA¹

Mądrość jest centralną wartością duchowego ruchu, który cechował wszystkie kultury Starożytnego Wschodu i znalazł swój literacki wyraz w szczególnym gatunku – poezji mądrościowej. Choć izraelski przejaw tego ruchu miał swój specyficzny charakter, to jego genezy, wzrostu i oddziaływania nie można odrywać od szeroko rozumianego podłoża na którym wyrósł, tzn. od środowiska mądrościowego Starożytnego Wschodu z jednej strony, a od tradycji biblijnych z drugiej.

Wśród pism Starego Testamentu znajduje się wiele utworów, które mają wspólne cechy z księgami mądrościowymi Starożytnego Wschodu, zwłaszcza tymi powstałymi w Egipcie i Mezopotamii. Cechy te są wyrazem podobnych tendencji.

¹ S. POTOCKI, *Mądrość na Starożytnym Wschodzie i w Izraelu*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwwanie ksiąg biblijnych T6*, *Mądrość starotestamentowego Izraela*, Warszawa 1999, 22-27.

Izraelska myśl mądrościowa powstawała w specyficznym kontekście historii narodu wybranego. Wkrótce po zorganizowaniu państwa rozwijający się coraz wyraźniej nurt mądrościowy otrzymał swego oficjalnego patrona – Salomona – oraz wyspecjalizowanych opiekunów i zaczął odgrywać poważną rolę w kształtowaniu duchowego życia narodu.

Mianem ksiąg mądrościowych albo dydaktycznych obejmujemy te pisma, które w kanonie Soboru Trydenckiego zostały umieszczone między księgami historycznymi a prorockimi. Są nimi księgi: Hioba, Psalmów, Przysłów, Koheleta (Eklezjastes), Pieśni nad Pieśniami, Mądrości Salomona i Syracha (Eklezjastyk)². Dotyczą one życia praktycznego, religijnego, rodzinnego oraz w stopniu większym niż wcześniejsze księgi, w których także nie brak pewnych akcentów pouczających – społecznego. Niektóre z nich są zwierciadłem pobożności narodu wybranego, inne omawiają ważne zagadnienia życia religijnego i moralnego Izraela, jeszcze inne są niepowtarzalnymi pomnikami mądrości praktycznej ludu Bożego Starego Testamentu i jako takie stanowią integralną część literatury mądrościowej Starożytnego Wschodu.

Pięć protokanonicznych ksiąg dydaktycznych (Ps, Hi, Prz, Pnp, Koh) występuje w trzeciej części kanonu hebrajskiego, w grupie „Pism”; dwie pozostałe, deuterokanoniczne („wtórno-kanoniczne”) – Mądrości i Mądrości Syracha tradycja przekazała jedynie w języku greckim, jakkolwiek oryginalny tekst hebrajski drugiej z nich jest dziś znany.

Wszystkie wymienione księgi mają w pewnym stopniu – chociaż dość różnym – charakter poetycki. Specyficzną część ksiąg mądrościowych stanowią Psalmy – niewątpliwie punkt szczytowy poezji hebrajskiej.

² T. BRZEGOWY, *Pisma mądrościowe Starego Testamentu*, Tarnów 2003, 13-72.

1. „MĄDROŚĆ SALOMONA”

Według tradycji izraelskiej początki nurtu mądrościowego w narodzie wybranym sięgają okresu działalności króla Salomona (ok. 970–931 przed Chr.), który w tej dziedzinie miał tak wielkie osiągnięcia, że stał się typem prawdziwego mędrca, a dzięki swemu autorytetowi wywarł poważny wpływ na kontynuatorów swego wielkiego dzieła.

W zamieszczonym w Pierwszej Księdze Królewskiej opisie działalności króla Salomona podkreśla się, że odznaczał się on wszechstronną mądrością. Już w chwili objęcia władzy otrzymał od Boga szczególną umiejętność rozstrzygania spraw sądowych, co w znacznym stopniu ułatwiło mu rządy nad krajem i pomyślne rozwiązywanie, nieraz bardzo trudnych problemów (3, 4-28). Miał pozostawić bogatą spuściznę literacką, co wskazywałoby na jego zainteresowania dydaktyczne i liryczne. Poza tym odznaczał się wiedzą o charakterze encyklopedycznym, potrafił bowiem rozprawiać o różnorodnych krzewach, drzewach, zwierzętach, ptakach, płazach i rybach (5, 9-13).

Salomon zestawiony został z wybitnymi mędrkami Wschodu, gdzie – jak wynika z historii Egiptu i Mezopotamii – myśl mądrościowa była uprawiana na długo przed pojawieniem się tego władcy. Wiadomo również, że, po zorganizowaniu państwa przez Dawida, w Izraelu zaistniały dogodne warunki do rozwoju takiej działalności. Na dworze królewskim stanowiska zajmowali ludzie mądrzy i wykształceni. Świadczy o tym choćby pozycja cieszącego się dużym autorytetem doradcy króla (por. 2 Krn 16, 23) czy urząd pisarza, który prawdopodobnie kierował kancelarią królewską, a także opiekował się archiwum i biblioteką dworską (por. 2 Sm 8, 17; 1 Krl 43). Należy przypuszczać, że Salomon dołożył starań, aby rozbudować rozpoczęte przez swego ojca dzieło. Wiadomo, że utrzymywał kontakty z Egiptem (por. 1 Krl 3, 1), skąd mógł czerpać wiele wzorów potrzebnych do zorganizowania czy rozbudowania własnej szkoły dworskiej,

nie tylko kształcącej urzędników państwowych, ale rozwijającej także twórczość literacką. Popieranie własnego szkolnictwa i rozwijanie rodzimej kultury umysłowej, przy równoczesnym odcinaniu się od autorytetów i wzorów obcych, było konieczne ze względu na specyficzne właściwości Izraela jako narodu wybranego. O sławie Salomona zdecydowały nie tylko jego uzdolnienia, ale przede wszystkim fakt otrzymania mądrości od Boga. Ten aspekt przysporzył mu ogromnego autorytetu i wyznaczył kierunek rozwoju nurtu mądrościowego, zapoczątkowanego wówczas w sposób oficjalny.

Imię Salomona nosi mądrościowa Księga Przysłów, która jest zbiorem maksym i powiedzeń religijno-moralnych. Zasadnicze miejsce zajmują w niej przypisywane monarsze dwa obszerne zbiory przysłów (10, 1-22, 16; 25-29). Należy przy tym zaznaczyć, że według wspomnianej wyżej tradycji – a przede wszystkim powszechnej praktyki – ten król jedynie wygłaszał przysłowia. Można stąd wnosić, że literackim opracowaniem wypowiedzi zajęli się kontynuatorzy twórczości Salomona. Królowi przypisuje się także autorstwo Pieśni nad Pieśniami³. Najprawdopodobniej najstarsze partie tekstu pochodzą z czasów Salomona. Wykazują wiele podobieństw do weselnych pieśni egipskich. Obrazy z Pieśni nad Pieśniami występują również u proroków. W tradycji prorockiej *JHWH* nazywany był „królem i pasterzem Izraela” (Iz 40, 11; 41, 21; 43, 15; 44, 6; 49, 9-10; Ez 37, 23n). Pieśniarz te same obrazy stosuje do oblubieńca, który także jest nazywany królem i pasterzem (Pnp 1, 4; 2, 16). Z opisem oblubienicy łączą się również dwa charakterystyczne wyobrażenia: winnicy (1, 6) i ogrodnika (4, 12). Porównując alegorię małżeńską zawartą w Kantyku Salomona z alegorią przedstawioną przez proroków należy stwierdzić, że w zasadniczej treści są one z sobą zgodne. W przeciwieństwie do nich, Pieśń nad Pieśniami nie wspomina o niewiernościach i zdradach. Prorocy

³ J. KUDASIEWICZ, *Obraz Boga w Pieśni nad Pieśniami*, w: *Obraz i kult*, Lublin 2002, 23-37.

korzystali z alegorii małżeńskiej, aby napiętnować zło panoszące się w narodzie. Pieśń nad Pieśniami przedstawia natomiast pozytywne znaczenia alegorii małżeńskiej; widzi w niej idee miłości, czułości, wierności. Pisarze biblijni zaczęli wykorzystywać obrazy z życia codziennego, aby zilustrować relacje, jakie istniały między Bogiem a Jego ludem. Obecne u proroków alegorie (Bóg – Oblubieniec, lud – oblubienica) znajdują tutaj odpowiednik w obrazach winnicy (1, 6) i ogrodu (4, 12). Ludzkie zaślubiny stanowią kanwę zaślubin mesjańskich.

Innym wyrazem trwałości wpływów Salomona na izraelską myśl mądrościową jest fakt przypisywania mu autorstwa utworów, które powstawały w czasach późniejszych. Czyni tak autor Księgi Koheleta, wkładając własne refleksje w usta Eklezjastesa, który miał być synem Dawida i królem w Jeruzalem (1, 1. 12). Mógł więc nim być tylko Salomon. Ostatni izraelski utwór mądrościowy w rękopisach greckich nazywany jest Mądrością Salomona, a jego nieznany autor przytacza modlitwę wypowiedzianą rzekomo przez tego króla (9, 1-18).

2. DZIAŁALNOŚĆ I TEOLOGIA MĘDRCÓW

Zarówno we wspomnianej Księdze Przysłów, jak i w innych utworach mądrościowych⁴ (Prz 24, 23a; por. 22, 17; 30, 1; 31, 1; Koh 1,11; 12, 9; Syr 50,1-51,30), znajdują się wzmianki o ich twórcach. Nazywa się ich „mędrkami”. Z treści tych pism, podobnie jak z niektórych wypowiedzi napotykanych w innych księgach biblijnych, wynika, że „mędrzy” odegrali ważną rolę w życiu narodu izraelskiego. Jednakże zawarte w tych tekstach wiadomości na temat ich historii i działalności są stosunkowo nikłe.

Należy przyjąć, że do grona mędrków – już w początkowym okresie – zaliczano ludzi, którzy nie tylko odznaczałi się wyjąt-

⁴ S. POTOCKI, *Księgi Mądrościowe Starego Testamentu*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 384-416.

kowymi uzdolnieniami intelektualnymi czy osiągnęli wysoki poziom wiedzy, lecz przede wszystkim profesjonalnie zajmowali się uprawianiem mądrości. Pojęcie „mędrzec” dość wcześnie rozumiane było wieloznacznie. Można je było odnieść zarówno do wykształconej elity dworskiej, zwłaszcza do pisarzy, których myśl nadawała kierunek polityce państwa, jak i do nauczycieli uprawiających mądrość wyłącznie w celach dydaktycznych. Wydaje się, że początkowo określenia takie jak „mędrzec”, „pisarz” czy „nauczyciel mądrości” były używane zamiennie. Można tym również tłumaczyć niektóre wypowiedzi polemizujących z mędrkami proroków (Iz 5, 19-4; 29, 14-16 itp.). Przedmiotem ich surowej krytyki nie są owi nauczyciele, lecz mędrcy z kół dworskich, których polityka prowadzi naród do zguby.

Współczesne studia nad izraelską literaturą mądrościową dowodzą, że już najstarsze utwory, zaliczane do tego gatunku, swą obecną formę otrzymały w „środowisku szkolnym”. Stwierdzenie to można odnieść także do pierwszego zbioru Przysłów Salomona (Prz 10, 1-22, 16), które – jak się przyjmuje – zostały opracowane już po śmierci króla przez myślicieli skupionych przy dworze królewskim w Jerozolimie. Wzmianka zamieszczona przed drugim zbiorem tych przysłów (25-29) informuje, że zostały one zestawione przez ludzi pochodzących z otoczenia judzkiego króla Ezechiasza (lata ok. 728-699 przed Chr.). Należy przypuszczać, że byli oni również powiązani z dworskim ośrodkiem szkolnym, uprawiającym twórczość literacką. Z formy i treści innych utworów zamieszczonych w Księdze Przysłów można wnioskować, że w Izraelu, już w odległej przeszłości, istniały także inne ośrodki szkolne. Wskazują na to choćby dwa niewielkie zbiory nauk, z których drugi wyraźnie przypisywany jest nieznanemu bliżej mędrcom (22, 17-24, 22; 24, 23-34. 2). Działalność dydaktyczna i mądrościowa mędrców z tego okresu musiała być bardzo intensywna, skoro we wspomnianej Księdze Przysłów znalazły się całe utwory lub fragmenty autorstwa osób nieizraelskiego pochodzenia. Należą do nich tchnące gorliwością neofity wypowiedzi Agura (Prz 30, 1-14) czy nauki przeznaczone dla króla Lemuela

z Mass (31, 1-9). Treść tych utworów tak dalece odpowiadała mądrościowym założeniom nauczycieli izraelskich, że mogli dołączyć je do literackiego dorobku swego narodu.

Udział mędrców w duchowej formacji Izraela musiał być znaczny, skoro w pewnym okresie swojej działalności (Jr 18) ich miejsce w społeczności dorównywało pozycji kapłanów i proroków. Kapłani wyjaśniali ludowi prawo, prorocy przekazywali objawione słowo Boże, a mędrcy udzielali rad. Funkcja mędrców została tu określona w sposób bardzo ogólny, jednak można przyjąć, że udzielanie rad było równoznaczne z działalnością o charakterze dydaktycznym i sapiencjalnym, a jej zakres nie obejmował jeszcze ani dziedziny prawa, ani objawienia Bożego. Źródłem ich wiedzy oraz praktycznej działalności było przede wszystkim doświadczenie i refleksja nad jego skutkami. Warto również podkreślić, że działalność mędrców w tym czasie miała zasięg powszechny i nie zacieśniała się do określonych grup społeczności izraelskiej.

II. ORYGINALNA TEOLOGIA KSIĄG MĄDROŚCIOWYCH: KU „INNEMU BOGU”

Nie jest rzeczą pewną, kiedy i w jakich okolicznościach rozważania mądrościowe objęły obszar teologii. Na pewno proces ten dokonywał się stopniowo i był wywołany wieloma czynnikami. Spowodowały go najpierw rozważania na temat samej mądrości. Okazało się bowiem, że osiągnięcia mądrościowe, oparte na doświadczeniu, nie zawierają dostatecznie jasnych i pewnych ocen rzeczywistości ziemskiej, w której żył ówczesny człowiek. Niewątpliwie Bóg jest dla myśli hebrajskiej Kimś bliskim człowiekowi i jednocześnie nieskończenie dalekim. Dlatego na próżno szukalibyśmy w tekstach Starego Testamentu wyczerpującej definicji Boga. Znajdziemy w nich natomiast wiele przykładów

na to, iż ludzkie słowa tylko w niewielkim stopniu mogą objawić tajemnicę Boga.

Chociaż księgi należące do tzw. literatury mądrościowej kształtowały się bardzo długo, to większość z nich definitywną formę otrzymała po niewoli babilońskiej. Doświadczenie to stało się zwierciadłem i syntezą wszystkich kryzysów, przez które musi przejść człowiek, gdy spotka się z cierpieniem, śmiercią, nagłą utratą życiowych perspektyw, czy też z działaniem Boga – w jego pojęciu – nielogicznym, niezrozumiałym, przesadnie tajemniczym, niewytłumaczalnym, pełnym sprzeczności.

Teologia mędrców starszego pokolenia została poddana w Księdze Hioba i Księdze Koheleta krytyce.

1. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA NURTU SAPIENCJALNEGO

Aby dobrze zrozumieć i ocenić nurt „nowej” teologii, trzeba na niego spojrzeć w kontekście epoki pobabilońskiej⁵. Epokę tę cechują dwie przeciwstawne sobie orientacje: tradycyjna (nurt ten dał początek judaizmowi, a biblijnym dokumentem jego myśli są dwie kronikarskie księgi: Ezdrasza i Nehemiasza) i postępową („nowa” teologia o wyraźnych znamionach uniwersalnych). Za najbardziej postępowe uznać należy dwa midrasze: Księgę Rut oraz Księgę Jonasza. Ich przesłanie cechuje wyraźny uniwersalizm, jakże bliski Ewangelii (por. Mt 1, 5; 12, 39-41).

Ze względu jednak na dość znaczne zróżnicowanie nowych tendencji ideowych, stosowanych w nich metod poznawczych oraz osiągniętych rezultatów niełatwo jest podać jednoznaczną i wyczerpującą definicję mądrości. Można powiedzieć, że mą-

⁵ E. ŚWIERCZEK, *Edukacyjny wymiar cierpienia – na podstawie Księgi Hioba i Listu do Hebrajczyków*, w: *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, Kraków 1993, 281-302.

drość w ujęciu wschodnim i biblijnym polegała na praktycznej umiejętności życia, dzięki której człowiek mógł zdobyć dostępne mu dobro i uniknąć grożącego zła. Wszystko, co zaplanowane, stworzone przez Boga oraz przez Niego cudownie dla człowieka urządzone, jest pełne tajemnic i może prowadzić do pokory i podziwu wobec Stwórcy. Dzięki owej mądrości, która zaprojektowała świat i włączyła go w Boży plan, rzeczywistość nie jest płataniną ślepych i chaotycznych sił, ale ma swój ład, historię z wyznaczonym celem nauki o nieśmiertelności. *Actio Dei – per se*, które jest zawsze wolne, domaga się od człowieka rozpoznania oraz oddania należnej Mu czci poprzez życie w świadomej zależności od Stwórcy (por. Hi 28; Prz 8; Syr 24; Mdr 7, 22). Poddając się Bożemu prowadzeniu, stworzony człowiek osiągnie szczęście i stanie się mądry, bo wejdzie na drogę wiodącą do Źródła Mądrości (por. Prz 8, 32-36). Ona zaś ustawicznie obiecuje życie tym, którzy będą jej szukać i zgodnie z nią postępować. Stopniowo w dziełach sapiencjalnych wyłania się kwestia życia i śmierci.

Obraz Boga w księgach mądrościowych jest bardzo zróżnicowany. Podczas gdy Psalterz, powstały przed ok. 700 lat, widzi w Bogu przede wszystkim Zbawcę, któremu człowiek ufa i do którego się zwraca, to Księga Hioba pokazuje, że nie da się Go ująć w tradycyjnym schemacie jako Tego, który nagradza oraz karze. Podobnie Kohelet potwierdza, że tradycyjna nauka o retribucji nie znajduje tu potwierdzenia. Powstała u progu Nowego Testamentu Księga Mądrości zwraca się do dwojakiemu audytorium: tradycyjnego, wychowanego na obrazach i symbolach typowych dla kultury semickiej, oraz do adresatów uformowanych przez hellenizm. Ta okoliczność sprawia, że w niniejszym opracowaniu oddzielnie traktuje się obraz Boga w Psalterzu, następnie w Księdze Hioba, Koheleta i wreszcie w Księdze Mądrości. Po niewoli babilońskiej obserwujemy przypisywanie Bożego działania mądrości, słowu i duchowi Bożemu. Stąd ostatni rozdział poświęcony jest hipostazom Boga.

III. PSAŁTERZ O BOGU

1. TŁO HISTORYCZNE – MYŚL PRZEWODNIA KSIĘGI

Ważnym źródłem biblijnej nauki o Bogu są psalmy, choć nie reprezentują one jednolitej tradycji teologicznej⁶. Pod względem doktrynalnym Psalterz stanowi kwintesencję całego Starego Testamentu. W tych pieśniach zawarte jest pięknie i krótko wszystko to, co znajduje się w całej Biblii. W rzeczywistości jest to piękne *enchirydion*. Znajdziemy w nim żarliwe przywiązanie do Prawa, co jest specyfiką ksiąg prawniczych (Tora); napotkamy opowiadania o chwalebnej przeszłości narodu wybranego, co jest wspólne z księgami historycznymi; znajdziemy tematy z ksiąg mądrościowych, jak przeznaczenie człowieka, problem odpłaty, zasady moralnego postępowania. Wreszcie przewijają się przez Psalterz tematy prorockie, jak obrona biednych, walka o sprawiedliwość, czystość i duchowy wymiar kultu, a także zagadnienie czasów i wydarzeń mesjańskich. Przede wszystkim jednak teologia Psalmów, będąca teologią modlitwy, jest refleksją nad spotkaniem Boga. Bóg jest prawdziwym centrum całego Psalterza. Jak w całym Starym Testamencie, tak i w Psalterzu, najczęstszym określeniem Boga jest *JHWH*. Zbiór pieśni jest w pewnym sensie zwierciadłem zmian i rozwoju myśli religijnej narodu wybranego.

⁶ S. ŁACH, *Pismo Święte Starego Testamentu*, TVII, cz. 2, *Księga Psalmów*, Poznań 1990, s. 88-97.

2. ANTROPOMORFIZM W KSIĘDZE PSALMÓW⁷

Zadziwiająca jest bezpośredniość, z jaką człowiek biblijny zwraca się do Boga. Adresat posiada przy tym cechy ludzkie. Cała Biblia, zwłaszcza Księga Psalmów, podaje, iż Bóg ma oczy, uszy, nozdrza, przypatruje się ludziom, śmieje się z nich, wpada w gniew, ale i lituje się nad nimi, zsyła na nich swą łaskę, darzy ich nieskończonym miłosierdziem (por. Ps 4, 7; 5, 7. 13; 11, 4; 14, 2; 33, 13-14; 35, 1-3. 25; 53, 3; 59, 9 itp.). W religii Izraela nie wolno było czynić żadnego wyobrażenia *JHWH* z lęku, aby nie czcić dzieł rąk ludzkich.

Pewne wytłumaczenie dla antropomorfizmu w Księdze Psalmów można znaleźć odwołując się do umysłowości hebrajskiej. Jest to myślenie konkretne, diametralnie odmienne od myślenia greckiego, chętnie uciekającego w abstrakcję i uogólnienie. Do odkrycia pojęcia Boga dochodzi się nie tyle przez rozumowanie, ile doświadczenie, nie przez filozoficzne konstrukcje, a historyczne wydarzenie, choć nie należy przeciwstawiać myślenia doświadczeniu.

Śledząc uważnie Księgę Psalmów, dochodzimy do zaskakującego stwierdzenia: nie ma w niej mowy o Bogu „samym w sobie” ani o człowieku „jako takim”, czyli nie znajdziemy w psalmach rozważań teologicznych odseparowanych od rozważań antropologicznych. Teologia w Biblii jest zawsze antropologiczna, a antropologia teologiczna.

⁷ J. SADZIK, *Wstęp*, w: J. Sadzik, *Księga Psalmów*, Paryż 1981, 26-28

3. LIRYZM PSALMÓW⁸ A WOŁANIE DO BOGA

Chcąc odnieść Psalterz do kryteriów lektury ukształtowanych w literaturze europejskiej, można by powiedzieć, że jest to księga pełna liryzmu. Wypowiadający się w tych utworach demonstrują swoje stany ducha pełne ciepłego sentymentu, melancholijnej zadumy, głębokiego smutku i żalu, bolesnej trwogi i skargi (por. Ps 17, 8; 74, 19). Przed Bogiem nie trzeba niczego udawać, On i tak wie, co kryje się w ludzkim wnętrzu. Człowiek biblijny ufając bezgranicznie, jak samotne, bezradne dziecko, zwraca się do Boga (por. Ps 131, 2; 103, 13; 27, 10), który jest jak ojciec, matka, pasterz, ucieczka. Przed Nim należy wylewać swoje serce (Ps 23, 1-2; 103, 14; 62, 9). W podziwieniu dla Boga psalmista wypowiada natchnione słowa: „Cóż jest człowiek, że pamiętasz o nim, syn człowieczy, że go nawiedzasz? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od niebieskich mocy, chwałą i blaskiem ukoronowałeś go. Postawiłeś go władcą nad dziełami rąk Twoich, wszystko poddałeś pod stopy jego” (Ps 8, 5-7).

Psalmy, w całym swym dramatycznym napięciu, doświadczeniu rozdarcia człowieka i świata, wielkości i nędzy ludzkiej, zachwycają urokiem młodości, światła i życia. To Bóg nasycy dobrem każdy wiek, odnawia każdą młodość (por. Ps 103, 5). „Ty lampę moją rozświecasz, Panie, Ty, Boże mój, rozjaśniasz ciemność moją” (Ps 18, 29).

Żadna z ksiąg biblijnych Starego Testamentu nie jest tak skoncentrowana na Bogu jak Księga Psalmów. Wszystkie psalmy, do jakiegokolwiek przynależą gatunku i z jakiegokolwiek pochodzą czasu, odnoszą się do Niego, wielbią Go, proszą, składają Mu dziękczynienia, a Jego pouczenia przekazują ludziom. Bóg stanowi nie tylko centrum wszystkich psalmów, ale to w nich mieści się najwięcej pouczeń o tym, jaki On jest, jak na Niego patrzyli natchnieni psalmiści. Przekazywali oni swoje

⁸ J. SADZIK, *Wstęp*, 28-30.

wyobrażenia Boga za pomocą różnych epitetów oraz rozlicznych metafor.

Każdy z psalmów to wołanie do Boga⁹, egzystencjalny krzyk psalmisty, który pragnie Go całym sobą (Ps 63, 2). Bóg nieosiągalny, niewypowiedziany, mieszkający w niebiosach jest jednocześnie Kimś wzruszająco bliskim, bliższym człowiekowi niż on sam, bezpośredni w obcowaniu, dostępny dla każdego. Człowiek może Mu powiedzieć o całym niepokoju swej duszy. „Wejrzyj na mnie i użal się nade mną, bo samotny i biedny jestem. Ułżyj trwogom mego serca, z utrapień moich wyprowadź mnie. Wejrzyj na nędzę i cierpienia moje, i wszystkie grzechy moje przebac” (Ps 25, 16-18; Ps 61, 2-3; 69, 2-4; 88, 2-4). „Z głębokości wołam do Ciebie, Panie, Panie usłysz głos mój! Niech będą uszy Twoje otwarte na głos błagania mego” (Ps 130, 1-2). Nie są to modlitwy człowieka pogodzonego ze sobą i spokojnego o swoją przyszłość (por. Ps 28, 1-2; 64, 2-3; 86, 1-2; 109, 21-22; 142, 7). Poetykę biblijnego wołania w Księdze Psalmów ze zdumieniem odczytujemy w skardze na Boga. Udręczony człowiek czyni Mu wyrzuty, oskarża o to, iż pomimo wołania nie przychodzi z pomocą. (Ps 44, 24-25; 89, 47; Ps 143, 7; por. Ps 31, 2-3; 79, 5; 80, 5; 89, 49). Człowiek waży się nawet poróżnić z Bogiem: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Ps 22, 2-4; 39, 11).

Psalmy to także księga dydaktyczna, swoisty podręcznik historiozofii. Naród odwołuje się do „dawnych czynów” Boga – do wyzwolenia z niewoli egipskiej, przejścia przez Morze Czerwone, opieki podczas wędrówki ku Ziemi Obiecanej. Warto zaznaczyć, że psalmy są „memoriałem”, wspomnianiem dzieł Pańskich. Historia narodu staje się historią świętą. (Ps 74, 1-2). Długie, narracyjne psalmy 78, 105, 106 i 107 wyliczają dzieła Jahwe. Dochodzi w nich do głosu znamieny rys psychiki Izraela: naród przekonuje Boga, na wiele sposobów tłumaczy Mu, że nie ma On racji, kiedy przedłuża swój gniew, ponieważ lud, z którym zawarł przymierze, kosztował Go już zbyt wiele (por. Ps 38, 2-3; 42, 10; 60, 3; 85, 6).

⁹ J. SADZIK, *Wstęp*, 23-25.

4. OKREŚLENIA BOGA W PSAŁTERZU

Imiona własne i opisowe

Autorzy psalmów, poza imieniem *JHWH*, używają trzech podstawowych wyrażen na określenie Boga, a mianowicie *El*, *elohim*, *eloah*. Wszystkie są synonimami¹⁰. Dodają do nich szczegółowe wyrażenia dookreślające Boga. Pełnią one funkcje przymiotników, rzeczowników, zaimków oraz czasowników.

Z wyrazem *El* psalmiści łączą przymiotniki takie jak *nora* – „lęk”, „budzący lęk” (Ps 89, 8b), *gadol* – „wielki” (Ps 95, 3), *noseh* – „przebaczący” (Ps 99, 8), *rahum* – „miłosierny” (Ps 86, 15), *hannun* – „łaskawy” (Ps 86, 15). Z *elohim* zestawiają zaś *olam* – „wieczny” (Ps 48, 15), *saddiq* – „sprawiedliwy” (Ps 7, 10). *El* lub *elohim* tworzy z rzeczownikami, które uwypuklają przymioty Boże jeszcze dłuższą kolekcję określeń Boga, np. *‘el emet* (Ps 31, 8) – tj. „Bóg prawdy” (względnie „wierności”), czy *‘el simbat* (Ps 45, 4; por. Ps 149) – „Bóg radości”; *‘el negamot* (Ps 94, 1; 99, 8) – „Bóg karzący”, *‘el hakkabod* (Ps 29, 3) – „Bóg chwały”, *‘el haśśamajim* (Ps 136, 26) – „Bóg niebios” oraz wiele innych. Określenie Boga za pomocą zwrotu *elohim* bywa używane w związkach frazeologicznych, ukazujących stosunek Boga do psalmisty czy jego narodu. Wymienić można określenia takie jak *elohe sidqi* (Ps 4, 2) – „Bóg sprawiedliwości mojej”, *elohe hammelek* (Ps 145, 1) – „Bóg król”, *elohe hammišpat* (por. Iz 30, 18; Ml 2, 17) – „Bóg Sądu i objawienia”, *elohe hasadi* (Ps 59, 11) – „Bóg łaskawy”, *elohe tefillati* (Ps 35, 13) – „Bóg modlitwy”, *‘elohe tešuat* (Ps 51, 16) – „Bóg mego wybawienia”, *‘elohe jis (i - enu)* – „Bóg mojego [lub naszego] zbawienia” (Ps 18, 47; 25, 5; 65, 6; 79, 9; 85, 5). Niektóre określenia po-

wstają poprzez połączenie wyrazu *elohim* czy *el* z toponimami. Autor Psalmu 84 mówi o *‘elohim besijjon* (w. 8), zaś 106 o *‘el bišsimon* (w. 14), tj. o „Bogu na Syjonie”, „Bogu na pustyni”. Chce tym samym przypomnieć, że w szczególnie sposób przebywa On na Syjonie albo że opiekował się swoim ludem na pustyni. Niekiedy określenia Boga za pomocą *el* czy *elohim* łączą się z nazwami osobowymi jednostek lub grup, np. *‘el jaaqob* (Ps 146, 5) czy *‘elohejisa’el* (Ps 46, 8; 75, 10-76, 7; 81, 5 itd.) co oznacza „Boga Jakuba” czy „Boga Izraela” lub *‘elohe sebaot* (Ps 47, 8; 68, 9 itd.) – „Boga zastępów”.

Określenia bóstwa łączą się często zamiast nazw z sufiksami zaimkowymi. Nieraz nie mają one żadnego specjalnego znaczenia, ale niekiedy wyrażają osobistą relację między osobą – czy osobami – a Bogiem jako ich powiernikiem. Sufiksy dodane do określenia Boga podkreślają, iż spieszy On na pomoc tym, którzy znajdują się w wyjątkowo ciężkim położeniu czy też mają do tego specjalną podstawę. Do takich osób należy przede wszystkim król jako zastępca Boga na ziemi, pośrednik między ludem a *JHWH* (por. Ps 22, 2; 11). Oprócz przymiotników, rzeczowników i sufiksów zaimkowych należy wspomnieć rzeczniki, takie jak: *‘elohim mošia* (Ps 7, 11) – „Bóg wybawiający”, *‘elohim mosi, asirun bakkošarot* (Ps 68, 7) – „Bóg wyprowadzający więźniów na wolność”, *oseh šarnaj im we ‘ares* (Ps 115, 15) – „Stwórca nieba i ziemi”, *mehullal* (Ps 18, 4) – „godny czci”, *‘asah pole* (Ps 78, 12) – „czyniący cuda”.

Powyższe rozważania suponują, że najbardziej fundamentalne i równocześnie najstarsze określenie Boga w Księdze Psalmów to „Bóg Zbawca”, podkreślające łaskawość Boga. Ten obraz Stwórcy sprawia, że psalmy stały się modlitwą ludu Bożego nie tylko Starego, ale i Nowego Przymierza. Nie licząc tradycyjnych określeń imienia Bożego, psalmiści używają, wraz z prorokami (zwłaszcza Iz, Jr i Za), tytułu „*JHWH* Zastępów” (Ps 24, 10; 59, 6; 80, 5).

¹⁰ E. EHRLICH, *Określenia Boga w I Księdze Psalmów*, w: RBL 30 (1977), nr 1, 37-54.

Imiona opisowe – metafory i personifikacje

Psalmiści stosują rozliczne metafory na określenie Boga. Obrazy metaforyczne sięgają swymi korzeniami do antropologii, która jest wspólna poetom i odbiorcom. Stąd można wysnuć wnioski, że obecne w psalmach metafory odnoszące się do Boga mówią nam jednocześnie wiele o samym człowieku.

Przeważnie czerpią one swą treść ze zjawisk fizycznych, z przedmiotów postrzeganych zmysłami. Próbuje określić *sacrum* poprzez przyrównania do świata mineralnego, wegetatywnego, astralnego, kosmicznego, czy też marzeń sennych. Ta właściwa symbolom wieloznaczność wymaga odpowiedniej hermeneutyki. Psalmy, od czasu, gdy zostały skomponowane, a może jeszcze zanim zostały przystosowane do kultu Izraela, podlegały kontekstualizacji w wielu sytuacjach.

Bogaty zestaw metafor prezentuje Psalm 18: „Jahwe, ostoja moja i twierdza, mój wybawicielu, Boże mój, skała moja, mocy zbawienia mego i moja obrona” (w. 3). Liczba określeń podkreśla ufność psalmistów, której nie da się streścić w jednym, precyzyjnym wyrażeniu.

Wśród metafor natrafiamy na te zaczerpnięte z dziedziny militarnej: *JHWH* – „obrona” (Ps 18, 3), tarcza (Ps 3, 4; 5, 13), a (5, 13) zdaje się podkreślać zewsząd otaczającą człowieka opiekę Boga, jakby namacalnie chroniącego kruchość człowieka.

Psalm 19, który jest medytacją, będącą wynikiem refleksji nad dziełem Boga w stworzeniu (w. 1–6) oraz Jego objawieniem się w Prawie czy Piśmie Świętym (7–13), kończy się modlitwą: „Niech znajdą uznanie słowa ust moich i myśli mojego serca u Ciebie o Panie, moja Skała i mój Zbawicielu” (w. 15). Wydaje się, że w tych dwóch określeniach, „Skała” i „Zbawiciel”, zawarte zostało zasadnicze spojrzenie na Boga w Psalterzu: Bóg osłania i daje poczucie stabilności, oparcia, a tym, którzy się znajdują w sytuacjach kryzysowych, zsyła ratunek.

Psalm 77 jest teologiczną refleksją nad dziełami Bożymi, dokonywaną w czasie wielkiej próby, w jakiej znalazł się pobożny autor¹¹. Jego nieszczęście kulminację osiąga w pytaniu: „Czy Jego łaskawość ustała na zawsze?” (w. 9). Medytując nad dokonanymi przez Boga dziełami, psalmista podaje centralne dla teologii całego Psalterza stwierdzenia. Po pierwsze – Boga nie można z nikim porównać: „Któryż bóg dorówna wielkością naszemu Bogu?” (w. 14). Po drugie – to Bóg wyprowadził swój lud z niewoli egipskiej, przeprowadził przez morze i pustynię (w. 15. 19–20), sprawuje kontrolę nad światem natury (w. 16–18). Innymi słowy, psalmista mówi o Jahwe jako o jedynym, suwerennym, działającym w historii narodów i w świecie natury Bogu. Są to tematy rozwijane w psalmach, zwłaszcza tych o charakterze hymnów.

Ostatni werset Ps 2, 12b, tworzący inkluzję z 1, 1 i kończący pierwotny prolog do Psalterza (Ps 1–2), zawiera stwierdzenie: „Szczęśliwi wszyscy, którzy w Nim szukają ucieczki”. Jest tu zawarty bogaty zestaw metafor i porównań określających Boga. Bóg jest skałą (hebr. *cur* i *sela*; metafora ta pojawia się w psalmach 21 razy), *misgaw* (13 razy), czymś wyniesionym, niedostępnym – „twierdzą”, „ucieczką”, „obroną”. Twierdzą oznacza też inny termin – *mecuda* (18, 3–4; 71, 3; 91, 2; 114, 2). Słowo *machseh*, „miejsce schronienia” przed burzą czy słońcem Oz 4, 6, występuje w psalmach jako metafora Boga 11 razy. Innymi terminami są *maoz*, tłumaczony jako „miejsce ucieczki”, „warownia” (Ps 27, 1; 31, 3. 5; 37, 39; 43, 2; 52, 9), *seter* – „osłona”, „schron” (Ps 27, 5; 31, 21; 32, 7; 61, 5; 91, 1; 119, 114). Bóg nazywany jest też „skałą schronienia” (Ps 31, 3).

Na szczególną uwagę zasługują określenia *JHWH* jako Wybawiciela. Znajdujemy je w Psalmie 38, 23: „Pan, moje wybawienie!”; 35, 3: „Powiedz mojej duszy: Ja jestem twoim wybawieniem” oraz 42, 6. 12: „Wybawienie mego oblicza”.

¹¹ T. BRZEGOWY, *Psalterz i Księga Lamentacji*, Tarnów 2003, 79–82.

Starożytne ludy chętnie łączyły metafory monarchiczne z pasterskimi. Na Boga psalmista przenosi cechy ziemskich królów. Jahwe jest prawdziwym i jedynym Władcą Izraela, dobrym Pasterzem, który prowadzi i karmi swą trzodę, sprawiedliwym Sędzią i Królem, który wysłuchuje uciskanego, zapewnia mu dobrobyt, czuwa nad bezpieczeństwem i pokojem swego ludu (Ps 29, 11).

Bardzo wymowna jest metafora Boga jako pasterza zarówno w odniesieniu do pojedynczego człowieka (Ps 23, 1; 119, 176), jak i całego narodu (28, 9; 78, 52; 79, 13; 95, 7; 80, 2). W Psalmie 23, 5 Bóg jest gospodarzem, który autora-śpiewaka częstuje posiłkiem w miejscu świętym. Metafory te oznaczają troskliwą opiekę Boga, która zaspokaja wszelkie potrzeby materialne człowieka, a nadto darzy go swoim uprzywilejowaniem, przyjaźnią, ochroną przed nieprzyjaciółmi – na co wskazują obrazy wspólnoty stołu. Wszystkie wyrażają przekonanie, że *JHWH* jest nie tylko suwerennym władcą społeczności Izraela, ale że sprawuje swe rządy wyłącznie dla dobra i szczęścia swego ludu.

Liczne określenia Boga zaczerpnięte są z obserwacji przyrody. Porównania, takie jak „skała ucieczki”, „niedostępna opoka”, czy „ukrycie”, odnoszą się do krajobrazu palestyńskiego lub okolic położonych na wschód od Morza Martwego, gdzie łożyska potoków wyizolowały w skałach naturalne rozpadliny, występy i groty. W razie niebezpieczeństwa mieszkańcy nizin i zagrożonych miast uciekali w te względnie niedostępne miejsca.

W psalmach na ogół powracają dwa wyrazy: *sur* i *sela'*. *Sur*, pierwotnie „góra”, „nawis skalny”, które oddajemy zwykle przez „skała” (Ps 18, 3. 47; Hi 15; 28, 1 itd.). Zdaje się on akcentować niedostępność miejsca, w które psalmista chroni się przed wrogiem, a więc podkreślać zabezpieczenie w sytuacji zagrożenia. *Sela'* – „opoka”, zwraca uwagę raczej na solidność podłoża, które nie usunie się spod nóg, jak miałyby to miejsce w przypadku piasku pustynnego czy nagle zapełnionego przez deszcz łożyska. Metafora ta uwydatnia nie tyle doraźne zabezpieczenie, jak *sela'*,

ile nieprzemijające oparcie, na które można liczyć bez względu na okoliczności.

Przechodzenie nocy w dzień stało się podstawą do metaforycznego przedstawienia wybawienia. Symbol światła oznaczał zwycięstwo, najpierw nad mocami ciemności, a następnie – nad nieprzyjacielem (por. Wj 14, 24; 2 Krl 19, 35; Iz 17, 14). W tym sensie Psalm 46, 6 zapowiada: Bóg pomoże o brzasku poranka. Światło – *or* – występuje najczęściej w tekstach mądrościowych. W Psalmie 37, 6 użyto tej metafory, aby przedstawić orzeczenie o sprawiedliwości podsądnego w sensie prawnym: „Twoja sprawiedliwość rozbłyśnie jak światło, a twoja słuszność jak południe”; w Psalmie 56, 14 oznacza uzdrowienie: „Ocaliłeś moje życie od śmierci, abym chodził w światłości życia”. W wypowiedziach dotyczących Boga, światło, dzieło Jego rąk, towarzyszy objawianiu się Jahwe, jak ma to miejsce w Psalmie 36, 10: „W twojej światłości oglądamy światłość”. Blask towarzyszący teofanii sprawia, że opatrność Boża staje się dostrzegalna. Światłość to synonim obecności Bożej, a jej oglądanie – to życie, jak dowodzi paralelny stych: „Ty masz źródło życia”. Można go rozumieć następująco: obecność Boża sprawia, że żyjemy. W zestawieniu z w. 9, gdzie psalmista woła: „Wybawisz człowieka i zwierzęta”, najwyraźniej widoczne jest skojarzenie światła z wybawieniem od śmierci jako ciemności. Psalm 18, 29 mówi o Bogu, który swoim blaskiem rozprasza ciemności.

Podobne znaczenie ma nieco mniej spektakularna, ale bardziej osobista metafora – „pochodni”, *ner*. Zakłada ona większe niebezpieczeństwo, bo kto potrzebuje lampy otoczony jest ciemnością, mającą groźne konotacje w Starym Testamencie.

Obie te metafory, światła i pochodni, ukazują nie tylko zbawcze „zajaśnienie” Boga, ale i dynamiczny proces zwyciężania ciemności, czyli wrogich życiu mocy. Człowiek boi się ciemności, gdyż mogą one kryć w sobie niebezpieczeństwo tym groźniejsze, że niewiadome. Światło nie tylko rozprasza ciemność i przywra-

ca rzeczywistości właściwe wymiary, ale uwalniając człowieka od zagrożenia, wyzwała go z lęku.

W Psalterzu *JHWH* określany jest jako „Stwórca” (por. Ps 21, 5), „Dawca dni życia” (Ps 39, 6), „radości” (Ps 4, 8), „siły” (Ps 29, 11). Stwarzanie ma więc, w powyższych psalmach, zasięg o wiele szerszy niż tylko powołanie do istnienia. Ponieważ stale działają złowieszcze siły chaosu, Bóg musi nieustannie zważać na swoje dzieło. Stwarzanie łączy się z trwałą uwagą, obdarowującą stworzenie tym, co prowadzi do pełnego uszczęśliwienia, gdyż *hesed* jest źródłem tego Bożego działania. Pełen wdzięczności psalmista sławi Stwórcę i Pana wszechświata (Ps 33, 15).

Bóg jest absolutnie pierwszą i centralną postacią Psalterza (hymny ku czci Jahwe). Inkluzja obramowująca Ps 8: „Jahwe, jak wspaniałe jest Imię Twoje po całej ziemi” (ww. 1 i 10) pokazuje, że Boże dzieła w stworzeniu i historii, Jego rządy nad światem i poszczególnymi ludźmi, przedziwna wiedza i myśli Boże (Ps 139) są tak doskonałe, że przekraczają ludzkie poznanie. Bóg jawi się jako „wielki”, „wyniosły” i przede wszystkim „święty” (Ps 99). W psalmach określenia transcendencji przyjmują formę zaczerpniętą z życia, choć wyrażają to, co filozofia odda pojęciami abstrakcyjnymi.

Na wyrażenie odległości i niedostępności Boga psalmy stosują kilka wyrazów. Są to: *gaboah*, określający wysokość drzew, wież, gór, chmur – może oddać ją przymiotnik „niebotyczny”; w odniesieniu do Boga występuje w Psalmie 113, 5, określając mieszkanie *JHWH* na wysokościach, a w 103, 11 wielkość Jego łaskawości, porównaną do odległości nieba od ziemi. *Eljon*, „Najwyższy” przetłumaczmy jako „Ten, który mieszka na wysokościach”, „Ten, który jest w górze”, (Ps 7, 18; 9, 3; 21, 8). Wszystkie te określenia miały na celu wyrażenie nie tyle odległości Boga od człowieka i niedostępności, ile Jego „inności” (Ps 10, 5).

Chytre knowania nieprawych nie dosięgają *JHWH*; Jego plany są zbyt wzniosłe. W chwili zagrożenia Jahwe jest przedmiotem

całkowitej ufności, niedostępną dla wroga skałą, miejscem ukrycia i ucieczką przed nieprzyjacielem. Jest również nieporuszoną opoką, stanowiącą pewne oparcie w czasie niebezpieczeństwa. Jeszcze wyraźniej ideę wybawienia sugeruje *goel*, „Wybawca”, oraz *el zoem* – „Bóg Mściciel”, ujmujący się za krzywdą swego ludu¹². Psalmista nazywa Go wprost swoim „wybawieniem” (Ps 38, 23; Ps 35, 3). Choć wydaje się to mniej oczywiste, uważna analiza wykazuje, że metafora „światła” i „pochodni” wyraża również wybawienie: wyzwolenie z mocy ciemności, złowrogich w symbolice biblijnej.

Fakt stworzenia, wybawienia jest źródłem zbawczego działania *JHWH*, jednak największym darem jest Jego obecność (*panim*). Tego oblicza psalmista szuka jako najwyższego dobra (Ps 24, 6; 27, 8). Dlatego też Bóg jest dla niego umiłowanym dziedzictwem i skarbem; szczęściem dla psalmisty jest powierzyć Mu swój los (Ps 16).

Analiza imion własnych oraz opisowych Boga ukazuje Go jako bliskiego człowiekowi, zbawiającego i przybliżającego ku sobie, dzięki wierze i ufności człowieka. Można Go określić lapidarnie jako Boga przymierza, wszechmogącego i wszystko przenikającego, Stwórcę i Najświętszego.

5. MYŚL TEOLOGICZNA PSAŁTERZA¹³

JHWH Księgi Psalmów to Bóg chwały (Ps 29, 3), Święty (Ps 24, 4), Odwieczny (Ps 9, 6. 8 itd.), Najwyższy (Ps 7, 18 itd.). Jego potęgą wyraża się w stworzeniu, które wszystko zawdzięcza swemu Stwórcy (Ps 8). Pozostaje jednak nieosiągalny, gdyż jest „całkiem inny”.

¹² E. EHRLICH, *Określenie Boga w I Księdze Psalmów*, 46.

¹³ L. STACHOWIAK, *Wstęp do Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1990, 373-377.

Bóg przymierza

Myśl o Bogu stanowi centrum refleksji religijnej psalmów¹⁴. Można powiedzieć, że psalmiści poruszają wszystkie aktualne dla siebie aspekty dialogu Boga ze stworzeniem. Bóg jest przede wszystkim „ich” Panem i dlatego przeważają określenia „mój Bóg” lub „nasz Bóg”, „Bóg Izraela”, „Bóg Jakuba”, „Bóg mego zbawienia” (np. Ps 18, 47; 24, 5 itd.). Najchętniej używanym przez psalmistów imieniem Bożym jest *JHWH*, choć w drugiej księdze zostaje ono ograniczone na rzecz *Elohim*; inne tradycyjne imiona, jak „Bóg Najwyższy” czy „Wszechmocny” występują rzadziej. Ten stan rzeczy świadczy o dominującym wpływie objawienia mającego miejsce u stóp Synaju i zawartego tam przymierza. Dlatego też Izraelici nazywani są „Jego narodem”, „wybranym przez Niego”, „Jego dziedzictwem” lub „Jego trzodą”. Formuła przymierza mówiła nie tylko o przynależności Izraela do *JHWH* („wy będziecie mi ludem”), lecz również o Jego opiece, zaangażowaniu w los ludu wybranego („Ja będę waszym Bogiem”). Dlatego też znaczną część refleksji teologicznej zajmuje temat zbawczego działania Boga wobec swego narodu.

Chociaż o samym przymierzu psalmy nie mówią zbyt często, to jednak eksponują wynikającą z tego faktu postawę Boga. Jej wykładnikiem jest *hesed* (często łączone z *emet*) – wierność w wywiązywaniu się z obietnic, opierająca się na głębokiej miłości do swego narodu. *Hesed* znamionuje trwałość: nie chodzi o sporadyczne przejawy przychylności, ale o ugruntowaną postawę tworzącą trwałą więź. Powołując się na zawarte u stóp góry Synaj *berith*, psalmista zwraca się do *JHWH* z prośbą o wysłuchanie (Ps 119, 149), ratunek (Ps 109, 26), obronę przed nieprzyjaciółmi (Ps 59, 11), a nawet o ich zniszczenie (Ps 143, 12). *Hesed* prowadzi Boga do odpuszczenia win (Ps 25, 7), każe Mu „żałować” kary zesłanej na naród (Ps 106, 45), kierować się miłosierdziem (Ps 25, 6; 40, 12; 51, 3). Łaskawość *JHWH* wybawia od śmier-

ci (Ps 86, 13) i przewyższa wszelkie wartości życia (Ps 63, 4). Modlący się lud Boży wie, że *hesed* jest zawsze wierna podjętym w przymierzu zobowiązaniom (Ps 89, 2-4) – po karze niezwłocznie nastąpi okres Bożej dobroci (Ps 89, 31-35). Łaskawość Pańska wykracza poza stosunki Jahwe–lud, przybierając często wymiary kosmiczne lub historyczne (por. Ps 98, 2-3; 117-118), a także przejawiając się w cudach (Ps 107, 8. 15. 21. 31 – *refren*).

To przeświadczenie znalazło wyraz w życiu liturgicznym, w którym stwierdzenie wiecznej łaskawości i dobroci Bożej stało się rodzajem aklamacji (por. Ps 106, 1; 107, 1; 117, 1-2). Cała ziemia jest pełna łaskawości *JHWH* (Ps 33, 5; 119, 64), sięgającej nieba (Ps 36, 6; 57, 11; 103, 11 itd.) i przekraczającej kategorie czasu (Ps 89, 3; 138, 8). Ze względu na łaskawość Bożą modlący się powinni pamiętać o niej (Ps 106, 7), rozważać ją (Ps 48, 10) i oczekiwać (Ps 33, 22; 147, 11). Bardzo rzadko występują wzmianki o łaskawości świadczonej w stosunkach międzyludzkich (Ps 109, 12. 16; 141, 5). O wiele częściej *hesed* Boga jest przedmiotem wyznawania (por. Ps 92, 3), opiewania (Ps 89, 2; 101, 1) lub radości (Ps 31, 8; 59, 17 itd.). *JHWH* jest bowiem Bogiem wiernym i łaskawym.

Bóg wszechmocny, wszechobecny¹⁵

Działanie Boże nie podlega żadnym ograniczeniom lokalnym ani czasowym. Pełnia mocy *JHWH* jest dla psalmistów źródłem skuteczności ich działań: Bóg jest „ich mocą” (Ps 118, 14), „wieżą warowną” (Ps 61, 4), „mocą i tarczą” (Ps 28, 7), „twierdzą zbawienia” (Ps 28, 8; 52, 9 itd.), „skałą zbawienia” (Ps 92, 16; 94, 22; 95, 1 itd.). Swą suwerenną władzę *JHWH* sprawuje nad całym światem i wszystkimi narodami (Ps 67, 4-6). Wyjątkowym dziełem wszechmocy Bożej są Jego cuda (Ps 105, 5). Wśród nich

¹⁴ L. STACHOWIAK, *Wstęp do Pisma Świętego Starego Testamentu*, 373.

¹⁵ L. STACHOWIAK, *Wstęp do Pisma Świętego Starego Testamentu*, 374-375.

szczególną rolę odgrywają reminiscencje wczesnej historii narodu (Ps 114), choć wielkość i wszechstronność aktualnej opieki Boga jest „cudem dla wielu” (Ps 71, 7). Z wszechmocy Bożej wynika, że nie można porównywać Go do czegokolwiek ze sfery świata czy spoza niej (Ps 18, 32; 35, 10; 40, 6). *JHWH* jest Bogiem Najwyższym (*‘el ‘elijón*, por. Ps 46, 5; 47, 3; 87, 5; 105 itd.), panuje nad wszystkimi bogami (Ps 97, 9), które są niczym (Ps 96, 5; 115, 4-8); On sam jest największy na całej ziemi (por. Ps 83, 1 i 97, 9). Jego wszechmoc budzi lęk wśród narodów, ludowi wybranemu zaś daje poczucie bezpieczeństwa. Ramię *JHWH* i światło Jego oblicza jest straszne dla nieprzyjaciół (Ps 44, 1; 77, 16) oraz wszystkich, którzy sprzeciwią się Jego planom zbawczym.

Z potęgą *JHWH* łączy się w psalmach Jego wszechobecność. Chociaż właściwą sferą Boga jest niebo (Ps 11, 4; 29, 9), to wypełnia On sobą także ziemię, morza, nawet Szeol (Ps 139, 7-12), z którego w każdej chwili może wyrwać pobożnego (Ps 30, 2-4 itd.). Wszechobecność Boża, wraz z Jego nieograniczoną potęgą, zapewnia światu absolutną równowagę (Ps 119, 90), utrzymuje w ryzach nieokiełznane żywioły (Ps 65, 8; 89, 9-12) i zmienia porządek świata według Bożego upodobania (Ps 114, 3-4; por. 107, 33-35). *JHWH* obecny jest jednak w sposób szczególnie na Syjonie, swojej świętej górze (Ps 48, 2), której wielkość przeciwstawia się zakusom najpotężniejszych nieprzyjaciół (Ps 46, 7-8). Jego świątynia jest ostoją bezpieczeństwa, błogosławieństwa (por. Ps 147, 12-20) i chluby narodu (Ps 87, 1-16). Stamtąd opiekuje się Jahwe swoim Królem-Pomazańcem (Ps 20, 3) udzielając mu nadprzyrodzonej mocy (Ps 21, 2-4).

W całym Psalterzu obecne jest głębokie przeświadczenie o stałej i wszechstronnej obecności Boga w historii, na tle której w utworze rozważane są drogi Boże i dane przodkom obietnice. Działania Boga w historii stanowią gwarancję teraźniejszości i przyszłości. Z nich wynikają rozważania prowadzone w Ps 78, 105 lub 106. Opracowują one tradycyjne tematy, jak

np. zbawcza opieka nad patriarchami, wyprowadzenie z Egiptu, prowadzenie przez pustynię, teofania u stóp Synaju oraz podbój Ziemi Obietnic. W niektórych psalmach (np. 136) rozważania te wyraźnie noszą cechy liturgiczne, w innych mają na celu pocucie. Niektóre wydarzenia są przedmiotem szczególnie częstej refleksji, np. przejście przez Morze Czerwone (Ps 78, 13; 106, 9-10; 114, 3. 5; 136, 13-14), bunt Izraelitów na pustyni (Ps 78, 18; 95, 8; 106, 14), udzielenie Ziemi Kanaan w darze swemu narodowi (por. Ps 44, 3; 78, 55-56; 80, 9-14; 105, 44).

Bóg Stwórca świata¹⁶

Choć całe Pismo Święte – w tym także Psalterz – dostrzega w Bogu przede wszystkim Zbawcę, to w tekście natchnionym wyraźnie zaakcentowana została Jego rola stwórcza. *JHWH* powołał do istnienia cały wszechświat (Ps 33, 6-7. 9), ziemię wraz z jej otoczeniem (Ps 136, 4-9), by służyła jako środowisko rozwoju dla narodu wybranego. Ciekawe, że stworzenie i uporządkowanie świata psalmy nader chętnie przedstawiają jako zwycięstwo *JHWH* nad złowieszczymi siłami (por. Ps 74, 12-17; 89, 10-11; 104, 3-9), często personifikowanymi lub symbolizowanymi przez nieokiełznane żywioły. Z jednej strony przedstawiają one majestat Boży, a z drugiej stanowią echo tradycyjnych wyobrażeń mezopotamskich o zmaganiach między przeciwstawnymi sobie siłami. Niektóre psalmy przypisują dzieło stwórcze „słowu” *JHWH* lub „technieniu” Jego ust (por. Ps 33, 6), albo wręcz Jego Duchowi (Ps 104, 30). Oczywiście, wyjątkowym dziełem stworzenia jest człowiek, powołany do istnienia jako przedziwny twór Bożej wielkości (por. Ps 139, 14-15). O potędze Boga-Stwórcy opowiada zgodnym głosem cała przyroda (Ps 19, 1-7; 89, 6-15)¹⁷.

¹⁶ L. STACHOWIAK, *Wstęp do Pisma Świętego Starego Testamentu*, 375.

¹⁷ E. EHRLICH, *Określenie Boga w I Księdze Psalmów*, 48-50.

Godność królewska *JHWH*¹⁸

Godność ta jest w Starym Testamencie ściśle związana ze stwórczą działalnością *JHWH* oraz Jego nieograniczoną władzą (Ps 29; 89, 6-15; 93; 96, 10); jest On „Królem na wieki” (93, 2). Określenie *JHWH* jako „Boga Najwyższego” (*‘el ‘elijon*) jest niemal równoznaczne z uznaniem Jego godności królewskiej – Psalm 47, 3 sławi Boga Izraela jako „wielkiego Króla nad całą ziemią”. Majestatyczny głos *JHWH* rozlega się z nieba (Ps 18, 14), choć za miejsce panowania swej chwały na ziemi, swój tron obrał On Syjon (Ps 24, 3. 7-10; 48, 3; 99, 2). Potwierdzenie królewskiej władzy Boga ma w Psalterzu często charakter entuzjastyczny, bez względu na rozumienie stwierdzenia *jhw h malak* (może ono oznaczać zarówno okrzyk kultowy, jak i uznanie godności lub władzy nad Izraelem (Ps 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 1). Odpowiednikiem władzy królewskiej Boga jest otaczająca Go na całej ziemi chwała (Ps 8, 1-3) oraz uległość wszystkich narodów (Ps 47, 4. 9; 99, 2-3). Rzecznikiem Jego władzy jest król, wybrany przez Pana potomek Dawida.

Bóg Zbawiciel Izraela¹⁹

Problem zbawienia jest w psalmach przedstawiony wieloaspektowo, w zależności od ich podgatunku literackiego (modlitwa indywidualna, zbiorowa, błagalna, dziękczynna itd.) oraz od genezy utworów. Za wszystkimi prośbami o Bożą interwencję kryje się niewzruszone przeświadczenie o zbawczym działaniu Pana za sprawą Jego wielkości, wierności i łaskowości, opieki nad narodem wybranym, świętości, sprawiedliwości itd. Co się jednak kryje za wyznaniem „Bóg jest moim zbawieniem” (Ps 27, 1;

35, 3; 62, 7)? Podstawą ufności zarówno jednostki, jak i społeczności sakralnej jest oczywiście cała dotychczasowa historia dialogu narodu z Bogiem, a konkretnie wszystkie przejawy łaskowości i mocy, które przekazywały dawne tradycje, dalej – powszechne przeświadczenie o zbawczej pomocy Boga dla ludzi znajdujących się w trudnej lub beznadziejnej sytuacji, wreszcie gwarancje, jakie daje przymierze i obecność Boga na Syjonie. Zbawcza pomoc *JHWH* nie jest przedstawiana jako rzeczywistość duchowa, nieuchwytna doświadczalnie, lecz jako interwencja w bieg wydarzeń i skierowanie ich w pożądanym dla proszącego kierunku. W lamentacjach najczęściej chodzi o uwolnienie od przemocy nieprzyjaciół (Ps 22, 20-22; 43, 1-3; 59, 2), choć psalmista wyciąga ze swej sytuacji także bardziej ogólne wnioski, prosząc o uwolnienie od wszelkich nieprzyjaciół i buntowników (Ps 59, 6). W podobny sposób przedstawia swoje błagania o ratunek zebrana społeczność (Ps 106, 41-47). Zbawcze działanie Boga przedstawione jest bardzo realistycznie – jako walka z dzikimi zwierzętami (Ps 3, 8), obrona w sądzie (7, 7) lub zmagania zbrojne (np. Ps 17, 13), uzdrowienie albo uleczenie (Ps 107, 20) czy wyrwanie z bezpośredniego niebezpieczeństwa utraty życia (Ps 9, 14; 18, 17; 30, 3-4 itd.). Uprzywilejowanymi podopiecznymi *JHWH* są pobożni, ubodzy i pokorni (18, 20; 34, 7 itd.), prześladowani oraz wszyscy ludzie pozbawieni gwarancji społecznych.

Bóg gwarantem sprawiedliwości²⁰

Ze względu na zawarte przymierze oraz wybranie swojego ludu Bóg jest sprawiedliwy (por. Ps 103, 17-18). W psalmach błagalnych Izraelici apelują do sprawiedliwości *JHWH* jako źródła swego wybawienia lub wysłuchania prośb (Ps 31, 2; 71, 2;

¹⁸ L. STACHOWAIK, *Wstęp do Pisma Świętego Starego Testamentu*, 375-376.

¹⁹ Tamże, 376.

²⁰ L. STACHOWAIK, *Wstęp do Pisma Świętego Starego Testamentu*, 376-377.

143, 1). Sprawiedliwość jest przewodniczką życia dla człowieka pobożnego (Ps 5, 9), wśród wszelkich przeciwności, jest źródłem życia (Ps 119, 40), pociechy (Ps 143, 11) oraz wszelkich przejawów zbawczej działalności Bożej (por. Ps 71, 16. 19-24).

Oczywiście, sprawiedliwość każe również Bogu występować przeciw pysznym, wrogom ludu wybranego oraz nieprawości, jaką się oni kierują. Czyni to nie tyle z uwagi na zachowanie równowagi i porządku we wszechświecie, ale opieki nad Izraelem i wierności przymierzu. Nic więc dziwnego, że sprawiedliwość w rozumieniu Psalterza jest bliska łaskowości i dobroci, a nie oznacza wyrównania rachunku z Izraelem w wypadku jego grzechu, a nawet odstępstwa. Taka postawa zawiesza działanie sprawiedliwości Bożej, czyli opieki Jahwe. Zarówno grzeszny człowiek, jak i cały zbuntowany naród apelują o przebaczenie do sprawiedliwości Boga (Ps 51, 16), która może otworzyć bramy przebaczenia (Ps 118, 19), zapewnić pojednanie i szczęście (Ps 85, 11-14). Ten charakter sprawiedliwości Bożej, tak różny od współczesnego rozumienia tego pojęcia, pomimo swej darmości wymaga pozytywnej odpowiedzi człowieka, który powinien postępować sprawiedliwie. Działania człowieka prawego są niejako refleksem sprawiedliwości Boga (Ps 37, 6-7), który sądzi go według omawianej cechy (Ps 35, 24).

IV. OBLICZA BOGA W KSIĘDZE HIOBA

1. KRYZYS EGZYSTENCJALNY HIOBA²¹

W wyniku uprowadzenia do Babilonu Izraelici odkrywają, iż ich Bóg przymierza, który gwarantował im, z racji ich powołania do szczególnej bliskości i przyjaźni ze sobą, pokój i bezpieczeń-

²¹ A. ŚWIDERKÓWNA, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1994, 230-235.

stwo, okazał zupełnie inną, nieznaną i groźną twarz Boga sprawiedliwego i karzącego. Zadają oni sobie pytanie – dlaczego ich obrońca i Wybawiciel z niewoli egipskiej teraz staje się wrogiem swojego ludu, bezwzględny agresorem, pozostawiając cały naród na pastwę najeźdźców. Czyżby Bóg zapomniał o swoim przymierzu (Ps 89, 39-43)?

Prorocy sformułowali kilka odpowiedzi na te bolesne pytania. Jedna z nich twierdzi, iż to nie Bóg doprowadził do niewoli i pohańbienia Izraela, lecz grzechy ludu wybranego i Jego niewierność wobec przymierza z Jahwe stały się przyczyną katastrofy. Jest to wyjaśnienie słuszne, choć nie tłumaczy sedna sprawy. Należy bowiem pamiętać, że Bóg jest większy od grzechów swojego ludu. Gdyby chciał, mógłby zainterweniować, aby nie doszło do tak dramatycznej sytuacji. To wytłumaczenie nie uwzględnia także sensu cierpienia tych członków narodu wybranego, którzy okazali się wierni przymierzu. Dlaczego muszą cierpieć, skoro byli sprawiedliwi? Hebrajczycy odkrywają misterium Stwórcy, który będąc źródłem życia prowadzi ich przez doświadczenie śmierci i jednocześnie obdarowuje perspektywą nowej egzystencji po powrocie do Ziemi Obiecanej.

Prolog Księgi Hioba ukazuje Boga jako absolutnego i suwerennego władcę, zsyłającego straszne cierpienia na człowieka tylko dlatego, aby wypróbować jego wierność i pobożność. Ten obraz Jahwe należy do przestarzałych wyobrażeń, z którymi działający po niewoli babilońskiej teologowie starali się polemizować. Nie można bowiem przypuszczać, by Bóg chciał, mimo grzechów i niewierności człowieka, jego ogromnych cierpień i katuszy. Ich źródłem jest działalność innej istoty, która w swej pysze i przewrotności pragnie postawić się na miejscu samego Boga. Jest nią wspomniany w prologu Księgi Hioba szatan.

W tekście księgi nie istnieje choćby cień wątpliwości w istnienie Boga. Potwierdzeniem są słowa Elihu: „Wszechmocny jest – któż Go dosięże. Pełen potęgi, świętości, bogaty w pewność, nie w ucisk” (37, 23).

2. BÓG W EGZYSTENCJALNYM DOŚWIADCZENIU WIARY HIOBA

Określenia Boga

Najczęściej spotykanymi w Księdze Hioba imiennymi określeniami Boga są starosemickie *eloah* (występuje 41 razy) i *el* (36 razy). Obok tych określeń spotykamy w niej również imię – *szaddaj* – Wszechmogący²².

Zapytaj zwierząt – pouczą,
i ptaki w powietrzu powiedzą.
Zapytaj Podziemia, wyjaśnią,
pouczą cię i ryby w morzu.
Któż by z nich tego nie widział,
że ręka Pana uczyniła wszystko:
w Jego ręku tchnienie życia
i dusza każdego człowieka (12, 7-10).

W odpowiedzi na słowa pierwszej mowy Bildada Hiob w niezwykle piękny i poetycki sposób przedstawia Boga jako absolutnego Pana wszechświata. Mówi o *JHWH*, iż to:

On ziemię poruszy w posadach.
I poczną trzeszczeć jej słupy.
On słońcu zabroni świecić,
na gwiazdy pieczęć nałoży (9, 6-7).

W dalszej części mowy Hiob przedstawia Boga jako Tego, który wciąż, w sposób aktywny, obecny jest we wszechświecie poprzez swoją stwórczą moc.

On sam rozciąga niebiosą,
kroczy po morskich głębinach;
On stworzył Niedźwiedzicę, Oriona,
Plejady i Strefy Południa;
On czyni cuda niezbadane,
nikt nie zliczy Jego dziwów.
Nie widzę Go, chociaż przechodzi:
mija, a dostrzec nie mogę (9, 8-11).

Słowami, które w sposób ostateczny ukazują stwórczą wszechmoc Boga, są – według redakcji autora Księgi Hioba – zawarte w dwóch końcowych mowach utworu słowa samego *JHWH* (38, 4a. 8-9; 39, 19-20).

Skierowane przez Wszechmogącego do Hioba pytania retoryczne ukazują, iż Bóg jest Osobą świadomą swej niepojętej mocy i potęgi. Objawia się ona w sposób widzialny w stworzeniach. Żaden inny byt, prócz Boga, nie może rościć sobie prawa do miana Wszechmocnego Stwórcy.

Egzystencjalne doświadczenie wiary

Lektura Księgi Hioba w sugestywnych odsłonach kreśli obraz bezlitosnej, związanej z męką próby:

Płacz stał mi się pożywieniem,
jęki moje płyną jak woda,
bo spotkało mnie czegom się lękał,
bałem się, a jednak to przyszło.
Nie znam spokoju ni ciszy,
nim spoczną, już wrzawa przychodzi (3, 24-26).

Brak ciszy i pokoju oraz wrzawa to określenia przeciwstawne pewności, stałości i ufności. One również muszą być włączone w opis doświadczania obecności Boga w przeżyciu Hioba, zaciemniania się klarownego obrazu Stwórcy, jaki posiadał bohater księgi. Przekonanie, że Bóg jest gwarantem doczesnej sprawie-

²² J. SADZIK, *Przesłanie Hioba*, w: *Księga Hioba*, Lublin 1980, 7-36; T. BRZEGOWY, *Psalterz i Księga Lamentacji*, 73-103; J. SYNOWIEC, *Mędrcy Izraela – ich pisma i nauka*, Kraków 1990, 115-138.

dliwości zgodne było z powszechnie przyjętym na starożytnym Wschodzie przeświadczeniem. Wyraził je w swej pierwszej mowie Elifaz (4, 7-9), dając do zrozumienia, że cierpienia Hioba są konsekwencją jego grzechów i zesłał je sam Bóg. Hiob natomiast przekonany jest o swojej niewinności (10, 5-7a).

Obraz Boga, który jawi się świadomości Hioba w części „prozatorskiej” księgi, nie budzi wątpliwości. Mąż z Uz w pełni akceptuje sytuację, w której się znalazł, można nawet przypuszczać, iż rozumie motywy działania Bożego, zmierzające do ukazania szatanowi Hiobowej bezinteresowności. Bóg w tej części księgi jest przyjacielem Hioba. Wynagradza go za wierność i bezinteresowność jeszcze większymi dobrodziejstwami niż posiadał on pierwotnie (por. 42, 10-15).

Zupełnie inny, mniej klarowny i jasny, obraz Boga przedstawia druga część utworu. Bóg tej „poetyckiej” części jest pełen paradoksów i pytań. Poddał On próbie wiarę Hioba, który zarówno w dyskusji z przyjaciółmi, jak i w słowach skierowanych do Najwyższego nie jest już potulnym sługą Bożym, znoszącym nieszczęścia bez najmniejszego sprzeciwu, podporządkowującym się swojemu losowi.

Bóg „prozatorskiej” części Księgi Hioba pozbawia swojego wiernego sługę dobrodziejstw zewnętrznych, materialnych, dalej burzy całkowicie jego dotychczasowy pogląd na naturę relacji Jahwe-stworzenie, ogałaca go niejako z prostego obrazu Bóstwa, które rzekomo musi postępować wobec człowieka w określony, rozumiały dla wszystkich sposób. Unaocznia to fakt, iż sprawiedliwy Hiob zamiast szczęścia i pomnażającego się dobrobytu, w zamian za swoje dobre i bogobojne życie, otrzymuje samotność, niezrozumienie i udrękę. Największym jego „bólem” jest doświadczenie Bożego milczenia (9, 16; 12, 4; 23, 8-9; 30, 20). Jest ono przez Hioba odczytywane jako szczególny akt niełaski, połączony z poczuciem bolesnej, porażającej swoją wszechmocną przenikliwością obecności Bożej (7, 6-8; 7, 17-19; 10, 20b-22).

W ten sposób Hiob wyraża dramat milczącej i potępiającej obecności Boga. Mówi „pozволь mi choćby ślinę przełknąć” (7, 19). By połknąć ślinę, trzeba mieć choć chwilę odpoczynku, oddechu, a Hiob do tego stopnia znajduje się pod wrażeniem prześladowającego go Bożego oblicza, iż nie jest w stanie skoncentrować swej uwagi na tak elementarnej czynności fizjologicznej jak przełknięcie śliny.

W spotkaniu z Wszechmocnym wyobrażenie Boga u Hioba ewoluuje. W sposób paradoksalny bohater księgi uświadamia sobie, że Bóg, którego nazwał swoim wrogiem i przeciwnikiem, jest jednocześnie jego jedynym obrońcą i sprzymierzeńcem. W tej świadomości objawia się siła i wielkość wiary męża z krainy Uz: „Choćby mnie zabił Wszechmocny – ufam” (13, 15).

Teraz mój Wybawca jest w niebie,
Ten, co mnie zna jest wysoko.
Gdy gardzą mną przyjaciele,
zwracam się z płaczem do Boga,
by rozsądził spór człowieka z Bogiem,
jakby człowieka z człowiekiem (16, 9n).

Hiob szuka adwokata w swym sporze z przyjaciółmi i milczącym Bogiem. Jest nim Bóg, nie nazwany co prawda po imieniu, lecz określony wymownym przymiotnikiem *haj* – „żyjący”, „żywy”. Hebrajczyk, tak określając Wszechmogącego, przeciwstawia „martwe” bożki pogańskie Bogu czynnemu, działającemu, zawsze gotowemu do pomocy i interwencji.

Zasada odpłaty doczesnej – klucz interpretujący teologiczne poglądy przyjaciół Hioba

Mąż z Uz nie przyjmuje teologicznych, pełnych przejrzystości i systemowej logiki wyjaśnień trzech mędrców – swoich przyjaciół – tłumaczących mu powód jego cierpień.

Bóg Hioba jest Kimś, kto nie musi stosować się do ustanowionych przez siebie reguł i zasad. Może, jako absolutny Pan i Władca wszechświata, czynić rzeczy, których sens ukryty jest za zasłoną tajemnicy. Hiob nie wie do końca, kim On jest, jak można Go określić. Jego przyjaciele zaś zamykają Boga w określonych, ciasnych ramach jasnej i klarownej koncepcji systemowej. Niejako determinują Boga Jego własnymi zasadami.

3. BOŻA TRANSCENDENCJA – ODPOWIEDŹ NA PYTANIA HIOBA

Bóg objawiający siebie – Tajemnicą

W rozważaniach dotyczących obrazu Boga zawarta została objawiona Hiobowi odpowiedź. Pierwszym z nich jest Hymn o Mądrości z rozdziału 28 księgi. Ten najprawdopodobniej najpóźniej zredagowany fragment ukazuje obraz kopalni, w której wydobywa się szlachetne metale i drogocenne kamienie (28, 1-11). Do miejsc ukrytych głęboko pod ziemią „drapieżnik nie zna [...] ścieżki, nie widzi jej oko sępa; nie dojdzie tam dumne zwierzę, nawet i lew tam nie dotrze” (28, 7-8). Są to więc miejsca dostępne tylko człowiekowi. Stosując analogię do kopalni i drogi prowadzącej do niej autor stwierdza, iż tak, jak dzikie zwierzę nie zna dostępu do podziemnych chodników, tak człowiek nie ma drogi prowadzącej do Mądrości (28, 12-14). Powinien jednak zdać sobie sprawę, iż „nie daje się za nią złota, zapłaty nie waży się w srebrze” (28, 15). Stanowi ona wartość bezcenną i człowiek nie jest w stanie zdobyć jej poprzez własny wysiłek (28, 15-19). Tym, kto zna Mądrość i wie, gdzie mieści się Jej siedziba, jest Bóg, gdyż:

On przenika krańce ziemi,
bo widzi wszystko, co jest pod niebem,
określił potęgę wiatru,
ustalił granice wodzie.
Gdy wyznaczał prawo deszczowi,
a drogę wytyczał piorunom,
wtedy ją widział i zmierzył,
wtenczas ją zbadał dokładnie.
A do człowieka powiedział:
Bojaźń Boża – zaiste mądrością,
roztropnością zła unikanie (28, 24-28).

Słowa te objawiają absolutne i nieosiągalne dla ludzkiego umysłu wymiary Boskiej Wszechmocy i Wszechwiedzy. Człowiek powinien jedynie uznać Moc i Świętość Boga oraz postępować według prawa. Tekst Hymnu o Mądrości kreśli w skrócie problematykę zawartą w ostatnich dziesięciu rozdziałach księgi, rozstrzygających kwestię tajemnicy niezawinionego cierpienia Hioba.

Mędrzec Elihu stwierdza, iż Bóg daje człowiekowi mądrość, a „to Wszechmocnego tchnienie go poucza” (32, 8). Nie można więc, tak jak głosili przyjaciele Hioba, mówić: „znaleźliśmy mądrość” (32, 13), gdyż jest ona darem Najwyższego i nigdy nie można jej w pełni uznać za własną. Nigdy też nie można jej całkowicie posiadać, lecz – używając słów K. Rahnera – trzeba zgodzić się „na pochwycenie przez obecną i zawsze wymykającą się tajemnicę”, czyli uznać, że człowiek powołany jest do nieustannego, wytrwałego wchodzenia w obręb tej tajemnicy ku „wciąż oddalającej się dali” Boskiej Transcendencji²³. Mądrości nie można posiadać, należy jej nieustannie poszukiwać: „Szukajmy, co dla nas jest słuszne” (34, 4a).

²³ K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, 50.

Elihu wskazuje również kierunek, ku któremu winien zwrócić się Hiob. Stwierdza, iż byłoby dla niego słuszne wyjść z zakłętą kręgą własnej udręki i spojrzeć poza siebie:

Wielki jest Bóg w swej wszechmoccy,
kto: takim mistrzem jak On? [...]

Staraj się chwalić Jego dzieła, [...]

ogląda je każdy z radością,
choć widzi je tylko z daleka (36, 22. 24a. 25).

Zaproszenie do refleksji oznacza nie co innego, jak wskazanie kierunku „dokąd”, które prowadzi do odkrycia przechodzącego i objawiającego się Boga. Jahwe objawia się Hiobowi w wichrze (38, 1). Mówi do męża z Uz tak, jak przemawiał do Mojżesza czy proroków „z łona huraganu”, który bardzo często towarzyszył opisom teofanii. Hiob w spotkaniu z *JHWH* odkrywa bezmiar Bożej transcendencji, nieskończoność, której nie można uchwycić, zrozumieć, osiąść, uczynić przedmiotem własnego poznania – „To właśnie ja Go zobaczę, moje oczy ujrzą, nie kto inny” (19, 27) – tym wyznaniem Hioba, jakby klamrą, zostały spięte dwie części księgi, które umownie możemy określić: częścią pierwszą, będącą rozpaczliwym poszukiwaniem Boga, drugą – objawieniem się prawdziwego oblicza *JHWH*. Jest ono wciąż skierowane ku człowiekowi i, by je ujrzeć, trzeba tak jak Hiob doświadczyć marność dóbr tego świata i kruchości własnej egzystencji, wejść w ciemną noc wiary, by poszukiwać po omacku Bożego światła.

Wszystkie udręki Hioba oczyszczają go, aby mógł „zobaczyć Boga”, czyli zjednoczyć się z Nim w spojrzeniu miłości. Spojrzanie *JHWH*, które niegdyś odbierał jako wrogię, obce, niszczące go, teraz stało się spojrzeniem milczącego uwielbienia. Bohater księgi zobaczył nowy obraz Boga – Boga Miłości, Innego od wszelkich ludzkich spekulacji.

Przekroczenie zasady odpłaty: cierpienie jako tajemnica

Elihu mówi więcej niż trzech przyjaciele: podaje myśl o oczyszczającym i wychowawczym (*pathein – paideuein*) sensie cierpienia (por. 33, 19; 36, 8-11). Formułuje też ciekawą tezę: Bóg uwalnia człowieka od cierpienia, nie karze według win istoty ludzkiej, która ma swego orędownika:

Gdy ma on swego anioła,
obronię jednego z tysięcy,
co mu wyjaśni powinność;
zlituje się nad nim i prosi:
«Uwolnij od zejścia do grobu,
za niego okup znalazłem»
– to wraca do dni młodości,
jak wtedy ciało ma rześkie,
błaga Boga, a On się lituje,
radosne oblicze nań zwraca (33, 23-26).

Według Elihu zło nie musi pochodzić z gniewu Bożego ani być skutkiem grzechów (35, 2-16). W dylematach Hioba, ujawniających się w dialogu z przyjaciółmi oraz w monologu Elihu, cierpiący mąż nie znajduje zadowalającej odpowiedzi. Punkt ciężkości spoczywa na mowach *JHWH*. Bóg jednak nie mówi nic wprost na temat cierpienia, choć ukazuje Hiobowi szerszy horyzont (38, 4n).

JHWH, zadając pytania dotyczące różnych dzieł stworzonych i przedziwnych zjawisk atmosferycznych, nie tylko chce wprawić w zdumienie i zachwyt Hioba, ale także pomóc w uchwyceniu rzeczowego, zrównoważonego spojrzenia. Rozpoczyna się znamienity dialog:

Któż tu zaciemnić chce zamiar
słowa nierozumnymi?
Przepasz no biodra, jak mocarz!
Będę cię pytał – pouczysz Mnie (38, 2n).

Bóg w ten sposób pomaga Hiobowi uznać tajemnice świata, w tym także tajemnice ludzkiego życia, zwłaszcza te dotyczące cierpienia. Na ten potok retorycznych pytań Hiob może tylko odrzec Bogu:

Jam mały, cóż Ci odpowiem?
Rękę przyłożę do ust.
Raz przemówilem. Nie więcej,
drugi raz niczego nie doda (40, 4n).

4. NIEPOJĘTY A BLISKI BÓG²⁴

W Księdze Hioba widać swoistą dialektykę: z jednej strony bohater księgi na dnie swej nędzy doświadcza oddalenia, nieobecności Boga (jest to zakwestionowanie jednego z filarów tradycyjnej mądrości), a z drugiej – dramatycznie szuka z Jahwe kontaktu, choć staje się on coraz trudniejszy, w miarę jak usuwają się kolejne punkty oparcia. Hiob jednak ani przez chwilę nie zwątpi w istnienie Boga. Podważył Jego tradycyjny obraz, ale uczynił to w tym celu, aby ocalić Jego prawdziwe oblicze. Przychodzi odpowiedź – Bóg zabiera głos (38, 1-42, 6). Nie odpowiada jednak na pytanie Hioba wprost. Potwierdza swoją transcendencję, choć równocześnie wprowadza Hioba na nową drogę, aby mógł doświadczyć Jego obecności i bliskości. Teofania oświecla poszukiwania Hioba, które dotychczas dokonywały się w mrokach.

Dialog między Bogiem a człowiekiem

Hiob czuje się samotny w swym cierpieniu. Dramatycznie szuka odpowiedzi Boga, którego przeżywa jako nieobecnego. Przyjaciele nie wskazali mu możliwości przerwania tego milcze-

²⁴ J. WARZECHA, *Człowiek przed niepojętym Bogiem (Księga Hioba)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 6: *Mądrość Starożytnego Izraela*, Warszawa 1999, 73-98.

nia (33, 14-18a)²⁵. Ludzkie sprawy nie są Bogu obojętne, choć cierpiącemu milczenie Boga może się bardzo dłużyć. Przez cierpienie Bóg także poucza:

Biednego On ratuje przez nędzę,
cierpieniem otwiera mu uszy (36, 15).

Bóg więc mówi, choć nie udziela odpowiedzi na konkretne pytania. Daje tylko do zrozumienia, o ile większa jest tajemnica stworzenia. Wprowadza On Hioba niejako do sanktuarium swego stworzenia, w którym On jest obecny. Bóg mówi także poprzez wydarzenia historii. Hiob więc istotnie Go spotyka: „Rękę przyłożę do ust” (40, 4; por. 42, 2-6).

Tak więc zamiast „Boga moralności spotyka on Boga żywego”. Świadczą o tym zwłaszcza te słowa: „Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem” (42, 5). Nie chodzi tu o poznanie zmysłowe. Choć zewnętrznie nic się nie zmieniło, to jednak dokonała się istotna przemiana. To, czego Hiob tak bardzo pragnął (19, 25-27), stało się faktem. Jego życie zostało oparte na nowym fundamencie, we wspólnocie z Bogiem. Pomaga mu ona znieść swój los, nawet jeśli postępowanie Boga pozostaje nieprzeniknione.

Suwerenność Boga

Cierpienie Hioba rozgrywało się na tle tajemnicy panoszącego się zła, chaosu, z którym nie umiał sobie poradzić sam, nie pomogli mu w tym też jego przyjaciele. Według tradycyjnej mądrości, hołdującej zasadzie retribucji, zło jest skutkiem grzechu. Elihu nie wyrzeka się zupełnie tej zasady, ale wnosi nowe myśli dla oświecenia tej niezwykle mrocznej tajemnicy. Chodzi mu jednak przede wszystkim o to, by obronić Boga i Jego sprawiedliwość (34, 19).

²⁵ T. BRZEGOWY, *Księga Hioba*, w: *Pisma mądrościowe Starego Testamentu*, Tarnów 2003, 73-104.

Podkreśla on jeszcze wyraźniej transcendencję Boga: „Wielki jest Bóg, choć nieznany. Lat Jego nikt nie policzy” (36, 22-24a. 26). Bóg jest sprawiedliwy, bo cierpliwie nawraca (36, 8-11), karze występki (34, 25-28). Zatwardziałych zaś czeka surowa kara (36, 12-15). Elihu dostarczył kilku ciekawych spostrzeżeń, choć nie rozwiązał problemu Hioba, gdyż uznał go za winnego (34, 5-9. 36n). Bóg przemawia nieco inaczej.

Niezgłębiona mądrość Boża

Hiob, który bardzo chciał pozostać wierny swemu doświadczeniu i odznaczyć się niezwykłą dociekliwością, przekonał się, że dotychczasowa mądrość jest niewystarczająca, a jego własne poszukiwania nie wyprowadzą go z ciemności tajemnicy, w którą został uwikłany. Przeczuiwał jednak, że potrzebne do zrozumienia jego sytuacji światło przyjdzie od Boga. W teofanii (38, 1-42, 6) Bóg pokazuje mu ten porządek, który nie we wszystkim jest dla człowieka zrozumiały. Człowiek musi go uznać. Zakwestionowanie go byłoby nonsensem.

Wiele o Bożej mądrości powiedziane jest w rozdziale 28. Pojmuje się ją tu jako porządek świata – działa ona w stworzeniu, uwidacznia się w porządku świata, ale nie jest wartością niezależną od Boga. On ją bowiem „widział i zmierzył”. Mądrość jest siłą zależną od Boga lub zbliża się do wielkości uosobionej (por. Prz 1-9; Syr 24; Mdr 9-11). Taka mądrość pozostaje dla człowieka niedostępna. Powinien się on przed nią, a właściwie przed Bogiem, który ją ma, tylko w pokorze skłonić. Dla człowieka dostępna jest jednak pewna mądrość: „Bojaźń Boża – zaiste mądrością, roztropnością zaś – zła unikanie” (28, 28).

Autor tego hymnu chce wyzwolić Hioba i jego przyjaciół z ludzkiej płaszczyzny dyskusji (por. 8, 8-10; 12, 2; 13, 5). Nie można sobie przypisywać mądrości. Nie jest rzeczą zdrożną stawiać pytania, ale trzeba przy tym uwzględnić Boga i Jego tajemnice, co znaczy również – uznać ludzką ograniczoność.

V. KSIĘGA KOHELETA: BÓG STWÓRCA I SĘDZIA. ODPOWIEDZIĄ CZŁOWIEKA – BOJAŹŃ BOŻA

1. KOHELET – POSTAĆ I JEGO ŚWIATOPOGLĄD²⁶

Kohelet, wśród myślicieli i teologów Starego Testamentu, zasługuje na szczególną uwagę z racji swej wyjątkowości i odrębności. Będąc pod silnym wpływem greckiego myślenia filozoficznego (zna mądrość egipską i mezopotamską), nie cytuje Biblii (wyjątkiem może być Pwt) ani nie odwołuje się do fundamentalnych instytucji Izraela (wybór, przymierze, historia zbawienia, świątynia, Prawo, ruch pielgrzymkowy). Tworzy własną teologię, która stawia pod znakiem zapytania dogmaty tradycyjnej mądrości. Kohelet wskazuje na jej ograniczoność i nieprzydatność, tak do przeniknięcia zamiarów Boga, jak i do zdobycia pomyślności.

Zasadniczym zagadnieniem, które Kohelet rozważa w swym dziele, jest pytanie: „Jaki pożytek ma człowiek z całej pracy, jaką się trzodzi pod słońcem?” (1, 3; 3, 9). Na to pytanie odpowiada on ok. 20 razy: „A oto wszystko jest marnością i ściganiem wiatru” (1, 14; 2, 1. 11).

Eklezjastes uważa Boga za jedyne Pana, który jest nadzwyczaj dobry, chociaż dopuszcza także, że się człowiekowi źle wiedzie (7, 14). W księdze często spotykamy zachętę do walki z wszelkim złem. Autor pokazuje zgubne skutki zła społecznego i indywidualnego. Bóg jest ostateczną instancją prawną. Bojaźń Boża, polegająca na przestrzeganiu Tory, to najlepsza mądrość życiowa, jaką poleca Kohelet (12, 9-14). Nie należy dać się zwieść niesprawiedliwości, ale całą ufność położyć w Bogu.

²⁶ M. FILIPIAK, *Pismo Święte Starego Testamentu* TVII, cz. 2: *Księga Koheleta*, Poznań 1980, 74-92.

Należy podkreślić, że w swych rozważaniach Kohelet cały czas opiera się na wierze w Boga. Także dla niego Bóg jest Stwórcą wszechrzeczy (11, 5; 12, 11; por. 8, 17), który wszystko doskonale urządził (3, 14; 7, 13-14. 29). Jest On wszechmocny (3, 11; 6, 10; 7, 14; 8, 17), zna przeszłość i przyszłość (3, 15; 6, 10), daje oraz odbiera człowiekowi życie (5, 17; 8, 15; 9, 9; 12, 7), bogactwa (5, 18; 6, 2), radości (2, 24. 26; 3, 13; 5, 18; 11, 1), mądrość i wiedzę (2, 26), ponadto kieruje ludzkimi losami (9, 1), rozdzielając pomyślność i niedolę (7, 14). Dla ludzi Jego działanie stanowi niezgłębioną tajemnicę (8, 7; 11, 5), jako że „włożył On w ich serce niewiedzę, ażeby człowiek nie mógł wybadać od początku do końca dzieła, które Bóg wykonuje” (3, 11).

Zgodnie ze swoim pojęciem Stwórcy, Kohelet nie miał wątpliwości, że człowiek winien bać się Boga (3, 14; 5, 6; 7, 18; 8, 12n; 9, 2) i wiernie zachowywać Jego przykazania (4, 17; por. 12, 13n). Uważając posłuszeństwo za najistotniejsze w postawie człowieka względem Boga, uznawał także wartość kultu: „Strzeż swych kroków, gdy idziesz do domu Bożego. Zbliżyć się, by słuchać, więcej znaczy niż składanie ofiar przez głupców, bo oni nie wiedzą, że czynią coś złego. Nie spiesz się swymi ustami; niech twoje serce nie będzie nagłe w wypowiedaniu słowa przed obliczem Boga. Bo Bóg jest w niebie, a ty na ziemi i stąd niech twoje słowa będą nieliczne” (4, 17-5, 1); „Gdy składasz Bogu ślub, nie zwlekaj z jego wypełnieniem, bo głupcy nie zasługują na [Jego] upodobanie. Co ślubujesz, wypełnij! Lepiej, żebyś nie ślubował niż żebyś ślubował, a nie wypełnił” (5, 3 n).

Kohelet nie sądził jednak, by człowiek był w stanie uniknąć wszelkiego grzechu. W 7, 20 pisze: „Zaiste nie ma na ziemi człowieka sprawiedliwego, który czyniłby tylko dobrze i nie grzeszył”. „Nie bądź – powiada – nader sprawiedliwy i nie udawaj zbyt mądrego. Dlaczego miałbyś robić z siebie dziwowisko? Nie bądź występnym i nie bądź głupi. Dlaczego miałbyś umrzeć przedwcześnie?”

Myśl o Bogu na pewno nie stanowi elementu pobocznego w rozważaniach Koheleta, lecz jest zwierciadłem, dzięki któremu – mimo wyjątkowo silnego poczucia marności ludzkiego istnienia, jego grozy i mroków – autor dostrzegał radość, jaką w życiu można osiągnąć, i nie zwątpił w wartość walki o ład w postępowaniu religijnym i moralnym. Żadna logika nie pozwala dopatrzyć się w nim bezbożnika.

2. KONCEPCJA BOGA

Bóg jako Stwórca człowieka

Istnienie Boga i Jego działanie w świecie to dla Koheleta prawda wiary, którą przyjmuje bez zastrzeżeń. Podobnie jak inne księgi Starego Testamentu Eklezjastes nie przytacza argumentów na istnienie Boga, lecz je zakłada jako oczywisty fakt. „Bóg wszystko pięknie uczynił”²⁷.

Znamienne jest, że imię Boże *Elohim* pojawia się tutaj aż 40 razy (liczba symboliczna, kompletna), a więc częściej niż „marność” (*hebel*). Co więcej, Bóg okazuje się w nauce Koheleta Kimś niezwykle aktywnym. Eklezjastes pozostaje przy ogólnosemickim, a więc bardziej powszechnym określeniu Boga – *Elohim*, które przez swą etymologię wyrażało potęgę, a przez formę liczby mnogiej podkreślało transcendencję i majestat.

Elohim jest dla Koheleta najpierw Stwórcą świata i Dawcą życia (12, 1. 7; 7, 29). Symptomatyczne jest to, że autor, który ustawicznie kwestionuje niemal wszystko, co go otacza, nigdy nie kwestionuje ani faktu, ani dobroci stworzenia, lecz przeciwnie – tę dobroć *explicito* wyznaje: „Bóg [...] uczynił wszystko pięknie w swoim czasie” (3, 11); „Bóg uczynił ludzi prawymi” (7, 29). To

²⁷ M. FILIPIAK, *Pismo Święte Starego Testamentu*, 74-78.

On jest najwyższym Panem świata i rządzi nim według swojej niczym nieskrępowanej woli. „Bóg” jest przeważnie podmiotem czasowników takich jak „uczynić” (7 razy) czy „dać” (11 razy). Obok ujawniającej się w kosmosie i społeczności ludzkiej obecności Boga Kohelet widzi też indywidualną troskę o człowieka: „Bo człowiekowi, który Mu jest miły, daje On mądrość, wiedzę, i radość, a na grzesznika wkłada trud” (2, 26; por. 2, 25; 7, 26). W tych punktach teologia Eklezjastesy jest zgodna z innymi pismami Starego Testamentu.

Charakterystyczne dla Koheleta jest to, że mówiąc o Bogu nigdy nie używa typowo izraelskiego określenia Boga, *JHWH*, lecz zawsze *Elohim* (40 razy). Z tego faktu wyprowadzano daleko idące wnioski. W tradycji elohistycznej i kapłańskiej, które używają tego imienia, zanikają antropomorfizmy, a dystans między Bogiem i człowiekiem się powiększa. Kohelet ma uniwersalną ideę Boga, tak jak uniwersalny charakter – ważny dla wszystkich „synów ludzkich” (Koh 1, 13b) – mają jego pytania i wątpliwości.

Bóg Koheleta zachował istnienie, jedyność, transcendencję, ale nie ma tu mowy o personalnej relacji z człowiekiem. Eklezjastes stanął po stronie milczenia Boga: „Bóg jest w niebie, a ty jesteś na ziemi” (5, 1b). Tylko raz mówi w swej księdze o kultycznej modlitwie, ofierze i ślubie złożonym Bogu (4, 17-5, 6). Autor księgi nie odrzuca kultu i prawa, ale pozostaje wobec nich zdystansowany: neutralna postawa Eklezjastesy wobec obrzędów religijnych pozwala wnosić, że w relacji do Boga nie wyraża on osobowego związku. Koheletowi brakuje modlitewnej więzi z *Elohim*, jednak nierozważne praktyki religijne mogą spowodować gniew Boży (por. 4, 17-5, 6). Trzeba więc uznać, że Bóg Koheleta to Bóg ukryty.

Kohelet widzi w Bogu przede wszystkim Stwórcę, którego wszechmocna działalność nie tylko sprawiła zaistnienie świata i ludzi, ale która nieustannie przejawia się w ingerencji na rzecz człowieka (3, 11a; 11, 5b). Po udzieleniu tchnienia życia (12, 7),

Bóg decyduje o „kształcie” każdej ludzkiej egzystencji, wyznaczając według swej woli czas ją tworzący (3, 1-11). Historia każdego człowieka, od urodzenia aż do śmierci, poprzez wszystkie okoliczności życia, jest związana z interweniującym Bogiem: „To, co jest, zostało już dawno nazwane i postanowiono, czym ma być człowiek” (6, 10a). „Bo któż może jeść, któż może używać i nie być od Niego zależnym?” (3, 25). Bóg panuje nad ludzkim życiem i nim kieruje (8, 15; 9, 1) – nałożył na człowieka obowiązek pracy (3, 10), „zadał” mu stały trud dociekania praw rządzących czasem, zwłaszcza tym regulującym ludzkie życie (3, 11b), a także wszystkim, co się dzieje „pod niebem”. Bóg człowieka doświadcza (3, 19), zsyłając na niego dobro i zło (7, 14), ale i w życie ludzkie, które wydawać by się mogło absurdalne, wlewa okrucieństwa (6, 2; 2, 24; 3, 13; 5, 18). Prawda o Bogu, który wszystko czyni nie wywołuje ani podziwu, ani pochwały. Dla Koheleta prawda ta oznacza tylko tyle, że człowiek jest istotą uzależnioną we wszystkim od Najwyższego.

Z twierdzeniem Koheleta, że wszystko, co się dzieje „pod słońcem”, jest dziełem Boga, łączy się kolejna myśl księgi: człowiek nie pojmuje działania Bożego. Stwórca wyniósł człowieka ponad wszystkie inne byty, obdarowując go – jak to wynika z 3, 11 – zdolnością refleksji nad całością czasów, które tworzą ludzką egzystencję. Dzięki temu człowiek może ogarnąć swoją przeszłość, szukając w niej związków z teraźniejszością, jednakże działanie Boga na rzecz ludzi pozostaje dla ich umysłów niezrozumiałe. Tajemnica ta ujawnia się w całej pełni, gdy rozważa się problem szczęścia i nieszczęścia, które Bóg przydziela bez zgodności z uzasadnionym oczekiwaniem ludzkim (9, 11).

Bóg, obecny obiektywnie, jest nieobecny personalnie. Dla Koheleta transcendencja Boża stała się przyczyną Jego nieobecności. *Elohim*, odpowiedzialny za wszystko i działający we wszystkim, pozostaje niewidoczny i nieuchwytny, bowiem Jego działanie cechuje suwerenna i niedająca się przewidzieć sprawcza wolność.

Bóg jako „Sędzia”²⁸

Eklezjastes starą myśl biblijną o sądzie przejął jako niepodlegającą dyskusji. „Na każdą sprawę jest czas i sąd” (8, 5-6; por. 5, 5; 16-18). Do rady, którą daje młodemu człowiekowi: „Chodź drogami serca swego i za tym, co widzą twe oczy” (11, 9c) dodaje natychmiast: „Lecz wiedz, że z tego wszystkiego Bóg wezwie cię na sąd” (11, 9d). „[Zarówno] sprawiedliwego, jak i grzesznika będzie sądził Bóg” (3, 17a).

Powyższe zestawienie wypowiedzi autora księgi sugeruje, że z jednej strony nie zna on prawdy o nagrodzie lub karze po śmierci, z drugiej odrzuca retrybucję ziemską. Pojawia się zatem problem, jak rozumieć jego wypowiedzi o sądzie Bożym? Kiedy i jak ma się dokonać sąd? „Powiedziałem sobie: [zarówno] sprawiedliwego i grzesznika będzie sądził Bóg, ponieważ na każdą sprawę i na każde działanie jest ustalony sąd” (3, 17).

Po stwierdzeniu, że tam, gdzie powinno panować prawo, władza niesprawiedliwość (3, 16), Kohelet znajduje pocieszenie w fakcie, że ostatecznie Bóg w ten sam sposób „będzie sądził” zarówno grzesznika, jak i sprawiedliwego. W sensie dosłownym tak można rozumieć jego stwierdzenia, ponieważ odrzuca on retrybucję na tej ziemi, a równocześnie – i jest to sens ukryty – wierzy, że sąd Boży nad każdą sprawą dokona się „tam”, na tamtym świecie.

Posłuszeństwo Bogu nie pozostaje bez nagrody. Odrzucając retrybucję, Kohelet nie twierdzi, że Bóg jest obojętny na ludzkie postępowanie. Przeciwnie, uważa, ludzkie życie powinno być odpowiedzialne. Z apelem o odpowiedzialne postępowanie zwraca się do młodego człowieka: „Raduj się, młodzieńcze, w młodości twojej, i niech się cieszy twe serce w dniach twej młodości; chodź drogami serca twego i za tym, co widzą twe oczy; lecz wiedz, że z tego wszystkiego Bóg wezwie cię na sąd” (11, 9).

²⁸ M. FILIPIAK, *Pismo Święte Starego Testamentu*, 78-84.

Eklezjastes, choć przemawia jak epikurejczyk, nie zaleca łatwizny duchowej ani marnotrawstwa dóbr doczesnych. Świadczy o tym dodana groźna przestroga: „Z tego wszystkiego Bóg wezwie cię na sąd” (11, 32), choć autor nie precyzuje gdzie, kiedy i jak Bóg będzie oceniał ludzkie postępowanie. W tych ogólnych stwierdzeniach o sądzie wyraża się wiara w ostateczne panowanie Boga nad życiem ludzkim.

Bojaźń Boża²⁹

Biblia mówi często o bojaźni Bożej. Oddający ideę lęku rdzeń ‘jr’ występuje ponad 400 razy, przeważnie w odniesieniu do Boga. Już na tej podstawie można wnosić, że temat bojaźni Bożej jest jednym z ważniejszych w Starym Testamencie. Autor księgi widzi w tej postawie jedyny możliwy fundament życia religijnego. Zdaniem niektórych egzegetów, jeśli można mówić o religii Koheleta, to jest to przede wszystkim religia bojaźni Bożej.

Bojaźń Boża u Koheleta odrzuciła prawa mądrości ludzkiej, ale za to uwypukliła transcendencję Boga, zachowała postawę otwarcia na Boga wolnego i żyjącego. Uczyniła to lepiej niż tradycyjna mądrość izraelska.

Immanentny i transcendentny Bóg: „Bo Bóg jest w niebie, a ty na ziemi”³⁰

Bóg Eklezjastes jest postrzegany inaczej niż w pozostałej literaturze biblijnej: jest On daleki, niedosięgalny, niepojęty. Kohelet ustawicznie twierdzi, że „wszystko, co dzieje się pod słońcem”, jest dziełem Boga. Człowiek jednak nie zdoła tego zrozumieć: „Jak nie wiesz, którą drogą duch wstępuje w kości, co są w łonie

²⁹ M. FILIPIAK, *Pismo Święte Starego Testamentu*, 84-92.

³⁰ T. BRZEGOWY, *Księga Koheleta, Pisma mądrościowe Starego Testamentu*, Tarnów 2003, 191-244.

brzemiennej, tak też nie możesz poznać działania Boga, który sprawuje wszystko” (11, 5). Bóg więc jest absolutną tajemnicą, istotą zakrytą przed ludzkim poznaniem, ponadto zakrywającą swoje działanie: „I Bóg uczynił wszystko pięknie w swoim czasie tak jednak, że nie pojmie człowiek dzieł, jakich Bóg dokonuje od początku aż do końca” (3, 11). Tak ukazuje się zasadnicza idea teologiczna mądrości Eklezjastes: Bóg jest wyraźnie obecny w świecie i równocześnie całkiem niedostępny.

Biblijna teologia ukazywała Boga jako mieszkającego w niebie, ale równocześnie będącego blisko, przebywającego w świątyni, prowadzącego i podtrzymującego człowieka w każdym czasie i w każdym miejscu (por. Ps 23; 139). Izraelita zawsze mógł się zwrócić do Boga w modlitwie, a nawet „wadzić” z Nim. Również dla dawnych mędrców Izraela był On o wiele bliższy. Obserwowali oni i badali świat, ale ich umysły pełne były wiary i ufności. Doświadczenie pozostawało w nieustannym dialogu z pobożnością, a rozum nigdy nie stawał się absolutną siłą, lecz zawsze opierał się na *JHWH* (Prz 22, 19). Według nich, świat zanurzony jest w niezgłębionej tajemnicy Boga. Ale to nie burzyło ich wiary. Optymistycznie wierzyli, że mogą osobiście doświadczać Jego dzieł i w ten sposób Go spotykać.

Kohelet w tym względzie przyjmuje odmienne stanowisko. Nie podejmuje ryzyka, by się „wadzić” z Bogiem. Nigdy nie stawia Najwyższemu pytań, nie oczekuje od Niego potwierdzenia czy zaprzeczenia swoich twierdzeń. Choć jak mędrcy wskazuje na działanie Boga: „Przypatrz się dziełu Bożemu! Bo któż naprostować może to, co On skrzywił” (7, 13). W innym miejscu książki autor wyraża następującą sentencję: „Poznałem, że wszystko, co czyni Bóg, będzie trwało na wieki. Do tego nic dodać nie można ani od tego coś odjąć” (3, 14). Jest to obraz Boga „nieugiętego”, który nigdy nie zmienia swych postanowień. Suwerenny Bóg jawi się jako ostateczna „miara bytu”. Chociaż jest „obecny” w każdym wydarzeniu, to żadne zdarzenie nie jest „miejscem spotkania” z Nim.

Dla Koheleta świat, choć wypełniony Bogiem, bo z Niego zrodzony, stał się ziemią milczącą, przestrzenią w nieustannym ruchu, raz sprzyjającą człowiekowi, raz mu wrogą. Człowiek doświadczając życia nie jest zdolny do dialogu z otoczeniem, a tym bardziej z Bogiem (por. 8, 16-17). Autor nie stosuje już w mówieniu o Bogu ulubionej przez Izraelitów formy „Ty”. Nawet jeśli daje On spełnienie życia, to ze strony człowieka nie następuje nic więcej jak milczące odebranie milczącego daru. Kohelet jest zmęczony tym światem. Głęboki pesymizm wypowiedzi „Wszystko, co nadchodzi, jest marnością” (11, 8) świadczy, że Eklezjastes przeżywa jako największy życiowy ciężar niepewność przyszłości.

G. von Rad tak charakteryzuje jego pesymistyczną postawę: „Niewspierany przez zbawcze wydarzenia z historii, narażony na rany ze strony otoczenia, Kohelet utracił ufność”. Pozostaje kwestią dyskusyjną, czy można mówić o religijnej postawie Koheleta? Niektórzy egzegeci sądzą, że nie otwiera on możliwości osobowej i zbawczej komunii z Bogiem.

Aby zrozumieć postawę Eklezjastes, który pokłada zaufanie w wszechwiedzy Boga, będącego ostatecznym celem człowieka (por 6, 10; 12, 7), należy ponownie spojrzeć na tradycyjną formułę bojaźni Pańskiej. U Koheleta występuje ona w oryginalnej, czasownikowej postaci. Bojaźń Boża oznaczała właściwą postawę śmiertelników wobec Stwórcy. U Koheleta powoduje działanie Boga, które zależy tylko od Niego i jest dla człowieka nie do pojęcia: „Poznałem, że wszystko, co czyni Bóg, na wieki będzie trwało: do tego nic dodać nie można ani od tego coś odjąć. A Bóg tak działa, aby się Go [ludzie] bali” (3, 14).

Według Eklezjasty Bóg rozdaje dary według własnego upodobania, a więc arbitralnie (2, 26; 8, 14; 9, 1-3). Wezwanie do bojaźni Boga w 5, 6, będące konkluzją przestróg w dziedzinie kultowej, poprzedzone jest uwagą: „Żeby się Bóg nie rozgniewał na twoje słowa nierozważne, pochopne i niespełnione śluby i nie udaremnił dzieła twoich rąk”. Ludzie więc powinni się bać, że

Bóg, którego dzieł nie pojmują, może zniweczyć ich zamierzenia i wysiłki. W 5, 7. 18 „bojący się Boga” to człowiek, który zachowuje obydwie przestrogi Koheleta (przed byciem przesadnie sprawiedliwym albo złym), a zatem uniknie nieszczęść. W w. 13b Kohelet zdaje się cytować powiedzenie tradycyjnej mądrości, które określa złoczyńcę jako tego, „który nie boi się Boga”, przez co nie zachowa on swego życia.

W tym świetle możemy lepiej zrozumieć użycie w epilogu formuły o bojaźni Bożej: „Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek!” (12, 13). Z prostego, ale i fundamentalnego, faktu stworzenia wynikają zależności pomiędzy śmiertelnikiem a Bogiem oraz określone obowiązki człowieka wobec Stwórcy. Mogą być one nazwane „przykazaniami” – „nawet [pragnienie] wieczności Bóg złożył w ich sercach” (3, 11).

Perspektywa życia pośmiertnego³¹

Natarczywość, z jaką Kohelet mówi o śmierci i następującej po niej egzystencji, każe być bardzo ostrożnym w zawężaniu sensu słowa *olam* (wieczność). Ojcowie Kościoła oraz wielu późniejszych egzegetów uważało, i do dziś uważa, że Kohelet ma na myśli pragnienie, dążenie do wieczności, nadzieję trwania nieograniczonego *desiderium aeternitatis*. Człowiek odczuwa wrodzoną chęć do wyjścia poza ograniczoność czasu, do sięgnięcia po nieskończoność i jej przyswojenia. Ulotność i marność rzeczy doczesnych powiększa nienasycenie człowieka, sprawia mu ból i jeszcze bardziej podkreśla potrzebę nieskończoności, obecnie nieosiągalnej. Według W. Zimmerliego³² dążność do wieczności stanowiła dla Koheleta istotę podobieństwa człowieka do Boga oraz obrazu Bożego odbitego w człowieku (Rdz 1). Podobieństwo do Boga wręcz nakłada na człowieka obowiązek pytania

o wieczność”. W idei obrazu i podobieństwa ukryte jest wołanie o wieczne trwanie człowieka. Myśl ta budzi nadzieję, że podobieństwo człowieka do Boga, nadwątlone przez grzech pierwszych rodziców, zostanie kiedyś odbudowane. Medytacja Eklezjastesa o śmierci (12, 1-7), która zamyka dzieło, stanowi punkt wyjścia dla rozważań nad problemem śmierci i perspektywami życia po niej. Jest tu z jednej strony mowa o „wiecznym domu”, czyli grobie, ale i o duchu ludzkim, o jego powrocie do Boga.

Eklezjasta jest świadomy, że duch wraca do Boga: „I wróci się proch do ziemi tak, jak nią był, a duch powróci do Boga, który go dał” (12, 7). Jest to tradycyjna wiara Hebrajczyków. Świadczą o tym Ps 104, 29 i Księga Hioba 34, 14-15. W hebrajskim tekście Syracha 40, 11 czytamy: „Wszystko, co jest na ziemi, powraca do ziemi, a co jest z nieba, powraca do nieba”. Czy zatem w 2, 17 Kohelet nie wyraził wiary w życie po śmierci czy też nieśmiertelność duszy? Wydaje się raczej, iż ujął w tym tekście tradycyjną myśl, że duch, którego Bóg tchnął w nozdrza człowieka, powraca do Niego w godzinie śmierci. Nie oznacza to indywidualnego przeżycia, lecz powrót do źródła: proch wraca do ziemi, a duch wraca do Boga. Umieranie *sensu stricte* oznacza, że Bóg zabiera ducha ludzkiego do siebie. Z tego punktu widzenia człowiek i zwierzę nie różnią się od siebie.

Niemniej należy zachować w pamięci liczne wypowiedzi Koheleta o sądzie Bożym, który może dokonać się poza sferą ludzkiej ziemskiej egzystencji. Tu „pod słońcem”, tu „pod niebem”, „na ziemi” przeważnie rachunki nie są uregulowane. To nie podważa przekonania Eklezjastesa co do ostateczności Bożego sądu: „Chociaż grzesznik czyni źle po stokroć, a jednak długo żyje, to przecież ja wiem, że szczęści się tym, którzy się Boga boją, dlatego, że się Go boją; ale nie poszczęści się złoczyńcy” (8, 12-13; por. 11, 9; 3, 17). Jeśli stwierdzić, że tradycyjna doktryna o odpłacie nie zgadza się z ludzkim doświadczeniem, to trzeba albo rzucić dogmat o sprawiedliwości Bożej, albo przesunąć jej wykonanie w sferę, gdzie nie sięga

³¹ T. BRZEGOWY, *Księga Koheleta*, 222-232.

³² Tamże.

ludzkie doświadczenie. Dlatego Kohelet i jego słuchacze nie mogą nie interesować się istnieniem życia po śmierci. Z pewnością Eklezjastes, jak i inni autorzy Starego Testamentu, jest powściągliwy co do precyzowania formy tego życia, podkreślając, że ludzie o niej nie wiedzą (3, 21). Ale skoro stwierdził, że jest czas wyznaczony na wszystko „pod niebem” (3, 1-8), to może również ufać, że Bóg „oznać” czas na „osądzenie sprawiedliwego i bezbożnika” (3, 17).

Dotychczasowe wywody pozwalają ponownie postawić pytanie o wiarę Koheleta. Jeżeli przez wiarę będziemy rozumieć uczucie, to w wypowiedziach Koheleta nie będzie jej za wiele. Nie ma też u niego symbolu wiary w sensie „historycznego credo” Izraela (Pwt 6). Ale jak trafnie zauważa R. Murphy³³, Kohelet zna swoje miejsce przed Bogiem. Jego postawa naznaczona jest „bojaźnią Bożą”. Jak zaś stwierdza wielki znawca mądrości izraelskiej i pozaizraelskiej J. Castellino³⁴, w Mezopotamii, Egipcie i Grecji, a przede wszystkim w Izraelu „relacje człowieka z Bogiem zasadały się na «bojaźni Bożej», która wyrażała całą religię i jej przejawy”. Kohelet nie wzywa Boga, by się objawił i przez teofanię potwierdził słuszność jego wypowiedzi. Intelktualne problemy i uciski świata niesie przed oblicze Boże. Nie chce się łatwo zgodzić na proponowane przez tradycję optymistyczne rozwiązania, których doświadczenie nie może potwierdzić. Eklezjastes „przyjmuje Boga na Jego warunkach”. Bóg i Jego działanie okazały się dla Koheleta niepojętą tajemnicą, a życie objawiło się jako pełne sprzeczności i nierozwiązanych trudności. Ale ten tajemniczy Bóg ani przez moment nie przestał być dla Koheleta Stwórcą, Dawcą wszystkiego i ostatecznym Sędzią.

³³ T. BRZEGOWY, *Księga Koheleta*, 231.

³⁴ Tamże, 232.

VI. BÓG W KSIĘDZE MĄDROŚCI³⁵

1. REDAKCJA KSIĘGI

Autorstwo księgi

Przyjmuje się powszechnie, że autorem Księgi Mądrości jest bliżej nieznany Izraelita, pochodzący z hellenistycznego środowiska Egiptu. Za jego żydowskim pochodzeniem przemawia przywiązanie i szacunek dla monoteizmu, umiłowanie narodu wybranego (Mdr 10, 15), doskonała znajomość Starego Testamentu (ST), respekt wobec patriarchów, z którymi Bóg zawarł przymierze, świadomość posłannictwa Izraela wobec pogan (18, 4) i ostra krytyka bałwochwalstwa (rozdz. 13–15).

Miejsce, czas powstania i język księgi

Dość powszechnie przyjmuje się, że Księga Mądrości powstała w I wieku przed Chrystusem. Współcześni badacze skłonni są przesunąć czas powstania księgi na epokę chrześcijaństwa. Zdaniem młodszych egzegetów, przywołanie władców przebywających daleko od swego państwa, odzwierciedla religijną sytuację panującą w Egipcie za panowania rzymskiego. Z Aleksandrii pochodzi znaczna część hellenistyczno-judaistycznych pism. W czasach hellenistycznych była ona znanym ośrodkiem filozofii. Bardzo dobra orientacja autora w zwyczajach i wierzeniach egipskich (12, 23–27; 15, 18–19) wskazuje na Aleksandrię jako

³⁵ B. PONIZY, *Księga Mądrości o Bogu*, Poznań 2008, 7–151. Por. K. ROMANIUK, *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (Pismo Święte ST VI11–3)*, Poznań 1969; B. PONIZY, *Księga Mądrości o Bogu*, Poznań 2008, 7–151.

miejsce narodzin Księgi Mądrości. Autor napisał księgę w języku greckim, wówczas powszechnie znanym, będącym językiem ówczesnego kulturalnego świata.

Zbieżność wypowiedzi Księgi Mądrości z relacjami Filona Aleksandryjskiego, zawartymi zwłaszcza w dziełach *De vita Moisi* oraz *Legatio ad Gaium*, a także udana próba rekonstrukcji tła społeczno-historycznego wspólnoty aleksandryjskiej, dokonana przez S. Cheona³⁶, prowadzi do wniosku, że polityczny kontekst, który najlepiej wyjaśnia treść Księgi Mądrości, stanowią okoliczności z roku 38, mające miejsce za panowania cesarza Gajusza Kaliguli.

Adresaci

Adresatami księgi byli przede wszystkim Izraelici diaspory aleksandryjskiej, którzy cierpieli zarówno ze strony pogan, jak i żydowskich apostatów (por. 2, 1-10). Księga skierowana została także do pogan. Autorowi nieobca jest bowiem świadomość, iż należy uczynić wszystko, by wiarę ojców udostępnić także ludziom spoza kręgów judaizmu. Na tę intencję wskazuje język dzieła, w tym antonomazje (pomijanie imion własnych i określeń).

2. KIM JEST BÓG

Hagiograf nie ma wątpliwości, że jest tylko jeden Bóg, *JHWH*, który wyprowadził lud z niewoli egipskiej i stoi zawsze przy swoim narodzie (19, 22). Bóg Izraela jest prawdziwym Bogiem (12, 27), tego doświadczają też Egipcjanie (11, 13). Poza Nim nie ma żadnego innego boga, który sprawowałby opiekę (12, 13). Jedyność Boga Izraela autor manifestuje na sposób se-

³⁶ S. CHEON, *The Exodus Story In The Book of Wisdom of Solomon*, Sheffield 1997, 139-149.

micki. Skoro On jest jedyny, to troszczy się o wszystko (12, 13). Jego prawdziwości doświadczają też wrogowie Izraela, doznając mocy karzącej (12, 27).

U większości starożytnych narodów, w tym także u Semitów, wielką wagę przywiązywano do imienia, bowiem ono określało istotę tego, kogo nazywało. Wyrażenia służące określeniu Boga można podzielić na dwie grupy: imiona własne oraz opisowe określenia Boga.

Imiona własne³⁷

Bóg w Księdze Mądrości jest określony 12. imionami własnymi i wieloma opisowymi. Na szczególną jednak uwagę zasługują te, które wyrażają prawdę o Nim jako Stwórcy. Są one zawarte w 13, 1-9, tekście w całej Biblii najbardziej inspirowanym filozofią grecką. Znamienne jest, że mądrościowa literatura deuterokanoniczna widzi Boga równocześnie jako Stwórcę ludzi i świata. Według 13, 5 z wielkości i piękna stworzeń człowiek wnioskuje o Stwórcy. Opisując Boga autor stosuje 7 różnych określeń, z których 5 można zakwalifikować jako tradycyjnie biblijne („Bóg”, „Ten, który jest”, „Organizator”, „Mistrz”, „Władca”, „Ten, który świat uczynił” oraz dwa tzw. *hapax legomena*, czyli terminy tylko raz użyte w Biblii, mianowicie *γενεσιάρχης* (*genesiarches*) w 13, 3 i *γενεσιουργός* (*genesiurgos*) w 13, 5. Spośród innych ważnych terminów wiele nie mieści się w tradycji hebrajskiej albo występują w niej bardzo rzadko.

Także zastosowany przez hagiografa tok myślowy wykracza poza ramy Starego Przymierza. W przywołanej perykopie aż dwukrotnie pojawia się analogiczna wypowiedź: „z rzeczy widzialnych” (Mdr 13, 1b) i „widzą, że piękne jest to, na co patrzą” (13, 7). W tym tekście mowa jest o tym, że z wielkości i harmonii kosmosu człowiek wnioskuje o Stwórcy. Autor przeprowadza ewi-

³⁷ G. ZIENER, *Die theologische Begriffssprache im Buch der Weisheit*, Bonn 1956, 42-59.

dentny dowód z analogii. Jego konkluzja ma korzenie grecko-hellenistyczne, z charakterystycznym arsenalem hermeneutycznym: z piękna i mocy wszechświata można dojść do istnienia Stwórcy i Jego wyższości nad stworzeniami. Teleologiczno-kosmologiczny argument na istnienie Boga przypomina racje wysuwane przez stoików, Posejdoniusza czy Filona. Sens rozważania hagiografa jest następujący: Bóg sam jest niewidzialny, ale my poznajemy Go z Jego dzieł. Człowiek może przez wnioskowanie z widzialnego orzekać o przyczynie. Poznanie Boga ze stworzenia, za pośrednictwem analogii, jest nieznane w Starym Testamencie. Natomiast judaizm hellenistyczny asymilował elementy myślenia greckiego, traktując stworzenie jako objawienie się Boga i wyraz Jego chwały, wielkości i mądrości. Do omawianego tu argumentowania sięgnie później św. Paweł (Rz 1, 18-23, Dz 17, 27). W teologii katolickiej wspomniany tekst z Księgi Mądrości traktowany jest jako podstawa racji teologii naturalnej.

- 1) Θεός (*Theos*) – „Bóg”. To termin pojawiający się w księdze najczęściej, aż 52 razy. Jest greckim ekwiwalentem hebrajskiego *El* lub *Elion*. To najczęściej stosowany w Księdze Mądrości termin w opisie Boga; oznacza przede wszystkim Boga *in se*.
- 2) Κύριος (*Kyrios*) – „Pan”. Jest drugim, pod względem częstotliwości, stosowanym przez mędrca określeniem Boga (27 razy). Odpowiada treści hebrajskiego świętego tetragramu *JHWH*, a także *Adon* czy *Adonaj*. Tak, jak w LXX służy opisaniu imienia własnego *JHWH*.
- 3) Πατήρ (*Pater*) – „Ojciec”. Ilekroć Izrael, lub poszczególny człowiek, określa Boga jako Ojca, jest to wyrazem osobistej relacji, gdyż ten tytuł wskazuje na doświadczenie rodzenia i autorytetu. Bóg jako Ojciec jest Panem Izraela, a Izraelici są Jego synami, własnością i dlatego powinni wypełniać Jego polecenia (Pwt 14, 1). Rozporządza On Izraelem na podobieństwo garncarza swobodnie posługującego się gliną (Jr 64, 7).

Za tym określeniem kryje się nie tylko ogromny autorytet Boga – jak we wcześniejszych księgach – ale także świadectwo pogłębiania się osobistej relacji między Stwórcą a pobożnym człowiekiem. Jej dalszym stopniem będzie już to, co ukazuje duch Ewangelii.

- 4) Δεσπότης (*Despotes*) – „Władca”. Wyraża przede wszystkim, choć nie wyłącznie, relację Boga do świata.
- 5) Ὑψιστος (*Hypsistos*) – „Najwyższy” (Mdr 5, 15; 6, 3; 9, 17) – to odpowiednik hebrajskiego *Elion*.
- 6) Παντοκράτωρ (*Pantokrator*) – „Wszechmocny”. Oddaje dwa źródłosłowy hebrajskie – *Sabaoth* i *Szaddaj*. Oznacza tyle co „Pan Zastępów”. Posłużenie się tym terminem ujawnia dążenie mędrca do odnarodowienia Starego Testamentu, a tym samym pokazania, że Jahwe jest Bogiem całego Wszechświata.
- 7) Ὦν (*On*) – „Będący”. To imiesłów od czasownika εἶναι (*einai*), który jest greckim odpowiednikiem świętego hebrajskiego tetragramu *JHWH*. Równocześnie termin ten spotykamy w filozofii Platona i myśli hellenistycznej na oznaczenie świata idei; wyraża on nieco inne treści dla Hebrajczyków niż dla hellenistów. Stosując to określenie, mędrzec budował pomost między tymi różnymi sposobami myślenia.
- 8) Σωτήρ (*Soter*) – „Zbawca”. Komentatorzy tłumaczą termin ten przez: „zbawca wszystkich ludzi”. W Starym Testamencie Σωτήρ (*Soter*) oznacza przede wszystkim Boga jako zbawcę Izraela i poszczególnego sprawiedliwego człowieka. Trafność epitetu, sprawdzoną poprzez historię Izraela, Deutero-Izajasz rozciąga na postawę Boga wobec wszystkich ludzi, co podejmię i z powodzeniem zastosuje w refleksjach nad znakiem węża jako symbolem ocalenia autor Księgi Mądrości (16, 7).
- 9) Τεχνίτης (*Technites*) – „Mistrz”. W Mdr 13, 1c, dzięki zastosowaniu paralelizmów (13, 1abc), autor stawia znak rów-

ności między Bogiem (13, 1a) *in se*, którego utożsamia z 'Ων (13, 1b), czyli Bogiem Izraela, a Bogiem, jakiego szukała myśl stoicka, nadając Mu miano Τεχνίτης (*Technites*) w 13, 1c. Geneza słowa Τεχνίτης (*Technites*) wiąże się ściśle z myślą filozoficzną. W tej bowiem, przyglądając się otaczającej rzeczywistości, dostrzeżono powszechną harmonię, to, że cały wszechświat nosi znamiona istnienia przyczyny swego ładu. Arystoteles rozpowszechnił i ugruntował w całym świecie greckim powstałą z obserwacji kosmosu myśl o istnieniu Boga. Trzeba jednak przyznać, że pobrzmiewała ona już za czasów Ksenofonta i Platona. Autor Księgi Mądrości mógł wiedzieć o filozoficznym twierdzeniu dotyczącym absolutnego bytu harmonizującego wszechświat. Wykorzystał to w celu wyrażenia prawdy objawionej o Bogu Stwórcy. Znaczenia wyrazu Τεχνίτης (*Technites*), będącego określeniem owego bytu, zostały przeniesione na osobę Stworzyciela. Jego dzieło wskazuje genezę wszystkiego w Nim. Mędrzec, inaczej niż filozofowie greccy, rozumie naturę Budowniczego świata. Nie jest On jednym z elementów wszechświata czy całością kosmiczną, ale istnieje ponad nią jako jej źródło – przyczyna.

Jak już wcześniej w Biblii stwierdzono, wierzący łatwo rozpoznaje Boga w stworzeniu (Ps 8; Syr 42, 15). Według mędrca, wnikliwy obserwator natury może dojść do poznania Stwórcy, ponieważ Mistrza rozpoznaje się po Jego dziele.

Obraz Boga, jaki wyłania się z 13, 1-9, wykazuje na różnorodność Bożej Osoby. Zamysł autora może wyrażać się przez zamienne stosowanie wyrazów Τεχνίτης (*Technites*) i Θεός (*Theos*), gdyż ten drugi mówi o powszechności idei Boga, obecnej nie tylko u Izraelitów czy Greków, ale istniejącej w wymiarze globalnym. W ten sposób w tekście zarysowuje się wielka przestrzeń występowania świadomości i interpretacji Absolutu. W uniwersalnym, nieograniczonym przestrzenią i czasem, wezwaniu autora można odnaleźć misterium przekraczające to, co ziemskie. Autor chce na wstę-

pie powiedzieć: wszystko, co próbujemy o Nim stwierdzić, zawsze jest niepełne, gdyż istnieje coś, czego nie wyrazimy. Jednak ów transcendentny byt pozwolił się poznać, wyjawiał swoją istotę i wzmiankę o tym możemy odkryć w słowie: ὁ 'Ων (*ho On*). Poprzez to uściślenie hagiograf dokonuje zawężenia, kieruje nasze oczy na istotę Tajemnicy. Jest nią „być”. Próbuąc powiedzieć, co to znaczy, wpłatujemy się w gąszcz interpretacji, których podłoże znów tkwi w ludzkim spekulowaniu.

Podążając za myślą autora, możemy dostrzec wskazania Tego, który na tle tak olbrzymiej liczby bóstw wyłania się jako jedynie prawdziwy. Jest nim Bóg Izraela, *JHWH*. Zatem termin Τεχνίτης (*Technites*) potwierdza myśl o zawężeniu owego elementarnego obrazu Boga, akcentuje sprawczy, odciśnięty na stworzeniu charakter Boskości.

Termin ten służy w Biblii także określeniu dzieł rąk ludzkich (Pwt 27, 15), nigdy zaś opisowi Boga. W Mdr 13, 1c, tekście inspirowanym filozofią stoicką, czytamy: „Głupi z natury wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga (Θεός; *Theos*), z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest (ὁ 'Ων; *ho On*), patrząc na dzieła, nie zdołali poznać Twórcy – (Τεχνίτης; *Technites*)”. 13, 1 precyzuje, co rozumie się pod nazwą Τεχνίτης (*Technites*).

Na podstawie paralelizmów zachodzących między trzema stykami wersetu 13, 1 można wnioskować, że dla mędrca Θεός (*Theos*) w 1a, to nie kto inny jak ὁ 'Ων (*ho On*) w 1b, a ὁ 'Ων (*ho On*) – co Τεχνίτης (*Technites*) w 1c. Zakres znaczeniowy wyrazu Θεός (*Theos*) w 13, 1a i Τεχνίτης (*Technites*) w 13, 1c, w analizowanym miejscu, jest analogiczny. Zatem to, co Biblia przypisuje Bogu, można odnieść także do Τεχνίτης (*Technites*). O Bogu z Księgi Mądrości wiadomo, że nie jest w niej pojmowany jako żadna ślepa siła natury ani abstrakcyjna idea, lecz osoba. Analogicznie do ludzi nosi On imiona. Natchniony autor nazywa Go „Panem” (10, 20; 11, 26), „Ojcem” (14, 3), „naszym Bogiem” (15, 1), „Panem

miłosierdzia” i „Bogiem Ojców” (9, 1). Doświadczenie Boga objawiającego się w historii Izraelitów również ukazuje Go jako osobę.

- 10) Γενεσιάρχης (*Genesiarches*) – „Twórca początków” (Mdr 13, 3). Służy wyrażeniu i przekazaniu idei stworzenia, której nie znał świat hellenistyczny i dlatego nie miał odpowiedniego terminu wyrażającego prawdę, że Bóg jest Twórcą.
- 11) Γενεσιουργός (*Genesiurgos*) – „Twórca rodzajów”. Podobne jak Γενεσιάρχης (*Genesiarches*), pojawia się poza Mdr dopiero w pismach Ojców Kościoła. Te dwa neologizmy są udaną próbą wyrażenia w nowym języku pojęć prastarej prawdy o Bogu Stwórcy.

Biblijne pojęcie Τεχνίτης (*Technites*) mędrzec ubogaca za pomocą dwóch neologizmów: Γενεσιάρχης (*genesiarches*) i Γενεσιουργός (*genesiurgos*). Te dwa określenia Boga należą do *hapax legomena* w tekście mędrca oraz całej Septuagincie. Jak dotąd brak świadectw o ich występowaniu w literaturze greckiej okresu powstania księgi. Rzeczownik Γενεσιάρχης (*genesiarches*) w 13, 3c jest wyrazem złożonym z γίνομαι (*ginomai*) oraz αρχή (*arche*) i znaczy – „autor początków”. W grece bliskim znaczeniowo wyrażeniem jest ἐθνάρχης Γενετήρ (*ethnarches generet*). Terminu δημιουργός (*demiurgos*) nie używa się w Księdze Mądrości, aby uniknąć połączenia z filozofią grecką, natomiast występuje on raz w Liście do Hebrajczyków (11, 10) i u Filona.

Wyraz Γενεσιουργός (*genesiurgos*) w 13, 5b wywodzi się od czasownika Γενεσιουργέω (*genesiurgeo*) – „doprowadzić do istnienia”. Słowo też nie jest znane grece popularnej, nie występuje też w innym miejscu Septuaginty, bywa natomiast używane w pismach hermetycznych. Można się domyślić, iż pojawienie się tego słowa w Księdze Mądrości (13, 5) służy polemice z tą ezoteryczną tradycją. Γενεσιάρχης (*genesiarches*) określa aspekt czasowy, a Γενεσιουργός (*genesiurgos*) rodzajowy. Stosując te dwa neologizmy dla bliższego określenia obrazu Boga, autor wyraził prawdę, że Τεχνίτης (*Technites*)

nie jest częścią świata, ale jego praprzyczyną. Τεχνίτης jest więc od świata całkowicie niezależny. Nietrudno dopatrzeć się w tych nowych określeniach aluzji do opisu aktu stworzenia. Wprowadzenie na grunt Biblii określeń Γενεσιάρχης (*genesiarches*) i Γενεσιουργός (*genesiursos*), będących według wszelkiego prawdopodobieństwa oryginalnym pomysłem hagiografa, dobitnie świadczy o jego wyczuciu literackim i filozoficznym, a przede wszystkim o trosce, by ideę Boga Stwórcy uczynić zrozumiałą dla ludzi uniwersalnej kultury, gdyż – jak wiadomo – idea stworzenia oraz termin „Stwórca” były obce światu pogańskiemu. Autor dał czytelnikowi obrazy-pojęcia Boga Objawienia, które zakresem oraz łatwością przekazu nie ograniczały się wyłącznie do wyobrażeń pielęgnowanych w Izraelu, lecz rozszerzały swój zasięg na aspekty dostępne dla świata helleńskiego.

- 12) Θειότης (*Theiotes*) – „Bóstwo” (18, 9). Termin ten pojawia się tylko raz w LXX i Mdr (18, 9) w znaczeniu „Boskiego prawa”, czyli prawa Boga. Jest ono darem Jahwe. Stąd należy wnosić, że Θειότης (*Theiotes*) stanowi tu także odpowiednik hebrajskiego *JHWH*.
- 13) Innym z określeń Boga jest δεσπότης (*despotes*) (13, 3. 9). Chociaż termin ten nie określa wprost Stwórcy, to jednak w omawianym fragmencie Księgi Mądrości, użyty w kontekście wszechobecnego stoickiego panteizmu, jest szczególnie znaczący.

Sama Księga Mądrości posługuje się tym terminem pięciokrotnie (6, 7; 8, 3; 11, 26; 13, 3. 9), stosuje go do wyrażenia relacji między Bogiem a otoczeniem. Zachodzi ona w ramach dystansu, jaki istnieje między nimi, a wynika z mocy, choć nie z przemocy, destrukcyjnej siły. Chodzi tu raczej o piękno potęgi, o jej wartość estetyczną.

Δεσπότης (*Despotes*) oznacza także „wzniosłego Pana”; jest wtedy terminem używanym polemicznie, podobnie jak w 4 rozdziale Listu Judy dla podkreślenia jedyności Jezusa–Nauczyciela, w kontraście do marnych nauczycieli, którzy

wprowadzają zamęt do wspólnoty. W klimacie panteizmu użycie tego wyrazu pomaga w uwypukleniu prawdy, że Bóg – Stwórca nie jest częścią świata lub choć jest z nim tożsamy, to jednak od niego różny.

Podkreślenie zatem w 13, 1 sensu za pomocą precyzującego wyrażenia „z dóbr widzialnych” sugeruje, że Ten, którego szuka człowiek, jest niewidzialny. Kategoria *κτίσμα* (*ktisma*) „stworzenia” (13, 5a) zawiera w sobie odniesienie do pojęcia *Γενεσιάρχης* (*Genesiarches*) – Stwórcy, którego *ἔργα* (*erga*), dzieła (13, 7) znajdują się w relacji do „Władcy”, *δεσπότης* (*despotes*) w 13, 4. 9. Powyższe nazwy wskazują, że intencją hagiografa jest podkreślenie nie tylko podobieństwa oraz różnic Boga i świata, ale przede wszystkim wzajemnego powiązania Stwórcy i stworzenia.

Jak widać, w wyborze słów precyzujących kategorię „Stwórca”, autor Księgi Mądrości idzie własną drogą. Septuaginta stosuje w takich wypadkach *κτίστης* (*ktistes*) – np. 2 Krl 22, 32, a łącznie w LXX 8 razy. W Biblii Hebrajskiej nie znajduje się termin techniczny „Stwórca”. Mędrzec nie używa tradycyjnego biblijnego terminu *κτίστης* (*ktistes*), unika także platońskiego *δημιουργός* (*demiurgos*). Nie używa *κτίστης* (*ktistes*) dla opisu Stwórcy, ponieważ w języku greckim nigdy nie był stosowany w tym sensie, gdyż oznaczał założyciela miasta, szkoły filozoficznej czy budowniczego. Ze względu na greckich odbiorców termin ten został pominięty. Chociaż Księga Mądrości dopasowuje się do języka swego czasu i środowiska, to jednak nie stosuje tego słowa na określenie Stwórcy, gdyż z pojęciem *δημιουργός* (*demiurgos*) myśl hellenistyczna łączyła boga, który posłużył się już przedwiecznie istniejącą materią.

Dla przedstawienia tej myśli autor Księgi Mądrości używa nowych terminów, których w Septuagincie i innych księgach brak, np. *ἀγαθότης* (*agathotes*) – „dobroć” – 1, 1; *ἀγνωσία* (*agnosia*) – „nieznajomość” – 13, 1; *ἄιδιος* (*aidios*) – „wieczny” – 7, 26; *ἄιδιότης* (*aidiotes*) – „wieczność” – 2, 23; *ἀμόλυντος* (*amoluntos*) – „bez skazy” – 7, 22; *ἀπήμαντος* (*apemantos*) – „nieszko-

dliwy” – 7, 22; *ἀπόρροια* (*aporroia*) – „oddech” – 7, 25; *διέπειν* (*diepein*) – „kierować” – 12, 15; *εὐκίνητος* (*eukinetos*) – „łatwo poruszający się” – 7, 22; *θειότης* (*Theiotes*) – „boskość” – 18, 9; *θρησκεία* (*Threskeia*) – „kult” – 14, 18; *θρησκεύειν* (*Threskeuein*) – „czcić” – 14, 17; *κενοδοξία* (*kenodoksia*) – „próżność” – 14, 14; *μυριότης* (*myriotes*) – „liczba” – 12, 22; *πάρεδρος* (*paredros*) – „siedzący obok” – 9, 4; *φιλάγαθος* (*philagathos*) – „miłujący dobro” – 7, 22; *φιλόανθρωπος* (*philanthropos*) – „życzliwy” – 1, 6; *φιλόψυχος* (*philopsychos*) – „miłujący życie” – 11, 26.

Prawdą jest jednak, że niektóre koncepcje filozofii greckiej wywarły ogromny wpływ na autora Księgi Mądrości. Rozważania o poznaniu Boga z natury wykazują językowe i treściowe pokrewieństwo z pozabiblijnymi tekstami. Mędrzec posługuje się filozoficznymi pojęciami, by pokazać, w jaki sposób *σοφία* (*sophia*), *πνεῦμα* (*pneuma*) i *λόγος* (*logos*) oddziałują na fizyczny świat. Swe koncepcje upodabnia do rozpowszechnionej idei stoickiej, według której boski *nous* (*nus*) jest zasadą ożywiającą i przenikającą wszechświat.

Imiona opisowe

Spośród 1734 różnych słów, których użyto w tekście Księgi Mądrości, aż 335 to tzw. *hapax legomena* (głównie terminologia religijna, filozoficzna, a także etyczna i psychologiczna). Autor jednak nie zatracą ani trochę fundamentalnych dla Starego Testamentu założeń. Jest tylko jeden Bóg, który stworzył świat i ze swym ludem zawarł przymierze. Nie jest On abstrakcyjną ideą, lecz żywą osobą. Jego istota i właściwości nie są poznawane przez filozoficzne spekulacje, lecz przez historyczne działanie. W konsekwencji autor mówi nie tyle o istocie Boga, ile raczej o Jego działaniu.

Zależności od Starego Testamentu zdradza przez cytaty i właściwości języka greckiego. Septuaginta nadaje słowom inne znaczenia niż teksty pogańskie, a w mówieniu o Bogu unika antropomorfizmów i antropopatyzmów. Szczególnie zależna od starotestamentowej literatury mądrościowej jest *Σοφία Σαλωμώνος*

(*Sophia Salomonos*). Usiłuje ona przedstawić wszystkie odniesienia Boga do ludzi. Szczególnie czytelne jest jej podobieństwo do wypowiedzi Księgi Przysłów. Stwierdzenia, które wcześniej odnosiły się do ludu Izraela, teraz odnosi się do wszystkich ludzi. Przywileje pobożnego, według wizerunku wypracowanego przez tradycję biblijną tu są możliwe do osiągnięcia przez każdego sprawiedliwego. Autor nie mówi więcej o przywilejach Izraela, gdyż one przechodzą na tego, który osiągnął prawdziwą mądrość, a ona dostępna jest dla wszystkich, niezależnie od nacji. Nie używa ich więc w funkcji imienia własnego, lecz odnosi do Boga w opisie Jego cech i działania.

1) Bóg jako Król

Chociaż mędrzec w żadnym miejscu nie stosuje tego określenia jako synonimu imienia „Bóg” czy epitetu określającego Stwórcę, to jednak Wszechmogący jest dla niego Monarchą (3, 8; 6, 4; 10, 10; 18, 15).

2) *Δύναμις* (*Dynamis*) – „Moc”. Ten wyraz autor używa jako imię Boże (5, 23; 14, 31; 19, 20). Zastosowanie właściwości Boga jako metonimii zmierza do pokazania, jak bardzo pojęcie mocy odnosi się do Boga i jest pojmowane jako Jego atrybut.

3) *Υπερμαχος χείρ* (*Hypermachos heir*) – „zwycięskie ramię” (10, 20). To także metonimia o analogicznym zakresie semantycznym jak „moc Boga”. Znaczy, że skoro potrafił On użyć swej siły podczas Wyjścia, to posłuży się nią – dla dobra wybranych – przeciw eschatycznym wrogom (Mdr 10, 20).

4) Bóg jako Dobroczynca

Choć nigdzie w Księdze Mądrości Bóg nie jest wyraźnie nazwany „dobroczyncą”, *Εὐεργέτης* (*Euergetes*), to jednak źródłosłów tego wyrazu, w różnych formach, pojawia się w charakteryzujących Jahwe fragmentach tekstu: *εὐεργεσία* (*Euergesia*) w 16, 11. 24 – „dobrodziejstwo”, „sprawiedliwe postępowanie”, *Εὐεργετέω* (*Euergeteo*) w 3, 5; 11, 5. 13; 16, 2, „wyświadczyć przysługę”, *Εὐεργέτης* (*Euergetes*) – w LXX zaledwie 6 razy, w Mdr tylko raz – 19, 14.

Przymiotnik *Εὐεργετικός* (*Euergetikos*) „dobroczynny” stanowi *hapax legomenon* w LXX i Mdr (7, 22). W wielu miejscach hagiograf poświadcza, że Bóg kocha człowieka i jest dla ludzkości prawdziwym Opiekunem (2, 16-18; 9, 7; 11, 10; 12, 19; 14, 3; 16, 10. 26; 18, 4. 13). Posługuje się On naturą, by sprawiedliwym świadczyć dobro (5, 17-23; 16, 17-24; 18, 4-3; 19, 6-13a; 19, 21).

5) Bóg jako Sprawca

Do opisowych określeń Boga należy także *ὁ κατασκευάσας* (*Kataskeusas*), w Mdr 13, 4 oddawany przez „Ten, który je uczynił”, „Ten, który je stworzył”.

Konceptualizacja Boga, jaką daje nam Księga Mądrości, zasadniczo mieści się w schemacie wyznaczonym pojęciami, których używa Septuaginta. Najczęściej spotykane terminy na określenie Boga – *Κύριος*, *Θεός*, *Πατήρ* (*Kyrios*, *Theos*, *Pater*) – należą do pojęć głęboko zakorzenionych w tradycji Starego Testamentu. Częściej niż we wcześniejszych pismach Starego Przymierza występuje określenie *Δεσπότης* (*Despotes*), podkreślające dystans jaki istnieje między Bogiem a światem, stworzeniem.

Podsumowując powyższe przytoczenia, dochodzimy do konkluzji, że Księga Mądrości podaje obraz Boga Objawienia. Autor jednak w Jego charakterystyce nie używa tytułów, które swą wymową i zakresem ograniczałyby się wyłącznie do Izraela. Konsekwentnie także unika rozpowszechnionych w Biblii Hebrajskiej określeń o charakterze antropomorficznym, rażących dla ówczesnego wysublimowanego sposobu myślenia filozoficznego. Nie znaczy to jednak, aby tym samym tworzył pojęcie Boga jako bezosobowego, abstrakcyjnego Absolutu czy nieokreślonej, bliżej niezwiązanej z pojedynczym człowiekiem siły panteistycznej. Nie tworzy on bowiem „Boga filozofów”. Przeciwnie, apelując do słuchacza ponadnarodowego, obywatela ówczesnej kultury ogólnoludzkiej (w mniemaniu tamtej epoki i kulturowego kręgu), przedstawia Boga jako władcę Wszechświata, mądrego i przewidyującego Króla-Dobroczyncę, który troszczy się o wszystkich ludzi bez wyjątku (12, 13).

Cechy opisujące Boga

Biblia zajmuje się Bogiem nie tylko od strony Jego istoty, lecz przede wszystkim – działania i przejawów Jego woli. By to działanie ukazać, mędrzec wynajduje niezwykle bogate słownictwo. Same właściwości charakteryzuje tylko pośrednio. Oto one:

1) Wieczność Boga

Dla określenia Bożej wieczności mędrzec stosuje dwa źródłosłowy: *αἰδιότης* – „wieczność” (*aidiotes*) w 2, 23 i pochodny odeń *αἰδιος* – „wieczysty” w 7, 26 oraz *αἰώνιος* – „wiekuisty” (*aionios*) w 8, 13 i 10, 14. Podczas gdy pierwszy termin wywodzi się z kręgów filozofii epikurejskiej i pojawia się w tej księdze po raz pierwszy w Biblii, drugi należy do dziedzictwa Septuaginty i jest greckim ekwiwalentem hebrajskiego *olam* lub *had*. Oba terminy służą wyrażeniu myśli, że na tle czasowości i ograniczoności stworzeń staje się wyrazista nieograniczoność Boga-Stwórcy.

2) Wszechobecność i Wszechwiedza Boża

Chociaż Stary Testament nie zna żadnych terminów, które by odpowiadały: „wszechobecności” i „wszechwiedzy”, to jednak natrafiamy na obrazowe określenia, które zakładają te właściwości: „Bóg wszystkim rządzi i kieruje” (12, 15 i 15, 1), „Jego Duch wypełnia świat” (1, 7) i „przenika wszystko” (1, 8). Stąd wyprowadza się wniosek, że potrafi On czytać nawet w ludzkim sumieniu, wie już zawczasu, co człowiek uczyni (12, 10).

3) Moc Boża

Symbolem Bożej mocy w tym tekście, podobnie jak we wcześniejszych księgach Starego Testamentu, jest ramię Boga (5, 16; 11, 16n). Mędrzec ukazuje Bożą moc zestawiając ją z siłami natury. Cały świat wobec Stwórcy jest jak kropla deszczu

i odrobina piasku (11, 22). Jeżeli Bóg karze powoli, to nie z nieudolności czy braku siły, lecz po to, by dać czas na nawrócenie się (12, 8-11). Wszechmocny – mimo swej nieograniczoności – kieruje się sprawiedliwością, a więc nie karze tego, kto na karę nie zasłużył (12, 15). Karanie nie jest zemstą, lecz służy dobru, gdyż celem Boga nie jest zniszczenie człowieka, ale jego ocalenie (12, 2).

4) Świątość Boga

Dla przedstawienia świętości Boga mędrzec stosuje dwa analogiczne terminy: *ἅγιος* (*hagios*) i *ὅσιος* (*hodos*). *ἅγιος* (*Hagios*), podobnie jak we wcześniejszej literaturze Starego Testamentu, u mędrca ma znaczenie kultyczne. Z kolei *ὅσιος* (*hodos*) zasługuje na uwagę, ponieważ częstotliwość występowania tego wyrazu w literaturze mądrościowej, czyli w Księdze Psalmów, Przysłów i Mądrości (w sumie około 60 razy), wielokrotnie przekracza częstotliwość dającą się zaobserwować w pozostałej części Biblii (około 20 razy). W tekście mędrca 15 razy odpowiada ono hebrajskiemu *hasid*.

5) Gorliwość Boga

Jako właściwość Boga *ζῆλος* (*zelos*) „gorliwość” wspomniana jest dwukrotnie (1, 10 i 5, 17). Łączy się z Bożą sprawiedliwością, świętością i gniewem. Mdr 5, 17 zaświadcza, że jak wcześniej mówią o tym pisma, tak teraz Jahwe walczy przeciw tym, którzy uciskają Jego lud.

6) Gniew Boży

Ta właściwość spokrewniona jest z żarliwością. Księga Mądrości w opisie tej cechy stosuje 2 różne terminy: *ὀργή* (*horge*) – 6 razy – i *θυμός* (*thimos*) – 18, 21 i 19, 1. Ten ostatni termin zazwyczaj oznacza nieracjonalny gniew, np. gniew zwierząt, natomiast *ὀργή* (*horge*) oddaje „gniewliwą wolę”.

7) Boża sprawiedliwość

Jest ściśle powiązana z mocą Bożą (12, 15). Hagiograf tylko raz wyraźnie mówi, że Bóg jest sprawiedliwy (12, 15), tzn. że każdego oceni według jego czynów. Takie ujęcie Bożej sprawiedliwości charakteryzuje późny judaizm. Oznacza to, że nie potępi sprawiedliwego człowieka, ale też nie ma względu na osobę, więc wobec nikogo nie okaże się stronnicy (5, 18; 6, 7; 12, 11). Taką samą karę wymierzy panu, jak i słudze (18, 11). Surowość Bożej sprawiedliwości łagodzi Jego miłosierdzie.

Dla Księgi Mądrości ważne jest ujęcie Bożej sprawiedliwości, szczególnie to wypracowane w literaturze mądrościowej. Chodzi o sprawiedliwość wychowującą. W tym ujęciu kara nie stanowi zasłużonej odpłaty, lecz środek wychowawczy.

8) Boże miłosierdzie

W mniemaniu autora Księgi Mądrości miłosierdzie tak mocno przynależy do właściwości Boga, że został On nazwany „Panem Miłosierdzia” (9, 1). Wezwanie „Panie Miłosierdzia” jest paralelne do „Boże Ojców”. Greckie *ἐλεος* (*eleos*) stanowi ekwiwalent hebrajskiego *hesed*, które oznacza sposób, w jaki *JHWH* daje dowody swej mocy oraz siły – przychodząc z pomocą swoim wybranym.

9) Boża łaska

Określa ona Boże działanie wobec wybranych, Jego niczym nie uwarunkowane zaufanie do człowieka (3, 9; 4, 15). Stary Testament rzadko mówi o *χάρις* (*charis*).

10) Łagodność i dobroć Boga

Tę właściwość autor Księgi Mądrości oddaje przez dwa terminy. Pierwszym z nich jest *μακρόθυμος* (*makrothimos*) – „łagodny” (15, 1). Drugie określenie to *χρηστός* (*chrestos*) – „dobry” (15,1); odpowiada ono hebrajskiemu *tob* i określa pomagającą dobroć Boga.

11) Miłość i nienawiść Boga

W celu opisanía miłości Boga autor Księgi Mądrości stosuje dwa wyrazy: *ἀγάπη* (3, 9) i *φιλία* (*philia*) – 7, 14. Gniew Boży prowokują różne formy kultu bałwochwalczego (12, 3n; 14, 9).

Analiza zastosowanych przez mędrca określeń Boga i Jego właściwości pozwala stwierdzić, że wiara w *JHWH*, sam rdzeń i motyw żydowskiego monoteizmu, była przekładana na kategorie kultury uniwersalnej. *JHWH* w opisach Księgi Mądrości zachowuje swoją tożsamość i istotę, mimo że pozwala się poznać także człowiekowi, który nie rozumie języka starotestamentalnych przekazów, a myśli w sposób oparty na abstrakcyjnych kategoriach.

3. PRZYJAŹŃ Z BOGIEM

Odwołanie się do tekstów biblijnych

W Księdze Mądrości *φιλία* (*philia*) występuje 2 razy: w 7, 14 jako określenie relacji Boga do człowieka, a w 8, 18 jako metafora stosunku człowieka do mądrości. W ramach Starego Testamentu tylko nasz mędrzec stosuje ten termin w opisaní relacji Boga do ludzi. W przeciwieństwie do innych ksiąg, ale podobnie jak u Greków, w Księdze Mądrości człowiek mądry traktowany jest jak przyjaciel Boga. Przyjaźń z Nim można osiągnąć przez posiadanie mądrości (7, 14), to ona czyni ludzi przyjaciółmi Boga (7, 27). Uzasadnienie tych zależności zawarte jest w 7, 28: Bóg kocha tego, w którym mieszka mądrość. Przywilej Salomona, polegający na tym, że jest osobiście kochany przez Boga, autor Księgi Mądrości rozciąga na wszystkich, którzy kochają mądrość. Tytuł Abrahama „Przyjaciel Boga” hagiograf rozszerzył na tych, wiodą życie pełne mądrości.

W przekazach biblijnych Abraham funkcjonuje też jako prorok (Rdz 20, 7; Tb 4, 12). Konsekwencją tej tradycji wydaje się w *Σοφία Σαλωμώνος* (*Sophia Salomonos*) powiązanie proroctwa z mądrością (7, 27), która pełni w innych przekazach biblijnych funkcję zarezerwowaną dla ducha Bożego. Każdy Izraelita, czytając *φίλους θεοῦ* (*filus theu*) – 7, 27, musiał przywołać w pamięci Abrahama, który jako jedyny w Biblii nosi ten tytuł (w Septuagincie także Ps 138, 17: *οἱ φίλοι σου* (*hoi filoi su*), ale tego brak w Biblii Hebrajskiej). Mimo że autor Księgi Mądrości niewątpliwie znał pojęcia filozofii greckiej, to „przyjaźń z Bogiem” rozumie on w znaczeniu starotestamentowym. Zapewne przedstawienie takiej więzi, bardzo rozpowszechnione u stoików, na wykształconym w kulturze greckiej Izraelicie sprawiało niemałe wrażenie. Tekst świadczy, że autor ceni własne tradycje rozumienia przyjaźni między Bogiem a człowiekiem. Podobnie jest też z ukazywaniem szczęścia po przedwczesnej śmierci (Mdr 4, 7). Motywem przyjaźni Bożej jest posiadanie mądrości (7, 28) i darów, które pochodzą od *παιδεία* (*paideia*) – 7, 14.

Relacja między przymierzem z Bogiem a przyjaźnią z Nim

Jedną z form przymierza jest przyjaźń z Bogiem. Traktuje o tym cz. II księgi (6–9). W tej przyjaźni ma udział ten, kto za przykładem Salomona, na którego wystylizował się autor, zabiega o mądrość. Mądry w ten sposób osiąga dobra, które przypadały w udziale sprawiedliwym: nieśmiertelność, ścisłą wspólnotę z Bogiem i wieczne panowanie. Przymierze sprawiedliwych z Bogiem i przyjaźń z Nim znaczą to samo. Różnica polega na tym, że autor raz stosuje tradycyjną terminologię starotestamentową, innym razem sięga po grecką, hellenistyczną. Przewartościowanie pojęcia przymierza polega na zwróceniu uwagi na powszechność tego układu, jego indywidualność i przekroczenie przez niego ram doczesności.

Hagiograf chce wiarę Starego Testamentu przekazać hellenistycznemu środowisku w odpowiedniej formie, zrozumiałej dla szerokiego odbiorcy, kierującego się uniwersalnymi wartościami. Widać to szczególnie w cz. II (6–9). Stąd zrozumiałe, że zamiast *diatheke* stosuje *philia* dla przedstawienia przyjaźni w stosunku do mądrych, na podobieństwo ukazania zażyłości z bogami w literaturze greckiej. *Philia* lepiej wyraża osobistą więź ludzi z Bogiem. Dzięki temu autor apeluje do poczucia samoświadomości każdego człowieka. Pojęciu *philia* brakowało dotąd w religii jahwistycznej istotnego historycznego momentu, a „mądry” nie miał żadnego odniesienia do przeszłości Izraela. Hagiograf pokazuje, jak sprawiedliwy w osobistej modlitwie do Boga wyprasza sobie tę mądrość. Dary, jakich mu podczas jego życia udziela mądrość, stanowią gwarancję wszelkich łask, jakich każdy mądry już na ziemi, ale przede wszystkim w wieczności, może oczekiwać. Jak Salomon jest wzorem dla mądrych, tak Izraelici i ich wrogowie są typami sprawiedliwych oraz ich ciemniejszych. W traktowaniu tych grup podczas Wyjścia autor widzi rękojmię sądu. Obraz sądu w Mądrości Salomona dzięki nauce o nieśmiertelności modyfikuje oceny wcześniejszej literatury mądrościowej. Bóg nie dzieli już ludzi na Izraelitów i pogan, ale na sprawiedliwych i bezbożnych. Odpłata dokona się po śmierci.

Droga do przyjaźni z Bogiem stoi otworem dla wszystkich (7, 14). Pierwszeństwo Izraelitów przed poganami polega na tym, że ci pierwsi są pośrednikami w przekazywaniu Prawa innym ludziom (18, 4). Jego funkcja w przymierzu przyjaźni została przejęta przez przykazania mądrości (6, 18).

Konkludując, w nauce o relacji Boga do ludzi, Księga Mądrości stoi na gruncie Starego Testamentu. Jeśli chodzi o formę literacką, to w cz. II (6–9) autor dostosowuje się mocno do środowiska hellenistycznego. Także pojęcia starotestamentowe modyfikuje, przenosząc perspektywę z narodu na jednostkę –

sprawiedliwego. W tym kontynuuje wcześniejszą literaturę mądrościową. W biblijnym kręgu myśli czyni krok do przodu, dokonuje bowiem spirytualizacji dziedzictwa Starego Testamentu – rozległe odśłania nieśmiertelność.

Udział w przymierzu nie dokonuje się już, jak wcześniej (część I: 1–5), na zasadzie przynależności narodowej do ludu Bożego. Poszczególne człowiek decyduje, czy pragnie być we wspólnocie sprawiedliwych, czy związać się ze śmiercią. Także motyw przymierza nabiera nowych treści. Jego wypełnienia oczekuje się po stronie człowieka. Księga Mądrości również przedstawia związek Boga ze stworzeniem za pomocą obrazu przymierza. Bóg lituje się nie tylko nad Izraelem, ale nad całą ludzkością, bo wszyscy ludzie są Jego własnością. Jest ono ograniczone do doczesności.

Uniwersalizm i indywidualizm to powszechne cechy literatury mądrościowej, u hagiografa odnaleźć też możemy naukę o nieśmiertelności człowieka. Odniesienie Boga do ludzi jest oddane także za pomocą obrazu królestwa. W przeciwieństwie do Starego Testamentu, autor Księgi Mądrości pomija aspekty narodowe. Podczas gdy prorocy spodziewali się królowania Boga na końcu czasów, ten hagiograf pokazuje, że ono już się realizuje.

W księdze zauważa się wpływy Starego Testamentu oraz reinterpretacji treści biblijnych stworzonych przez innych autorów. Hagiograf przyjmuje greckie przedstawienie przyjaźni mądrych z Bogiem i daje im biblijne podstawy. Przyjmując wyobrażenia filozofii greckiej, autor uczy, że poganin może dojść do poznania Boga drogą rozumową. W ten sposób wiara, Prawo i rozum służą mędrcom w obdarowywaniu wartościami przekazywanymi mu w wielowiekowej tradycji Objawienia. Słusznie Mądrość Salomona może być nazwana księgą spotkania hellenizmu z judaizmem. Lektura Księgi Mądrości uczy wierności tradycji oraz szacunku wobec każdego wysiłku człowieka szukającego prawdy.

VII. OSOBOWA MĄDROŚĆ W KSIĘDZE MĄDROŚCI SYRACHA

1. UOSOBIONA MĄDROŚĆ

Pozabiblijne i skrypturystyczne korzenie tradycji mądrościowej

W izraelskiej interpretacji mądrość ukazana jest nie tylko jako jeden z przymiotów Boga, ale wręcz odrębny byt o przymiotach osoby. W wielu tekstach biblijnych mądrość przedstawiana jest jako postać stojąca na placach, ulicach i wygłaszająca pouczenia (por. Prz 1, 20-32; 8, 1-36; 9, 1-6). Udziela ludziom napomnień, domaga się, by jej słuchano, a nawet grozi karą tym, którzy ją lekceważą, obiecuje natomiast nagrodę wiernym słuchaczom (por. Syr 14, 20; 15, 10). Mądrość, w okresie przed niewolą babilońską, ma zasadniczo charakter antropocentryczny, podczas gdy po niewoli zaczyna przybierać charakter teocentryczny.

Autorzy później powstałych ksiąg sapiencjalnych, z większym nasileniem niż poprzednicy, akcentują ideę mądrości transcendentnej, posiadanej na własność przez Boga i jako takiej niedostępnej człowiekowi. Czynią to w trojakim celu: wystawiają jej tajemnicę, uczą rozpoznawania jej śladów w stworzonym świecie oraz ogłaszają jej zstąpienie i zamieszkanie pomiędzy ludźmi³⁸.

Biblijna Mądrość uosobiona – w tekstach powstałych przed Księgą Syracha

Zwieńczeniem dociekań nad naturą, pochodzeniem i celem mądrości była koncepcja posługująca się jej uosobieniem. W tej

³⁸ B. PONIZY, *Uosobiona mądrość w Syr 24 i w Księdze Mądrości*, w: *Mistrz i uczeń w tradycji biblijnej. Autorytet mistrza*, Katowice 2008, 38-58.

idei dokonała się synteza wcześniej uwzględnianych elementów, z podkreśleniem jej religijnego i zbawczego charakteru: autorzy ukazują Panią Mądrość, która należy do niebieskiego dworu i uczestniczy w tajemnicy Boga (Hi 28; Prz 1; 8; 9; Bar 3, 9-4, 4; Syr 24 i Mdr 7, 1-9, 18). Badacze do dziś uznają za otwarty problem rozróżnienia w tekstach sapiencjalnych hipostazy od poetyckiej personifikacji. Większość egzegetów opowiada się za personifikacją, którą należy rozpatrywać w kontekście judaistycznych pojęć teologicznych. Dla ich wyrażenia stosowano tego rodzaju formy, nadając osobowe cechy mądrości, duchowi i słowu³⁹.

Księga Przysłów jest najstarszą księgą biblijną, która mądrości przypisuje cechy osobowe. Początkowe rozdziały utworu (1-9) zostały zredagowane później niż zasadniczy zrąb tekstu, bo dopiero po niewoli babilońskiej.

W 1, 20-33 mądrość ukazana jest jako postać wzorowana na starotestamentowym proroku, który przemawiając publicznie na ulicach i placach grozi słuchaczom wyszydzeniem i zagładą, tym zaś, którzy przyjmą jej naukę, pod koniec przemowy obiecuje pokój i pomyślność. W 9, 1-6 ta sama upersonifikowana mądrość zmienia ton, zaprasza „prostaczków na ucztę z chleba i wina”. Na szczególną uwagę zasługuje fragment rozdziału 8 (ww. 22-31). Mędrzec sześciokrotnie podkreśla istnienie mądrości przed stworzeniem, przed wszystkim, co jest we wszechświecie. Pochodzi ona od *JHWH*, towarzyszyła Mu wiernie w akcji stworczej. Określa ją jako *amon* – „mistrzynię” (w. 30). Kto ją znajdzie, znajdzie życie (8, 32).

Tajemniczość i niepoznawalność uosobionej Mądrości prezentuje parenetyczny poemat z Księgi Barucha (3, 9-4, 4). Według autora dostęp do pełnego poznania mądrości ma jedynie Bóg, który w łaskawości udzielił jej Izraelowi jako szczególnego daru.

³⁹ S. POTOCKI, *Drogi Mądrości (Księga Przysłów)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwwanie ksiąg biblijnych*, t. 6, *Mądrość starotestamentalnego Izraela*, red. J. Frankowski, Warszawa, 52-56.

Niezwykła jest personifikacja mądrości w Księdze Hioba (rozdz. 28). Czytamy, że ludzie znajdują skarby ukryte w ziemi, ale nie mogą znaleźć mądrości (Hi 28, 12. 20). Autor chce powiedzieć, że nie mieszka ona ani na ziemi, ani w głębinach. Jest niedostępna człowiekowi, natomiast znana Bogu. Głównym drogowskazem prowadzącym do niej jest samo stworzenie świata, w które była zaangażowana.

Kim jest Pani Mądrość? Zauważmy, że we wszystkich fragmentach, poetycko ją prezentujących, ma ona tę samą naturę i przymioty:

- ma w sobie coś boskiego,
- wywodzi się od Boga,
- jest przez Niego zrodzona,
- pozostaje w Nim, a równocześnie przejawia się w stworzonym świecie,
- decyduje o życiu i śmieci człowieka.

Zdaje się być środkiem, którym posłużył się *JHWH* jako konstruktywną zasadą, porządkiem świata.

2. O RĘDZIE ODWIECZNEJ MĄDROŚCI BOŻEJ W KSIĘDZE SYRACHA (24, 1-34)

Rozdział 24 Księgi Syracha pełni znamioną funkcję. Zdaniem niektórych egzegetów stanowi on kompozycyjne centrum utworu, w którym odnajdujemy wpływy tradycji biblijnej (przeważnie Prz) oraz inspiracji hellenistycznej (gł. aretologii ku czci Izidy).

Analizowany fragment dzieli się na trzy podstawowe części:

- 1) ww. 1-2 – wprowadzenie,
- 2) ww. 3-21 – monolog mądrości (pochwała mądrości, polecenie, by zamieszkała w Izraelu, cykl porównań z twórcami natury oraz osobisty apel),
- 3) ww. 22-34 komentarz Syracha (w dwóch członach: ww. 22-31 oraz 32-34).

Wersety wprowadzenia konotują zarówno znaczenia kosmiczne, starożytne pojęcie niebiańskiego dworu, jak i ziemskie, bo mądrość zamieszkała w Izraelu.

Reinterpretacja przekazów biblijnych

W Księdze Syracha można znaleźć aluzje do wielu ksiąg biblijnych. Najbliższa hagiografowi była Księga Przysłów. Syrach, będąc pod wyraźnym wpływem tej księgi (Prz 1, 20-33; 8, 1-36; 9, 16), mądrość Bożą, wylaną na stworzenia i w nich dostrzeganą, przedstawia za pomocą personifikacji poetyckiej, jako osobę wzywającą ludzi, by szli za nią i szukali jej pouczeń (Syr 4, 11-19; 14, 20-15, 10; 24, 1-34). Hymn o mądrości w 24 rozdziale tekstu stanowi syntezę dotychczasowej biblijnej spekulacji sapiencjalnej. Powstał on pod wpływem 8 rozdziału Księgi Przysłów. Mądrość przedstawiona jest w funkcji kosmicznej i historio-zbawczej. Jak słowo, tak i mądrość emanuje z ust Boga (w. 3), przebywa u Niego i jest obecna na ziemi, szukając mieszkania wśród ludzi (w. 3-7). Ponieważ jej poszukiwanie okazało się daremne, Bóg ofiarował jej mieszkanie w Izraelu. Tam „zapуściła korzenie” stając się drzewem majestatycznym (w. 12-13). Wszyscy ludzie zostali zaproszeni do korzystania z drzewa mądrości (w. 19-22), którym jest „księga przymierza Boga Najwyższego, Prawo, które dał nam Mojżesz” (w. 23). Ta zachęta wyraźnie przypomina zakończenie rozdz. 8 Księgi Przysłów. *Novum* stanowi końcowa część hymnu Syracha, w której autor postawił znak równości między Torą a mądrością.

Obraz Mądrości Bożej

Z wprowadzenia należącego do rozdz. 8 (ww. 1-2) wynika, że zasadnicza część perykopy, czyli orędzie mądrości, ma formę pochwały. Poetycko upersonifikowana Mądrość Boża występuje tu w roli kaznodziei obdarzonego szczególnymi przywilejami.

Charakterystyka uosobionej mądrości ukazuje zarówno jej niezwykle przymioty osobiste, jak i wyjątkowe, zlecane przez

Stwórcę zadania. Słyszymy zatem, że „wyszła z ust Najwyższego”, co jest wyraźnym nawiązaniem do kapłańskiego opisu stworzenia świata. Dowiadujemy się, iż zamieszkała na wysokościach, ustawiła swój tron na słupie z obłoku, by objąć we władanie stworzony wszechświat, a zwłaszcza zamieszkujących ziemię ludzi (ww. 3-6). „Temat słupa obłoku, wzięty z Księgi Wyjścia – oznacza tu ścisłą zażyłość mądrości z Bogiem. Choć niebo jest właściwym miejscem zamieszkania mądrości, obiegała ona najbardziej nieprzystępne strony świata, by znaleźć sobie miejsce wśród ludzi. I chociaż sprawuje ona suwerenną władzę nad wszystkimi ludami i narodami, to Stwórca wyznaczył jej miejsce w Izraelu” (Syr 24, 12)⁴⁰. Wpływ na ludzi był dla niej tak ważny, że postanowiła zamieszkać wśród nich. Wśród wszystkich narodów poszukiwała odpowiedniego dla siebie miejsca. Przywilej jej goszczenia otrzymał ostatecznie naród izraelski, który z woli samego Stwórcy stał się jej dziedzictwem. Odwieczna Mądrość Boża osiadła więc w Jerozolimie, aby pełnić służbę przy Bogu obecnym w świętym Przybytku (ww. 7-10). Odtąd, umiłowana przez Niego Jerozolima, stała się miejscem odpoczynku mądrości, która z tego ośrodka włada narodem wybranym, wywierając na niego swój przemożny i błogosławiony wpływ.

Niezwykłość Mądrości wyraża antropomorfizująca metafora: „Wysłałam z ust Najwyższego” (w. 3a). O jej oddziaływaniu na świat i ludzi mówi najpierw wyrażenie takie jak „Pan mnie stworzył” (w. 8b), „jak mgła okryłam ziemię” (w. 3b), następnie wzmianka o jej tronie na obłoku (w. 4) i wizja wędrówki w kosmosie i wśród narodów (ww. 5-6), wreszcie szczególnie obszerna uwaga o jej pobycie w Izraelu, wyrażona charakterystyczną, długą serią porównań (ww. 8-19).

Nagromadzenie w jednym obrazie tylu różnorodnych elementów świadczy wymownie, że Syrach, personifikując Mą-

⁴⁰ A. TRONINA, *Maryja – Stolica Mądrości*, w: *U boku Syna*, Lublin 1984, 58.

drość, chciał ułatwić rozmyślanie o Boskiej tajemnicy, a zarazem wskazać, gdzie i w jaki sposób człowiek odpowiednio usposobiony może doświadczyć obecności działającego przez tę mądrość Boga.

Orędzie upersonifikowanej Mądrości Bożej

Zasadniczą część tego orędzia z rozdz. 8 zajmuje obszerna autocharakterystyka, w której mądrość mówi o swej relacji do Boga (ww. 3–4), funkcji pełnionej w stworzonym świecie (ww. 5–7), pobycie w Izraelu i w Jerozolimie (ww. 8–12). Sławiąc swój rozkwit w narodzie wybranym, wspomina o owocach, jakimi go obdarza (13–18). Orędzie kończy apel mądrości, wzywający ludzi do korzystania z oferowanych im dobrodziejstw (ww. 19–22).

Mądrość rozpoczyna przemówienie od stwierdzenia swojego pochodzenia od Boga. Podkreśla przez to zarówno zależność od Niego, jak i wynikającą z tego godność. Izrael stał się umiłowanym dziedzictwem mądrości, która odcisnęła na nim swoje szczególne piętno. Zwraca na to uwagę dalsza część jej przemówienia (ww. 13–17). Już przed Syrachem przedstawiano mądrość za pomocą symbolu drzewa życia, podkreślając w ten sposób jej życiodajny wpływ na człowieka (Prz 3, 18). W przemówieniu Mądrości Bożej, jak się wydaje, Syrach nawiązuje do tego obrazu poprzez stwierdzenia, że zapuściła ona korzenie w dziedzictwie Pana i wyrosła na tym podłożu na wzór cedru, cyprysu, palmy czy róży, oliwki i platanu. W orędziu uosobionej mądrości dokonał więc Syrach niezwykle ważnej syntezy doktrynalnej, z której wypływają cenne wskazówki praktyczne. Uwzględnił w nim bowiem wszystkie podstawowe prawdy o Bożej Mądrości, a równocześnie pokazał, w jaki sposób człowiek może znaleźć się w zasięgu jej zbawczych wpływów. Przedstawił zatem odwieczną Mądrość Bożą najpierw od strony jej oddziaływania na świat

i na wszystkich ludzi. Uniwersalny charakter mądrości stwórczej został niejako zacieśniony przez wyznaczenie jej nowej roli w ramach narodu wybranego.

3. ΣΟΦΙΑ (SOPHIA) Z KSIĘGI MĄDROŚCI

Termin *σοφία* (*sophia*) występuje przede wszystkim w części centralnej tekstu (6, 22–10, 21). W części pierwszej, eschatologicznej, pozostaje prawie niezauważalny (1, 4; 3, 11), podobnie w części historycznej (14, 2. 5).

Autor *Σοφία Σαλωμώνος* (*Sophia Salomonos*) wykorzystuje bogatą biblijną tradycję mądrości uosobionej. Dostrzega w niej podwójne działanie: aktywność na płaszczyźnie kosmicznej – jako obecność wypełniającą wszechświat, i na płaszczyźnie antropologicznej – jako czynnik Boży działający we wnętrzu człowieka

Syracydes nie ośmielił się przyznać wyraźnie stwórczej roli swej nadprzyrodzonej bohaterce poetyckiej. Uczynił to dopiero autor Księgi Mądrości, utożsamiając mądrość ze Słowem stwarzającym świat (9, 1). To w tym dziele spekulacje na temat hipostaz osiągnęły punkt kulminacyjny.

Inspiracje biblijne

Bogate spektrum biblijnych tradycji wyrażania tego tematu znajduje odbicie w tej księdze⁴¹. Można więc mówić o mądrości dworskiej przedstawionej metaforycznie (1, 1–15; 6, 1–21; 7, 1–14; 8, 10–18; 9, 1–12); encyklopedycznej (7, 15–22); spekulatywnej – jako refleksji nad stworzeniem (9, 9; 11, 17; 13, 1–9)

⁴¹ A. SCHMITT, *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar*, Würzburg 1986, 26–27.

i nad istotą samej mądrości (7, 22-8, 7). Jej osobowy charakter jest szczególnie widoczny dopiero w tej księdze. Hagiograf zaznacza zatem, że narodziła się z Boga jako Jego tchnienie (por. Mdr 7, 25n), uczestniczy w naturze Boskiej, posiadając przymioty takie jak: rozumność (por. Mdr 7, 22), niezmiennność (por. Mdr 7, 27), świętość (por. Mdr 7, 22), wszechmoc (por. Mdr 7, 23. 27), że przebywa ona wspólnie (5 określeń – wszystkie tylko w Mdr) z Bogiem (por. Mdr 8, 3; 9, 9) i zasiada na Jego tronie – *παρεδος* (por. Mdr 9, 4. 10), dzieli z Nim wszechwiedzę, a nawet udzielała Mu rad w chwili stwarzania wszechświata (por. Mdr 8, 4). Mądrość na równi z Bogiem podtrzymuje świat w istnieniu (por. Mdr 7, 23-24. 27), a ponadto szczególną miłością darzy człowieka (por. Mdr 1, 6). Uczy ludzi tego, co dobre, i prowadzi ich do Boga, przez co okazuje swoją zbawienną moc (por. Mdr 9, 18-10, 21).

Na temat istoty mądrości najobszerniej wypowiada się hagiograf we fragmencie 7, 22-8, 1. Wymienia tam (7, 22-23) jej przymioty. Czyni to za pomocą 20 przymiotników i jednego imiesłowu, czyli w sumie 21 określeń. Liczba 21 dla środowiska aleksandryjskiego oznacza doskonałość absolutną, ponieważ zawiera liczbę 7 – symbol doskonałości i liczbę 3 – symbol pełni. Niektórzy komentatorzy widzą tu bezpośredni wpływ filozofii greckiej⁴². W opisie natury Mądrości autor wyjaśnia, że zna Ona dokładnie struktury wszechświata oraz potrafi wyjaśnić wszelkie zjawiska na świecie, ponieważ jest stwórczynią wszystkiego, co istnieje (*He gar panton technitis edidaksen me sophia* – w. 22). Nie jest łatwo dokładnie określić sens poszczególnych jakości. Niektóre są wzięte z filozofii greckiej. Posługując się więc dobrze w owych czasach znaną, sakralnie nacechowaną symboliką numeryczną, autor skutecznie wdraża w umysły czytelników ideę przymiotów ducha mądrości. Zależności liczbowe były w wielu kulturach otaczających basen Morza

⁴² D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon*, New York 1984, 178-189;

Śródziemnego uznawane za szczególnie łatwe do rozumienia i zapamiętania. Wykorzystany tu sposób charakterystyki jest czymś bezprecedensowym w Piśmie Świętym, choć spotykamy go także w literaturze pozabiblijnej.

Analiza częstotliwości występowania słownictwa służącego do określania ducha mądrości prowadzi do następujących wniosków: zaledwie 6 atrybutów ducha mądrości ma korzenie biblijne⁴³. Są to:

1. *ἅγιος* (*hagios*) – święty,
2. *μονογενής* (*monogenes*) – jedyny,
3. *λεπτός* (*leptos*) – delikatny,
4. *ὀξύς* (*oksys*) – szybki,
5. *ἀσφαλής* (*asfales*) – niezawodny,
6. *χωροῦν* (*chorun*) – przenikający.

Kolejnych pięć występuje w Biblii rzadko (*τρανός*, *σαφής*, *ἀπήμαντος*, *φιλόανθρωπος*, *βέβαιος* – *tranos*, *safes*, *apemantos*, *philanthropos*, *bebaios*).

Pozostałe określenia stanowią *hapax legomena* w całej Septuagincie (*νοερός πολυμερής εὐκίνητος ἀμόλυντος φιλάγαθος ἀκώλυτος, εὐεργετικός, ἀμέριμνος, παντοδύναμος πανεπίσκοδος* – *noeros, polimeres, eukinetos, amolyntos, philagathos, akolyntos, euergetikos, amerimnos, pantodynamos, panepiskopos*).

Mimo leksykalnego nowatorstwa autor pozostaje pod wpływem tradycji choćby przez to, że dosłownie cytuje wyrażenia ze Starego Testamentu. Nie napisał więc swego dzieła w oderwaniu od dziedzictwa ojców, lecz starał się zachować owo cenne dziedzictwo. Obok wprowadzenia nieznanych terminów dla oddania wcześniej znanych idei, autor rozwija wiele nowych treści.

Porównanie tekstu z dziełami filozofii pogańskiej daje do zrozumienia, że nauka Mądrości wykazuje wiele paraleli treści-

⁴³ M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Rome 1970, 1-25.

wych i słownych z greckimi koncepcjami rozumu i logosu. Słownych paraleli nie da się jednak odnieść do jednego konkretnego pisarza, a jedynie ogólnie do filozofii przedsokratejskiej, Platona i stoików. Jest mało prawdopodobne, by hagiograf znał cały najważniejszy dorobek klasyczny.

Wcześniejsze księgi Starego Testamentu nie stawiały pytań, jak Bóg, Jego Duch czy Mądrość mogą działać w świecie. Żydzi hellenistyczni byli jednak zainteresowani spekulacjami na temat logosu czy rozumu – νοῦς (*nus*).

Do *hapax legomenon* obecnych tylko w Księdze Mądrości należą:

1. νοερός (*noeros*) – rozumny,
2. πολυμερής (*polimeres*) – wieloraki,
3. εὐκίνητος (*eukinetos*) – ruchliwy,
4. ἀμόλυντος (*amolynthos*) – nieskalany,
5. φιλάγαθος (*philagathos*) – dobro miłujący,
6. ἀκώλυτος (*akolyntos*) – niedający się powstrzymać,
7. εὐεργετικός (*euergetikos*) – dobrze czyniący,
8. ἀμέριμνος (*amerimnos*) – beztroski,
9. παντοδύναμος (*pantodynamos*) – wszechpotężny,
10. πανεπίσκοπος (*panepiskopos*) – nad wszystkim czuwający.

Do określeń bardzo rzadkich, służących charakterystyce ducha Mądrości w Septuagincie zalicza się:

1. τράνος – przenikliwy,
2. σαφής (*safes*) – jasny,
3. ἀπήμαντος (*apemantos*) – przykrości niesprawiający,
4. φιλόανθρωπος (*philanthropos*) – miłujący ludzi,
5. βέβαιος (*bebaios*) – zdecydowany.

Na specjalną uwagę zasługują *hapax legomena*. Zdają się one wskazywać na inwencję twórczą autora. Znamienne jest użycie form słowotwórczych z *alpha privativum* (ἀπήμαντος, ἀμέριμνος, ἀμόλυντος – *apemantos*, *amerimnos*, *amolynthos*) oraz

z πᾶς – *pas* (παντοδύναμος – *panto-dynamos*, πανεπίσκοπος – *panepiskopos*). Zastosowanie przez autora w tak istotnym fragmencie księgi sporej części słownictwa z obcej, pogańskiej kultury świadczy o docenieniu w jej dorobku wartości przydatnych w oryginalnej syntezie. W ten sposób może on przekazać treści dotychczas ściśle związane z wiarą i tradycją religijną Hebrajczyków, w szacie grecko-hellenistycznej, a więc ogólnie zrozumiałej w całym kulturalnym świecie tamtej epoki.

W dwóch wersetach rozdziału 7 (25–26) autor skupia aż 5 metafor określających mądrość: ἀτμίς, ἀπόρροια, ἀπαύγασμα, ἔσοπτρον, εἰκὼν – *atmis*, *aporroia*, *apaugasma*, *esopttron*, *eikon*. Jedynie ostatnia przenośnia ma korzenie biblijne. Pozostałe to *hapax legomena* w LXX.

W wspomnianych tu wersetach rozdziału 7 hagiograf podkreśla, że źródłem mądrości jest Bóg. Zależy ona całkowicie i istotny sposób od Niego, tak jak obraz powstały w lustrze istnieje wyłącznie dzięki temu, co się w nim odbija.

Opisywana za pomocą wielu obrazów i metafor mądrość ma wyraźne znamiona osobowe. Charakterystycznym dla Σοφία Σαλωμώνος – *Sophia Salomonos* jest fakt, że działanie Boga przypisywane jest tam słowu i mądrości. Z tego powodu mądrość może być uważana za typ osoby Boskiej, objawionej w Chrystusie Jezusie. W tzw. Modlitwie Salomona (Mdr 9, 1–2) autor stawia znak równości między słowem (λόγος) *logos* a mądrością (σοφία) *sophia*. Nowy Testament pójdzie jeszcze dalej: Logos to Jezus Chrystus, Wcielony Bóg (J 1, 1n; 1 Jn 1, 1, Ap 19, 11n), a Paweł powie, że Chrystus jest Mądrością Bożą (1 Kor 1, 24). „Dawna personifikacja poetycka przechodzi stopniowo w hipostazę Bożej mądrości, która na równi z osobowym Logosem, zostanie wykorzystana w chrystologii NT”⁴⁴.

⁴⁴ A. TRONINA, *Maryja – Stolica Mądrości*, 59.

Pozabiblijne inspiracje motywu mądrości w *Sophia Salomonos* – *Σοφία Σαλωμώνος*

Motyw⁴⁵ mądrości *Σοφία Σαλωμώνος* – *Sophia Salomonos* ma długą historię, którą w Biblii zapoczątkowała Księga Przysłów. Egzegeci równocześnie zwracają uwagę na wpływ religijności pogańskiej, a w szczególności kultu bogini mądrości Izidy, na jego kształtowanie. Szczegółowe badania J. M. Reese⁴⁶ wykazały duże analogie między personifikacją w *Σοφία Σαλωμώνος* – *Sophia Salomonos*, a jej aretologią. W nich występuje trójczłonowy schemat, typowy dla klasycznego greckiego hymnu.

Księga Mądrości w analogiczny, trójczłonowy sposób przedstawia mądrość. Podaje:

- 1) naturę mądrości (przede wszystkim w Mdr 6, 14-8, 1),
- 2) jej cudowne czyny dla dobra ludzi, sposób jej docierania do człowieka sprawiedliwego (6, 22), który on sam komentuje (8, 2-18),
- 3) rejestr darów dla sprawiedliwych ludzi, ukazany od stworzenia Adama aż do czasu Wyjścia (10, 1n).

Hagiograf – jak słusznie zauważa J. M. Reese⁴⁷ – zaadoptował strukturę hellenistycznej aretologii, dodając do niej dwa oryginalne elementy: wprowadzenie (7, 1-22a) oraz na zakończenie – modlitwę o Bożą mądrość (9, 1-18). Te dodatki nie tylko odróżniają wymowę prośby o mądrość od przesłania hellenistycznych tekstów pogańskich, odwołujących się do samowystarczalności człowieka, lecz nadto inicjują nowe idee w tradycyjnej żydowskiej pobożności. Oto mądrość daje pociechę w smutku (8, 16) oraz urodę duszy i ciała (8, 19).

⁴⁵ G. SCARPART, *Libro della Sapienza*, t. 2, Brescia 1976, 62-87.

⁴⁶ J. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, 32-51.

⁴⁷ Tamże, 43-49.

Księga Mądrości jest ostatnim ogniwem Starego Przymierza. Ponieważ dzieli ją krótki dystans czasowy od Nowego Testamentu, niewątpliwie wywarła znaczący wpływ na ukształtowanie ksiąg Nowego Przymierza, a w szczególności na literacką spuściznę św. Pawła i Jana Ewangelisty⁴⁸.

Na postawione pytanie, czy obraz uosobionej mądrości zawarty w najmłodszych księgach Pisma Świętego jest owocem refleksji wewnątrzbiblijnej, czy też powinno się szukać ich inspiracji na zewnątrz – szczególnie w Egipcie, należy przyjąć wpływ obydwu tych nurtów – wewnętrznego i zewnętrznego, które się wzajemnie dopełniają.

Dla pierwszych chrześcijan „mądrość” stała się – w odziedziczonym przez nich, gotowym już tworzywie językowym – określeniem konkretnej i rozpoznanej, „zamieszkałej między nimi” osoby Boga samego.

KONKLUZJA

Księgi Starego Testamentu ukazują w wieloraki sposób epoki, instytucje, kultury ludów, z którymi naród wybrany w ciągu swej długiej historii się zetknął. Już dzieje protoplastów ludzkości i Izraela (Rdz 11, 10-50, 26) zawierają reminiscencje praw i zwyczajów ludów ościennych. Zajęcie i podział Ziemi Kanaan oznaczały dla pokoleń Izraela spotkanie z dorobkiem pogan. Ich rozwinięte kultury wpłynęły na myślenie oraz język Izraela i w niemałym stopniu go ukształtowały. Geograficzne położenie między dwoma centrami starożytnej kultury – Egiptem z jednej, a Mezopotamią z drugiej strony, nie pozostało bez echa. W okazałym bloku literatury Starego Testamentu nie moż-

⁴⁸ B. PONIZY, *Korzenie przesłania biblijnego Nowego Testamentu*, Gniezno 1997, 201.

na nie uwzględnić wpływu mezopotamskiego czy egipskiego. Upadek Królestwa Judzkiego i niewola babilońska spowodowały konfrontację kultury i religii Mojżeszowej z neobabilońską. Deportowani uczyli się od miejscowych ich form literackich: epepei, hymnów, modlitw, których ślady są widoczne w Biblii. Także potem, gdy Judea stała się prowincją monarchii perskiej, uchodźcy przywieźli do swych domów doświadczenia zdobyte podczas wygnania. Szczególnie epoka hellenistyczna pozostawiła w judaizmie trwałe ślady. Za świadka koronnego tego procesu służą księgi mądrościowe. Autorzy w prezentacji obrazu Boga wychodzą od Starego Testamentu. Świat jest według nich bezsprzecznie stworzeniem Boga. Natura wciągnięta jest w historię zbawienia. Bóg posługuje się nią jako środkiem objawienia i narzędziem. Jahwe także kieruje światem, jest w nim obecny poprzez wszechmoc, wszechwiedzę oraz uosobioną Mądrość.

Dzięki owej mądrości, która zaprojektowała świat, egzystencja ukierunkowana jest na cel ostateczny – zjednoczenie ze Stwórcą. Mądrość Boża domaga się od człowieka rozpoznania i oddania Mu należnej czci poprzez życie w świadomej zależności. On jest gwarantem nieśmiertelności.

Ks. Ryszard Zawadzki

ANTROPOLOGIA KSIĄG MĄDROŚCIOWYCH

Mędrcy starożytnego Izraela, których początków działalności można dopatrywać się już w czasach króla Salomona (X wieku przed Chr.), stanowią, obok kapłanów i proroków, jedną z trzech głównych kategorii jego przywódców duchowych. Podczas gdy funkcją kapłanów było strzeżenie pouczeń Prawa¹, proroków wypełnianie zadań przekazywania żywego słowa Bożego², rolą mędrców było udzielanie rad³. Zadania te ujmuje syntetycznie deklaracja włożona w usta przeciwników proroka Jeremiasza, knujących zamach na jego życie: „Bo przecież nie zabraknie kapłanowi pouczenia (*tôrâ*) ani mędrcom (*ḥākām*) rady (*’ēšâ*), ani prorokowi słowa (*dābār*)” (Jr 18, 18).

Zasadniczym celem rad udzielanych przez mędrców było wskazanie wszystkim poszukującym drogi pomyślności życiowej, płynącej z poznania mądrości i kierowania się jej zasadami w codziennym postępowaniu. Mędrcy byli zatem z jednej strony

¹ Według Ml 2, 7 pouczenia te mają wypływać z wiedzy (*da’at*), o którą kapłani powinni usilnie się starać.

² Można zauważyć, iż prorocy przyjmowali czasem bardzo krytyczny punkt widzenia w stosunku do mędrców, odzwierciedlony w niektórych tekstach ich ksiąg – zob. np. Iz 29, 14 (druga część tego wiersza cytowana jest przez św. Pawła w 1 Kor 1, 19), Jr 8, 9.

³ Por. S. POTOCKI, *Rady mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu*, Lublin 1993, 5.

nauczycielami mądrości, z drugiej zaś wychowawcami kształtującymi sprawności moralne, dyktowane przez ową pochodzącą od Boga mądrość⁴.

Literackim wyrazem wielowiekowej działalności mędrców stała się bogata literatura mądrościowa, reprezentowana w kanonie Starego Testamentu przez 7 utworów. Są nimi: Księga Hioba, Księga Psalmów⁵, Księga Przysłów, Księga Koheleta, Pieśń nad Pieśniami, Księga Mądrości oraz Mądrość Syracha.

Cechą charakterystyczną biblijnych dzieł sapiencjalnych jest ich podwójne ukierunkowanie antropologiczne. Wypływa ono stąd, iż z jednej strony ich zasadniczym przedmiotem jest człowiek ujmowany opisowo, od strony jego ludzkiej natury, z jej blaskami i cieniami. Z drugiej zaś ten sam człowiek pozo- staje w nich celem oddziaływania: jest pouczany, wychowywany i formowany – kształtowany tak, aby mógł „przyjść do mądrości i nasycić się jej owocami” (por. Syr 24, 19).

Zmierzając do przedstawienia antropologii ksiąg mądrościowych Starego Testamentu, wyjdziemy od pochylenia się nad stosowaną przez nie podstawową terminologią, określającą osobę ludzką i jej poszczególne sfery czy też aspekty. Ta zwięzła prezentacja pojęć antropologicznych pomoże nam wejść w świat mentalności autorów ksiąg mądrościowych oraz w szerszy kontekst kulturowy środowiska, w którym one powstały.

Po tym pobieżnym przeglądzie terminologii, pełniącym funkcję wprowadzenia dotyczącego całego zbioru ksiąg mądrościowych, ujmowanych łącznie, przejdziemy do omówienia zagadnień antropologicznych związanych z poszczególnymi księgami tej grupy, przedstawionymi według kolejności ich występowania w kanonie ST.

⁴ Por. tamże, 6.

⁵ Odnosnie zastrzeżeń związanych z zaliczeniem Ps do grupy ksiąg mądrościowych – zob. omówienie Ps poniżej.

I. PODSTAWOWA TERMINOLOGIA

W mądrościowych pismach Starego Testamentu, podobnie jak w pozostałych jego księgach, znajdujemy wiele różnych terminów określających czy to rodzaj ludzki w ogólności, czy też osobę ludzką ujmowaną indywidualnie, jako mężczyznę czy kobietę.

Ze względu na specyfikę językową grupy ksiąg mądrościowych, w obrębie której dwa dzieła, tzn. Mdr i Syr, tradycja przekazała w języku greckim⁶, mamy do czynienia z dwujęzyczną terminologią antropologiczną: hebrajską i grecką. Zaprezentujemy ją poniżej w tym właśnie porządku.

1. HEBRAJSKA

Najczęściej stosownym w biblijnej tradycji sapiencjalnej pojęciem określającym rodzaj ludzki jest *'ādām*. Termin ten występuje w grupie ksiąg mądrościowych⁷ aż 182 razy⁸ na 562 jego użycia w Biblii Hebrajskiej⁹. Nigdy nie występuje w liczbie mnogiej, ani w (gramatycznej) formie zależnej *status constructus*. Jest rzeczownikiem zbiorowym, którego podstawowe znaczenie oddać można jako „ludzkość” lub też „ludzie”. Nierzadko odnosi się także do człowieka ujmowanego jednostkowo (np. Ps 32, 2; 56, 2; Prz 28, 17) – w szczególności pełni funkcję imienia własnego stworzonego przez Boga pierwszego człowieka¹⁰.

⁶ Abstrahujemy tutaj od faktu, iż w chwili obecnej oryginalny tekst hebrajski Syr jest nam znany niemal w całości; w aspekcie terminologii interesuje nas postać kanoniczna tekstu ksiąg mądrościowych.

⁷ Do grupy tej włączamy – na potrzeby statystyki występowania pojęć – całą Księgę Psalmów, nie dokonując rozróżnienia pomiędzy psalmami uznawanym za ściśle mądrościowe i pozostałymi.

⁸ Hi – 27 razy, Ps – 62, Prz – 44, Koh – 49.

⁹ Por. F. MAASS, *'ādām*, w: TWAT, I (1973), 81-94, [85-89].

¹⁰ Po raz pierwszy wydaje się pojawiać w tej roli w Rdz 4, 25; 5, 1-5; następnie – np. w 1 Krn 1, 1; Syr 49, 16.

Kolejnym terminem, używanym przez mędrców Izraela na oznaczenie rodzaju ludzkiego, jest *ʿenôš*. W odróżnieniu od pojęcia *ʾādām*, termin ten występuje również w innych, nawet najstarszych, językach semickich. Wywodzi się od rdzenia *ʾnš*, którego znaczenie podstawowe „być niemocnym, chorowitym”, wskazuje na słabość i kruchość człowieczej natury (np. 2 Sm 12, 15)¹¹. W Starym Testamencie termin *ʿenôš* pojawia się 42 razy¹², zawsze bez rodzajnika i niemal wyłącznie w tekstach poetyckich. Występuje jedynie w dwóch księgach mądrościowych, ale w nich najczęściej: 18 razy w Hi i 13 w Ps. W niektórych tekstach odnosi się nie tyle do rodzaju ludzkiego w ogólności, ile raczej do konkretnej jednostki (np. Hi 5, 17; Ps 55, 14; 56, 2). Dwukrotnie (Ps 8, 5; 144, 3) występuje jako paralela pojęcia *ʾādām*, z naprzemiennym powiązaniem go z rzeczownikiem *ben* („syn”). Dzieje się tak w przejmującym, retorycznym pytaniu psalmisty o tożsamość czy też godność człowieczą¹³. Posiłkując się terminem *ʿenôš* na określenie człowieka, autor Księgi Hioba sceptycznie stwierdza, iż nie zna on drogi¹⁴ prowadzącej do [zdobycia] mądrości (28, 12-13).

Nierzadko w biblijnej tradycji sapiencjalnej człowiek określany jest także przez pojęcie *ʾiš*, które oznacza również „mężczyznę” lub „męża”. W ST występuje ono łącznie 2160 razy¹⁵. Abstrahując od niezwykle złożonej i ciągle dyskutowanej kwe-

¹¹ Obok wspomnianego znaczenia podstawowego wymienia się także inne: „być przyjacielskim, towarzyskim”, czasem widząc u jego podłoża osobny rdzeń – por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *ʾnš*, w: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. nauk. P. Dec, I, Warszawa 2008, 70-71; F. MAASS, *ʿenôš*, w: TWAT, I, 373-375, [373].

¹² Pokrewny termin aramejski *ʿenāš* występuje w BH 25 razy.

¹³ Poza kontekstem pytania „czym jest człowiek?” paralela *ʾādām* – *ʿenôš* występuje w interesujących nas księgach, także w Ps 73, 5; 90, 3; Hi 25, 6; 36, 25.

¹⁴ To miejsce tekstu pozwala także na inną interpretację, wg której chodzi o „cenę”.

¹⁵ N.P. BRATSIOTIS, *ʾiš*, *ʾiššā*, w: TWAT, I, 238-252, [238-239].

stii etymologii tego terminu¹⁶, zauważyć należy, iż posiada on szersze pole semantyczne niż wymienione wyżej jego synonimy (*ʾādām*, *ʿenôš*). Autorzy ksiąg mądrościowych, używając tego pojęcia, kładą szczególny nacisk na słabość i ograniczenia ludzkiej natury w zestawieniu z wszechmocą, mądrością i wszechwiedzą Boga (Prz 5, 21; Hi 9, 32; 12, 13-14; 32, 13)¹⁷.

Pochodzące ze źródła kapłańskiego (P) opowiadanie o stworzeniu głosi, że Bóg stworzył człowieka (*ʾādām*) jako „mężczyznę i niewiastę” – *zākār ûnēqēbā* (Rdz 1, 27), co wydaje się implikować szczególny zamysł towarzyszący autorowi biblijnemu. Zmierza on do wyrażenia poglądu, iż pełnia rzeczywistości określanej słowem „człowiek” tworzona jest poprzez syntezę osobowego bogactwa obu płci, komplementarnych względem siebie. Zatem, patrząc z takiej perspektywy, człowiek, w całościowym tego słowa znaczeniu, istnieje jako mężczyzna oraz kobieta, a na „człowieczeństwo” rodzaju ludzkiego składa się wszystko to, co stanowi męskość i kobiecość, i co z byciem mężczyzną czy kobietą się łączy. Stąd w naszym przeglądzie terminologii chcemy uwzględnić także słowa określające mężczyznę i kobietę.

Mężczyzna

Podstawowym terminem oznaczającym mężczyznę jest w biblijnej hebrajszczyźnie *zākār*. Choć słowo to występuje w Starym Testamencie łącznie 82 razy¹⁸, to pojawia się głównie

¹⁶ Hipotezy w tym względzie wskazują najczęściej na domniemany rdzeń *ʾjś* lub *ʾwś*, o znaczeniu „być mocnym”, lub też na wspomniany wyżej rdzeń *ʾnš*; nie mniejsze trudności towarzyszą próbom wskazania etymologii rzeczownika *ʾiššā* – zob. N.P. BRATSIOTIS, *ʾiš*, *ʾiššā*, 238-239; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *ʾiš*, 42-43.

¹⁷ Por. N.P. BRATSIOTIS, *ʾiš*, *ʾiššā*, 245.

¹⁸ R.E. CLEMENTS, *zākār*, w: TWAT, II, 593-599, [593].

w księgach historycznych, nie znajdujemy go natomiast w grupie ksiąg mądrościowych¹⁹. Ich autorzy używają natomiast bardzo często rzeczowników *geber* oraz *ba'al*.

Rdzeń *gbr*, występujący w większości języków semickich, wyraża ideę siły i mocy. Pochodzące od niego pojęcie *geber* występuje w księgach mądrościowych 33 razy: 15 w Hi, 8 w Prz i 10 w Ps. Gdy jest zastosowane na określenie mężczyzny, akcentuje jego dzielność, waleczność czy odwagę, najczęściej jako wojownika, w kontekście bitwy czy wojny²⁰. Zawsze określa dorosłego mężczyznę, jedynie w Hi 3, 3 odnosi się do nowonarodzonego dziecka płci męskiej. Znaczeniowo jest blisko spokrewniony z rzeczownikiem *zākār*.

Termin *ba'al* używany jest z reguły w odniesieniu do mężczyzny żonatego. Zgodnie z podstawowym znaczeniem rdzenia *b'l*, od którego się wywodzi („władać”, „panować”, „posiadać”) oznacza „pana”, „właściciela”, „władcę”²¹. W grupie ksiąg mądrościowych występuje 22 razy²² i obok zastosowań w sensie „mężczyzna”, „mąż” (np. Prz 12, 4; 31, 11. 23. 28) odnosi się do posiadaczy pozytywnych czy negatywnych cech duchowych (mądrości, wiedzy, roztropności, gniewu, nieprawości) czy też właścicieli dóbr materialnych.

¹⁹ Występują tutaj liczne formy rdzenia *zkr* – „wspominać”, „pamiętać”, „nazywać” (np. forma rzeczownikowa *zēker* – „pamięć”, „wspomnienie” oraz wiele form czasownikowych), który jest powszechnie uważany za odrębny semantycznie od rzeczownika *zākār*, określanego jako „*ein nicht deverbales Nomen*” – R.E. CLEMENTS, *zākār*, 594.

²⁰ Wymienione cechy w jeszcze większym stopniu podkreśla forma intensywna *gibbôr* – zob. H. KOSMALA, *gābar*, w: TWAT, I (1973), 901-919, [902. 913].

²¹ Por. M.J. MULDER, *ba'al*, w: TWAT, I (1973), 706-727, [707].

²² W Koh – 7 razy, w Prz – 14 oraz w Hi – raz. Łącznie w ST pojawia się 84 razy, przy czym bardzo często odnosi się do bóstw pogańskich, czasem także – metaforycznie – do Boga Izraela.

Kobieta

Przeciwstawnym, w stosunku do określającego mężczyznę pojęcia *zākār*, jest termin *neqēbā*, akcentujący (podobnie jak *zākār* w odniesieniu do mężczyzny) aspekt płciowości kobiety. Rzeczownik ten jednak, podobnie jak *zākār*, nie występuje w księgach mądrościowych, choć w ST pojawia się 22 razy²³.

Słowem najczęściej używanym w Biblii Hebrajskiej na określenie kobiety, bo występującym aż 775 razy²⁴, jest *'iššā*. Zwykle bywa ono wywodzone od rdzenia *'nš* – „być słabym, chorym”, jednak jest to etymologia niepewna²⁵. Może odnosić się nie tylko ogólnie do kobiety, lecz także do żony. W księgach mądrościowych pojawia się 42 razy, zdecydowanie najczęściej, bo 25 razy, w Księdze Przysłów²⁶. Interesujące, że zarówno Boża (pochodząca od Boga) mądrość, jak i ludzka głupota, przedstawiana jest jako kobieta: „Niewiasta Głupota” (*'ēšet kēsīlūt*) występuje w Prz 9, 13, natomiast zaleceniem mędrca dla poszukujących mądrości jest w Prz 7, 4 przyjęcie jej za swoją siostrę (*'āhôt*). Czynnikiem sprzyjającym tej personifikacji jest żeński rodzaj gramatyczny pojęć „mądrość” i „głupota” w języku hebrajskim.

2. GRECKA

Podstawowym terminem określającym rodzaj ludzki, a także człowieka jako jednostkę, indywidualną osobę, jest w starotesta-

²³ R.E. CLEMENTS, *zākār* (*neqēbā*), w: TWAT, II (1977), 593-599, [593-594]. Z wyjątkiem Jr 31, 22, wszystkie fragmenty, w których słowo to występuje, mieszczą się w Pięcioksięgu; w tekstach tych termin *neqēbā* dotyczy czasem także zwierząt (samic).

²⁴ L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *'iššā*, 90.

²⁵ Por. N.P. BRATSIOTIS, *'iš*, *'iššā*, 239.

²⁶ Poza tym w Hi – 8 razy oraz po 3 w Pnp, Koh i Ps.

mentowej tradycji mądrościowej, przekazanej w języku greckim (Księga Mądrości oraz Mądrość Syracha), rzeczownik *anthrōpos*. Jego formy liczby pojedynczej i mnogiej występują w Mdr 32 razy, natomiast w Syr aż 119²⁷. Rozważania dotyczące człowieka zajmują istotną, jeśli nie centralną, pozycję w refleksji autorów obu ksiąg i obejmują zarówno tematykę jego pochodzenia od Boga (np. Mdr 2, 23; Syr 15, 14), relację do Stwórcy (np. Mdr 16, 26), życie zgodne z Jego wolą oraz swym ostatecznym przeznaczeniem (np. Mdr 2, 23; 9, 2; Syr 17, 1), a wreszcie drogi wiodące ku poznaniu mądrości (np. Syr 7, 11. 35; 8, 6) i jej wartość w życiu ludzkim (Mdr 7, 14; 8, 5nn). W niektórych tekstach termin *anthrōpos* użyty jest w sensie bardziej sprecyzowanym i oznacza mężczyznę (np. Syr 42, 12). Wpływowi analogicznych wyrażen hebrajskich (oraz aramejskich) należy przypisać występowanie wyrażenia *hyos anthrōpou* – „syn człowieka” (Syr 17, 30).

Czasami, nieco rzadziej (w Mdr – 2 razy, w Syr – 85²⁸), używany jest termin *anēr*, odnoszący się w pierwszym rzędzie do mężczyzny (np. Mdr 7,2) lub męża (w przeciwieństwie do kobiety lub żony – np. Syr 25, 20; 4, 10; 25, 1; 26, 1), a w dalszym znaczeniu, ogólnie do człowieka (np. Syr 10, 25; 12, 14; 14, 3; 20, 9; 39, 2; 45, 1). Tylko raz, w Syr 36, 21, występuje w obu interesujących nas księgach pojęcie *arrēn* (*arsēn*), oznaczające mężczyznę, względnie męża.

Terminem używanym najczęściej na określenie kobiety – zarówno w znaczeniu ogólnym (np. Syr 10, 18; 19, 2; 25, 21; 42, 13), jak też sprecyzowanym, jako żony (np. Syr 9, 1; 25, 22; 26, 13; 28, 15) – jest *gynē*. Tylko raz, w 3, 12, pojęcie to pojawia się w Mdr, natomiast aż 52 razy w Syr²⁹. Na tle licznych użyc tego terminu, w których słowo *gynē* przyjmuje sens konwencjo-

nalny, godne wstępnego zanotowania jest pojawiające się w Syr 15, 2 porównanie mądrości do młodej (dosł. „dziewiczej”) małżonki lub do matki.

Wspomnieć jeszcze należy o terminologii specyficznie małżeńskiej, określającej narzeczoną i narzeczonego czy też oblubienicę i oblubieńca. Ten ostatni nazywany jest *nymfios*, jednak słowo to nie występuje ani w Mdr, ani w Syr, natomiast oblubienica to *nymfē*. Rzeczownik ten został użyty w obrębie obu ksiąg tylko raz (w Mdr 8, 2) i – co szczególnie interesujące – w sensie metaforycznym: autor przedstawia tu mądrość jako swoją oblubienicę, a siebie samego jako miłośnika jej piękna.

II. KSIĘGA HIOBA

Czy życiowe nieszczęścia i cierpienie dotykające człowieka zawsze są Bożą karą za popełniony przez niego grzech i w każdym wypadku zawinione przez niego samego? Tym pytaniem, towarzyszącym całemu dziełu, autor Księgi Hioba kwestionuje zastaną przez siebie tradycję mądrościową. Zasadniczą tezą tej ostatniej jest przekonanie o ziemskiej odpłacie za czynione przez człowieka zło i dobro. Sprawiedliwy, który pełni dobre czyny, cieszy się nagrodą Bożego błogosławieństwa: zdrowiem oraz wszelkim dostatkiem i pomyślnością, natomiast ten, kto pełni złe czyny, nieprawdy, za swoją bezbożność jest doświadczany cierpieniem i wieloraką udręką. W tak ujętej doktrynie, reprezentowanej i broniącej przez trzech przyjaciół Hioba, nie ma miejsca na niezawinione cierpienie sprawiedliwego. Autor tego arcydzieła nurtu mądrościowego przeciwstawia jej, ustami sprawiedliwego³⁰

²⁷ E. HATCH, H.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, I, Oxford 1897, 99-100.

²⁸ Tamże, 93.

²⁹ Tamże, 282.

³⁰ W swoich mowach prezentuje się on jako sprawiedliwy jedynie we własnych oczach (32, 1), co staje się powodem zarzutów trzech przyjaciół. W prologu i epilogu księgi o sprawiedliwości Hioba zaświadcza także Bóg (1, 8; 2, 3; 42, 7n).

Hioba, przeżywane przez niego bolesne doświadczenia, a także niesprawiedliwości, które wypełniają świat. Czy można je przypisać sprawiedliwemu Bogu? Z narracyjnego prologu (Hi 1–2)³¹ czytelnik dowiaduje się, że cierpienia Hioba nie pochodzą bezpośrednio od Boga, ale od szatana („sprzeciwiającego się”), i że stanowią one próbę wierności Hioba, jednak nie wie o tym ani on sam, ani spierający się z nim przyjaciele.

Jakie świadectwo o człowieku wyłania się z Księgi Hioba? Przede wszystkim wyraźnie zaznacza się w nim kontrast między częścią poetycką (3, 1–42, 6) a narracyjną (1–2; 42, 7–17) dzieła. W tej ostatniej, stanowiącej ramy dla wielkiego poematu, Hiob jawi się jako bogobojny i cierpliwie znoszący spadające na niego nieszczęścia sługa Boży, którego odpowiedzią na utratę mienia oraz potomstwa jest: „Jahwe dał i Jahwe zabrał. Niech będzie imię Jahwe błogosławione” (1, 20), natomiast reakcją na trapiącą go ciężką chorobę – pytanie: „Dobro przyjęliśmy z ręki Boga. Czemu zła przyjąć nie możemy?” (2, 10).

Zasadniczo inne jest nastawienie Hioba do spotykającego go zła, a także odmienna jest jego postawa w stosunku do Boga, wynikająca z jego mów i dialogów, w głównej, poetyckiej części księgi (rozdz. 3–31). Tutaj, od pierwszych słów, Hiob przeklina dzień swego urodzenia i noc poczęcia (3, 1–10)³². Kilkakrotnie żałuje, że nie urodził się martwy (3, 11n; 10, 18n) i wyznaje, że czuje wstręt do życia (10, 1). W konsekwencji życzy sobie śmierci i tęskni za nią (6, 9n; 7, 15), ponieważ przynosi ona odpocznienie, ukojenie i równość wszystkim ludziom (3, 17–19).

Widząc w Bogu, zgodnie z odzwierciedloną w ST mentalnością semicką, ostatecznego Sprawcę wszystkiego, a zatem także

³¹ Temu opowiadaniu prozą, które otwiera księgę, odpowiada jej epilog (42, 7–17), utrzymany w takiej samej formie literackiej. W ten sposób, stanowiący trzon całego utworu, poemat, wielki dialog poetycki (3, 1–42, 6), zostaje ujęty w ramy odbiegające od niego nie tylko swą formą literacką, ale również wymową co do kwestii zasadniczej, czyli problemu cierpienia człowieka sprawiedliwego.

³² Bardzo podobny tekst zawiera Jr 20, 14–18.

własnego cierpienia³³, Hiob w szeregu swych dialogów z trzema przyjaciółmi mówi o Jego postępowaniu i zwraca się do Niego w tonie wyrzutu, a nawet protestu, płynącego z niewzruszonego przekonania o własnej niewinności i sprawiedliwości przed Bogiem³⁴. Księga Hioba staje się więc formą krytycznego rozrachunku z obiegową, utrwaloną w tradycji mądrościowej, tezą o doczesnej odpłacie, spotykającą człowieka za czynione przez niego w życiu dobro i zło.

W ramach wspomnianego rozrachunku modyfikacji ulega także, w stosunku do wcześniejszych, jednoznacznie pozytywnych ujęć, widzenie człowieka, jego życia i godności, losu, myślenia i działania, a także jego odniesienia do Boga i postawy względem Niego³⁵. W Księdze Hioba cały ten zespół zagadnień antropologicznych przybiera zdecydowanie ciemniejsze barwy niż w poprzedzającej ją tradycji biblijnej, także mądrościowej.

I tak np. pełne majestatu pytanie retoryczne z Ps 8, 5, wprowadzające w kolejnych wersach apologię władzy udzielonej przez Boga człowiekowi oraz jego godności „niewiele mniejszej od *’ēlōhīm*” (w. 6), otrzymuje w ustach Hioba wprost przeciwny wydźwięk (Hi 7, 17n). To, że Bóg zajmuje się człowiekiem, przestaje być radosnym powodem do składania Mu dziękczynienia i oddawania chwały, a staje się przygnębiającą przyczyną kierowanych ku Niemu skarg i zarzutów (Hi 7, 11nn). Owo Boże zajmowanie się człowiekiem jest dla tego ostatniego uciążliwe i nakłada na niego wymagania, którym nie jest w stanie

³³ W sposób bardzo subtelny podchodzi do tej kwestii narracyjny prolog Hi, gdzie Bóg pozostaje niezmiennie autonomicznym Władcą losu Hioba, choć zarazem używa swej władzy szatanowi, który staje się bezpośrednim narzędziem, sprawcą dotyczących Hioba prób (1, 9–12; 2, 3–7).

³⁴ Manifestem nieskazitelnej prawości Hioba staje się jego wzniosła apologia w rozdz. 31. W niej starotestamentowa moralność dochodzi do szczytu swej czystości, stając się w tym względzie formą *praeparatio evangelica*.

³⁵ Por. H.D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, II, Stuttgart 1992, 136.

sprostac³⁶. Dlatego wypowiedzi Hioba o człowieku i jego losie nabierają zabarwienia pesymistycznego: byt jego jest podobny do „bojowania” (w sensie przymusowej służby wojskowej) i nieuchronnie zmierza do szeolu (7, 1. 6-10).

Rozdział 14 księgi, stanowiący część mowy Hioba i zaczynający się od słów: „człowiek zrodzony z niewiasty” (*’ādām jēlūd ’iššā*), przybiera postać, utrzymanego w minorowym tonie, zwartego traktatu o ludzkim losie, życiu, które szybko przemija i śmierci nieodwołalnie kładącej kres wszelkiej człowieczej nadziei (14, 7n). Jest ona próżna, ponieważ Bóg, wyznaczając nieprzekraczalną miarę ludzkim dniom i miesiącom (w. 5), sam ją w człowieku niweczy (w. 19). Dodatkowo temu ostatniemu cierpieniu przysparza jego ciało (*bāsār*), a także dusza (*nepeš*), która w nim boleje (w. 22).

Spierający się z Hiobem przyjaciele reprezentują odmienne spojrzenie na człowieka, twierdząc, że Bóg nie pozwoliłby na takie cierpienie bohatera księgi, gdyby był on rzeczywiście, jak utrzymuje, sprawiedliwy, ponieważ Stwórca zsyła nieszczęścia na złych, prawych zaś darzy powodzeniem (4, 7-9. 17; 8, 20; 15, 20-35; 20, 4-29; 22, 4-30)³⁷. Tak uczy – przekazana przez dawne pokolenia przodków – tradycja o sprawiedliwej Bożej odpłacie, prezentowana w wymienionych wyżej tekstach, a syntetycznie streszczona w pierwszej mowie Bildada (rozdz. 8). Z kolei Elifaz, w swej drugiej mowie, podobnie jak Hiob w 7, 17, nawiązuje do retorycznego pytania z Ps 8, 5 o godność człowieka. Jednakże sformułowane przez niego w 15, 14 pytanie brzmi w jego ustach jak oskarżenie przeciw Hiobowi.

³⁶ Por. tamże, 136.

³⁷ Por. J.S. SYNOWIEC, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1990, 125; Por. S. POTOCKI, *Rady*, 93.

W swej odpowiedzi z rozdziału 19, o cechach szczególnie sugestywnej syntezy przeżywanych cierpień i poniżenia ludzkiej godności, Hiob zdobywa się na akt heroicznej wiary w definitywną interwencję Boga, który ujmie się za nim, biorąc go w obronę (w. 25-27). Określa przy tym Boga terminem *gō’ēl*, który, zakorzeniony w dawnym izraelskim prawie rodowym³⁸, zwłaszcza w Iz 40-55, stosowany jest wielokrotnie w odniesieniu do Jahwe jako Wybawcy swego ludu i obrońcy uciemiężonych³⁹. Wołając: „Lecz ja wiem, mój *Gō’ēl* żyje”, Hiob wydaje się ufać Bogu, który go uratuje, wbrew Bogu, który wydaje się prześladować go cierpieniem.

Końcowe rozdziały Księgi Hioba (38, 1-42, 6) stanowią dwie obszerne mowy Boga, przeplatane krótkimi odpowiedziami Hioba. Choć nie uzyskuje on, a wraz z nim także czytelnik, z ust Bożych wyjaśnienia zasadniczego problemu całego utworu, czyli tajemnicy niezawinionego cierpienia człowieka sprawiedliwego, to jednak nie można przeoczyć istotnego waloru antropologicznego, wpisanego w epilog dzieła. Hiob, w odróżnieniu od swych przyjaciół reprezentujących utrwaloną, lecz niewystarczającą *linię* tradycji mądrościowej, spotyka się z pochwałą ze strony Boga jako ten, który „mówił o Nim prawdę” (42, 7). Jest to zauważalne przede wszystkim w konsekwentnej obronie przez Hioba swego przekonania, że cierpienie nie jest tylko karą Bożą za popełnione grzechy. Widoczne jest również w tym, że choć jego przyjaciele ograniczają się wyłącznie do mówienia o *Bogu*, Hiob ma odwagę, by mówić nie tylko o Nim, ale również *do Niego*⁴⁰. Jest to odwaga wstąpienia na szlak bezpośredniego i otwartego dialogu człowieka z Bogiem.

³⁸ Kpł 25, 23nn. 35nn; Lb 35, 19nn.

³⁹ Iz 41, 14; 43, 14; 44, 6. 24; 47, 4; 48, 17; 49, 7. 26; 54, 5. 8.

⁴⁰ Por. H.D. PREUSS, *Theologie*, 138.

III. KSIĘGA PSALMÓW

Choć nie wszyscy uczeni zaliczają Księgę Psalmów, ujmowaną integralnie, do grupy dzieł reprezentujących tradycję mądrościową⁴¹, to mało jest takich, którzy negowaliby charakter mądrościowy przynajmniej niektórych psalmów. Zasadniczo nikt nie kwestionuje tego charakteru w odniesieniu do Psalmów 37, 49 oraz 73⁴². Do tych trzech wybitnie mądrościowych tekstów dołączane bywają, przy szerszym ujęciu określenia „mądrościowe”, inne – jak np. Ps 1, 91, 112, 119, 127, 128, 133, 139⁴³, czasem także Ps 78, 90, 105, 106⁴⁴, a niekiedy również Ps 15, 32, 34, 52, 107, 111, 125, 131⁴⁵.

Wobec wskazywanej przez komentatorów niejednorodności poszczególnych psalmów, z punktu widzenia ich charakteru mą-

⁴¹ Zob. np. *Wprowadzenie do ksiąg mądrościowych*, w: *La Bible de Jérusalem*, Paryż 2003, 799, gdzie spotykamy stwierdzenie, iż do ksiąg mądrościowych „niesłusznie” (*improprement*) dołącza się Psalmy oraz Pieśń nad pieśniami. Także H.D. PREUSS, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart 1987, po omówieniu Prz, Hi, Koh, Syr oraz Mdr, (niektórym) psalmom, określanym przez niego jako psalmy mądrościowe (*Weisheitspsalmen*), poświęca swą uwagę dopiero w krótkim rozdziale 6, zatytułowanym *Weisheitliches Denken außerhalb der Weisheitsliteratur*. Również w *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, Księga Psalmów została wyłączona z grupy ksiąg mądrościowych (obejmującej Prz, Hi, Koh, Pnp, Syr, Mdr), natomiast ujęta wraz z nimi w trzeciej części dzieła, zatytułowanej *Księgi dydaktyczne*. Podobnie S. Potocki nie uwzględnił Księgi Psalmów w swym przewodniku po literaturze mądrościowej ST, zatytułowanym *Rady mądrości*, ani też J.S. SYNOWIEC, *Mędrzy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1990, zaliczając jednocześnie do pism mądrościowych Księgę Rut, Księgę Tobita, Księgę Jonasza, Księgę Judyty oraz Księgę Estery, i jako takie obszernie je omawiając.

⁴² Por. np. H.-J. ZOBEL, K.-M. BEYSE, *Das Alte Testament und seine Botschaft. Geschichte – Literatur – Theologie*, Berlin 1981, 202; H.D. PREUSS, *Einführung*, 164.

⁴³ S. ŁACH, *Księga Psalmów*, Poznań 1990, 59; J.S. SYNOWIEC, *Mędrzy*, 5.

⁴⁴ H.-J. ZOBEL, K.-M. BEYSE, *Das Alte Testament*, 202

⁴⁵ H.D. PREUSS, *Einführung*, 164. Autor wskazuje dodatkowo na Ps 25, 8-10. 12-14; 39, 5-7; 78, 1-11; 94, 8-23.

drościowego, na antropologię Księgi Psalmów chcemy spojrzeć zwłaszcza w świetle psalmów jednoznacznie mądrościowych oraz takich, które zawierają elementy treściowe o szczególnym znaczeniu antropologicznym.

W alfabetycznym Psalmie 37 autor wciela się w mędrca, przedkładającego wszystkim, którzy są oburzeni szczęściem ludzi bezbożnych, naukę o retribucji doczesnej sprawiedliwych i występnych. Jest to problem podejmowany, jak zauważyliśmy wyżej, także w Księdze Hioba. Orędzie psalmu przybrało formę napomnienia skierowanego do bogobojnego adresata, który nie powinien unosić się gniewem z powodu pomyślności spotykającej złoczyńców (w. 1. 7n), lecz cierpliwie czynić dobro (w. 27), ponieważ w ostatecznym rozrachunku występnici zostaną przez Boga wytępieni (w. 28. 35-36. 38), a sprawiedliwi nagrodzeni: posiadą ziemię (w. 9. 11. 29. 34) i doznają Bożej opieki oraz ocalenia przed wszelkim złem (w. 33. 37. 39-40).

Mądrościowe pouczenie, jakie stanowi Ps 49, osnute jest na ironicznej⁴⁶ sentencji antropologicznej, występującej najpierw w w. 13, a następnie powtórzonej, z nieznaczną zmianą wyjaśniającą⁴⁷, jako konkluzja psalmu (w. 21). Porównuje ona człowieka (*’ādām*) żyjącego w dostatku, lecz bezmyślnego, do bydła, które ginie. Także w tym psalmie, jako zasadniczy problem, postawiona zostaje kwestia szczęścia i powodzenia życiowego, jakim cieszą się ludzie nieprawi i bezbożni. Rozwiązanie podawane przez psalmistę opiera się na tradycyjnej zasadzie retribucji doczesnej, z tym, że w w. 16 następuje jakby przełamanie perspektywy wyłącznie ziemskiej. Autor stwierdza: „Lecz Bóg wyzwoli moją duszę z mocy szeolu, bo mnie zabierze”. Widoczne jest tu przekonanie, że także śmierć nie kładzie kresu przyjaźni z Bogiem, a ostateczny los sprawiedliwych będzie różny od losu

⁴⁶ *La Bible de Jérusalem*, 923.

⁴⁷ Pomimo różnicy w brzmieniu tekstu hebrajskiego między w. 13 a w. 21, niektóre przekłady nowożytnie, wśród nich *La Bible de Jérusalem*, idą za wersją LXX, która oba oddaje w ten sam sposób: *anthrōpos en timē(i)*.

bezbożnych⁴⁸. Przekonanie to znajduje swoje odzwierciedlenie w przypowieści ewangelisty Łk 16, 19–31⁴⁹.

Ps 73 wykazuje bliskie pokrewieństwo problematyki z Księgą Hioba: jest niczym jej streszczenie, ujęte w formie nie poetyckiego dialogu, lecz osobistej modlitwy⁵⁰. Podobnie jak ma to miejsce w Ps 37 oraz 49, autor podnosi, przeżywany z całą wewnętrzną, emocjonalną ekspresją, problem odpłaty Bożej za czynione przez człowieka w życiu dobro i zło. Według niego pomysłowość bezbożnych i cierpienie prawych tylko pozornie stawia pod znakiem zapytania sprawiedliwość Boga, ponieważ szczęście nieprawych i występnych jest bardzo nietrwałe, efemeryczne, natomiast przyjaźń z Bogiem i rodzący się z niej pokój są niewzruszone, trwałe, nigdy nie ustają⁵¹. Dlatego zachowywanie czystego serca i niewinności przez sprawiedliwego nie jest daremne (w. 13). Wprawdzie nie jest on w stanie do końca zrozumieć zasad Bożej sprawiedliwości (w. 16), dochodzi jednak, dzięki szczególnej łasce poznania, do świadomości, iż ostatecznym losem nieprawych jest zagłada (w. 18–19), natomiast sprawiedliwych – chwała Boża (w. 23–24), sięgająca poza śmierć. W ten sposób zostaje przełamana zasada Bożej odpłaty mającej miejsce w jedynie doczesnym wymiarze: ufne powierzenie się Bogu, w którym wyraża się bojaźń Boża, pozwala odnaleźć nową, prawdziwą, prowadzącą do życia mądrość⁵².

Poruszając temat antropologii Księgi Psalmów, nie sposób pominąć Ps 8, który, choć nie jest zaliczany do psalmów ściśle mądrościowych, prezentuje charakteryzujący się niezwyklej wnikliwością i głębią obraz człowieka w jego relacji do Stwór-

⁴⁸ *La Bible de Jérusalem*, 924.

⁴⁹ Por. H.-J. ZOBEL, K.-M. BEYSE, *Das Alte Testament*, 203.

⁵⁰ H.D. PREUSS, *Einführung*, 165–166.

⁵¹ *La Bible de Jérusalem*, 951.

⁵² Por. H.-J. ZOBEL, K.-M. BEYSE, *Das Alte Testament*, 203–204.

cy⁵³. Jest to wzniosły, utrzymany w tonie podziwu i radości, hymn na cześć Imienia Bożego, ujęty w ramy powtórzonego na początku i końcu refrenu: „Jahwe, nasz Panie, jak potężne jest Twoje imię po całej ziemi!” (w. 2. 10). Rozpoczynając i kończąc swój hymn okrzykiem podziwu dla potęgi i wielkości Imienia Bożego, przybrany w formę pytania retorycznego, rozpoczynającego się od zaimka pytającego *mā* („co”), psalmista formułuje w centralnym w. 5 jeszcze jedno pytanie. Tym razem dotyczy ono człowieka i jego godności: „Czym jest człowiek (*’ēnôš*), że o nim pamiętasz, i czym syn człowieczy (*ben ’ādām*), że się nim zajmujesz?”⁵⁴. Pytanie to dzieli Ps 8 na dwie części (w. 2–4 oraz w. 5–10). Pierwsza z nich mówi o wspaniałości Boga, przejawiającej się w dziele stworzenia, druga natomiast o wspaniałości Boga, która znajduje odzwierciedlenie w wielkości człowieka⁵⁵. Psalmista daje wyraz tej ostatniej, stwierdzając: „Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich (*’ēlōhīm*), chwałą i czcią (*kābôd wēhādār*) go uwieńczyłeś” (w. 6). W swym zachwycie nad tak wielkim wyniesieniem człowieka, jasno i jednoznacznie wskazuje na źródło jego niezwyklej godności: jest nim nie on sam, lecz Bóg. Wyłącznie w gestii Stwórcy leży możliwość uwieńczenia, ukoronowania człowieka „chwałą i czcią”⁵⁶. Wyraża się ono w obdarzeniu człowieka przez Boga

⁵³ *Biblia Tysiąclecia, ad loco*, określa Ps 8 jako „hymn mądrościowy, stanowiący być może teologiczną refleksję nad opisem stworzenia świata znanym z Rdz 1”.

⁵⁴ Podobne pytanie występuje także w Hi 7, 17 (jak wspomnieliśmy wyżej) oraz w Ps 144, 3. Jednak w obu wypadkach znajduje zdecydowanie odmienną niż w Ps 8 kontynuację: w Hi 7, 17n stanowi ją dalsze pytanie o powody dręczącego, nieustannego badania i doświadczania człowieka ze strony Boga, natomiast w Ps 144, 3 jest nią stwierdzenie: „Człowiek jest podobny do tchnienia wiatru, dni jego jak cień mijają” (w. 4).

⁵⁵ Por. S. ŁACH, *Księga Psalmów*, 124.

⁵⁶ J.A. SOGGIN, *Alcuni testi – chiave per l’antropologia dell’Antico Testamento*, w: *L’antropologia biblica*, red. G. de Gennaro, Napoli 1981, 223–243, [228].

„władzą nad dziełami Jego rąk” oraz w „złożeniu wszystkiego pod jego stopy”⁵⁷. W tej nad wyraz optymistycznej koncepcji antropologicznej człowiek jawi się jako istota wyjątkowa, nie tylko obdarzona najwyższą godnością w sferze bytów ziemskich, lecz także otwarta na przynależność do sfery niebieskiej, zasadniczo zarezerwowanej Bogu i Jego aniołom⁵⁸. Tak przygotowaną ideę wywyższenia człowieka podejmuje Nowy Testament, gdy odwołując się do wyrażen zaczerpniętych z Ps 8, lub wprost cytując go, mówi o wywyższeniu Jezusa jako Mesjasza, Człowieka doskonałego⁵⁹.

IV. KSIĘGA PRZYSŁÓW

Mędrcy Izraela przekazywali współczesnym poszukiwaną i zdobywaną przez siebie mądrość najczęściej w formie krótkich, łatwo zapadających w pamięć formuł nazywanych *māšāl* („przysłowie”). Jako kompilacja zbiorów takich formuł, Księga Przysłów stanowi najbardziej typowy przejaw izraelskiej literatury mądrościowej. Jest ona trzecią z ksiąg ST, obok omówionych wyżej Hi i Ps, w których masoreci zastosowali specjalny system akcentów. Miał on pomóc jak najwierniej oddać specyficznie poetycki charakter ksiąg⁶⁰. Z kompozycyjnego punktu widzenia

⁵⁷ Szczególnie mocno zaznacza się w Ps 8 powiązanie niezwyklej nobilitacji człowieka z dziełem Bożego stworzenia. Patrząc z punktu widzenia wspomnianego powiązania, można widzieć w Ps 8 koncepcyjną paralelę opisu stworzenia w Rdz 1, 1-2, 4a. To, co tekst Księgi Rodzaju wyraża w formie narratywnej, temu Ps 8 nadaje kształt poetyckiej syntezy. Wspomnianym wyżej środkom ukazania przez psalmistę niezwyklej godności człowieka, w opisie autora kapłańskiego Rdz 1, 1-2, 4a odpowiada idea stworzenia człowieka „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 26-27) – zob. J.A. SOGGIN, *Alcuni testi – chiave*, 223-224.

⁵⁸ Por. tamże, 228.

⁵⁹ 1 Kor 15, 27; Ef 1, 22; Hbr 2, 5-9.

⁶⁰ *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 347.

Prz nie jest dziełem jednolitym, lecz stanowi połączenie tradycji mądrościowych różnego (izraelskiego i pozaizraelskiego) pochodzenia⁶¹. Dwa najważniejsze, a zarazem najstarsze zbiory przysłów, zawarte w rozdz. 10-22 oraz 25-29, przypisywane były królowi Salomonowi, jako największemu z mędrców Izraela, co wyjaśnia tytuł nadany całej księdze (Prz 1, 1)⁶².

Człowiek w Prz postrzegany jest z perspektywy typowej dla całej tradycji mądrościowej, czyli bardziej w aspekcie ogólnym, niż jako Izraelita – członek ludu Bożego czy też wspólnoty kultycznej⁶³.

Jako stworzenie został on obdarzony przez Boga nie tylko tchnieniem życia, które niczym pochodnia oświeca głębie jego wnętrza (20, 27), lecz także wolną wolą. Może zatem przyjąć lub odrzucić zasady mądrości (1, 24n), kierować się nimi w swoim postępowaniu lub też nie⁶⁴. W zależności od swej reakcji na zaproszenie do wstąpienia na drogę mądrości, człowiek może zostać zaliczony do jednej z trzech grup, na jakie Księga Przysłów dzieli wszystkich ludzi. Pierwszą stanowią mądrzy, którzy właściwie rozpoznają, co jest słuszne i prawe, a postępując zgodnie z tym rozeznaniem, dochodzą do pomyślności i życia (3, 1-2. 16-18; 6, 23; 11, 19. 30; 13, 14; 14, 27; 19, 23; 21, 21). Są przy tym skromni i nie wynoszą się ze swoją mądrością (3, 7; 26, 4-5. 12. 16; 28, 11). Pośrednią grupę stanowią ludzie prości, którzy choć jeszcze nie weszli na drogi mądrości, są na nią zapraszani (1, 4; 8, 5; 9, 4. 16; 21, 1), natomiast trzecią, kontrastującą z mądrymi, tworzą głupcy, oddający się nieprawości i skazani na kroczenie drogami niepowodzenia i śmierci (1, 7; 10, 21; 11, 8; 13, 20; 14, 9; 24, 7. 20; 27, 22)⁶⁵.

Człowiek mądry jest takim dzięki pochodzącej od Boga i przez Niego udzielanej cnocie mądrości, do której prowadzi

⁶¹ S. POTOCKI, *Rady*, 13.

⁶² *La Bible de Jérusalem*, 801-802.

⁶³ H.D. PREUSS, *Theologie*, II, 133.

⁶⁴ J.S. SYNOWIEC, *Mędrcy*, 105.

⁶⁵ Por. tamże, 105.

z kolei bojaźń Jahwe – zgodnie ze swoistym mottem tradycji mądrościowej, głoszącym, iż „bojaźń Jahwe jest początkiem mądrości” (1, 7; 9, 10; 15, 33)⁶⁶. Sposób postrzegania i prezentowania osoby ludzkiej jest pełen przeciwieństw i kontrastów utrzymanych w upraszczającej, czarno-białej prezencji. Przejawia się ona w szeregu przeciwstawnych typów ludzkich, uosabiających chwalone przez mędrców cnoty lub ganione wady. Wśród nich dominuje ukazany wyżej kontrast mądry – głupiec (10, 1. 8. 13-14; 12, 15-16; 13, 16. 20)⁶⁷, z którym utożsamiane jest przeciwieństwo sprawiedliwy (prawy) – występny (nieprawy, bezbożny)⁶⁸, z jego przypadkami szczegółowymi: pracowity, pilny – leniwy, niedbały (10, 4-5; 12, 24. 27; 13, 4; 15, 19) oraz ubogi – bogaty (10, 15; 14, 20; 18, 23)⁶⁹.

Wszystkie ludzkie cnoty i wady, całe bogactwo wewnętrzne człowieka, wiążą się z rzeczywistością określaną jako jego „serce”, ujmowaną w rozumieniu mentalności semickiej⁷⁰. Ponieważ to w sercu, jako wewnętrznym centrum osoby ludzkiej, rodzą się pragnienia, dążenia i plany, myśli oraz słowa, wyrażane następnie w mowie. Mędrzy widzą w prawym (15, 28), „czystym” sercu (20, 9; 22, 11) źródło mowy sprawiedliwej (8, 8), przejawiającej się w dobrym słowie (12, 25; 27, 9)⁷¹. Serce w oczach mędrców stanowi też, co jest bliskie naszej współczesnej mentalności, siedlisko uczuć, jak na przykład radości (14, 10; 15, 13. 30; 17, 22; 27, 9. 11), gniewu (19, 3) czy wyniosłości (16, 5; 18, 12; 21, 4). Tym, który bada serca, przenika je i zna, jest Jahwe (15, 11; 17, 3;

⁶⁶ Również Syr 1, 14. 18; Hi 28, 28; Ps 111, 10.

⁶⁷ H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, 298-308.

⁶⁸ 4, 18-19; 10, 3. 6-8.

⁶⁹ H.D. PREUSS, *Theologie*, II, 133-134.

⁷⁰ Por. *La Bible de Jérusalem*, 48.

⁷¹ Por. C. WESTERMANN, *Das gute Wort in den Sprüchen. Ein Beitrag zum Menschenverständnis der Spruchweisheit*, w: *Was ist der Mensch... Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, Festschrift für H.W. Wolff*, red. F. Crüsemann, Ch. Hardmeier, R. Kessler, München 1992, 243-255.

21, 2; 24, 12)⁷². W sercu znajduje też swoje źródło samo życie człowieka (4, 23; 14, 30; 15, 15; 27, 19).

Kobieta w przysłowiach mędrców zasadniczo traktowana jest przedmiotowo. Odnoszą się do niej pouczenia dotyczące cudzej żony lub ogólnie kobiety obcej (2, 16-19; 5, 1-23; 6, 20-35; 7, 1-27). Jako podmiot wypowiedzi zabiera głos w roli uwodzielki (7, 14nn), a na początku ostatniego rozdziału Prz jako pełna mądrości matka, pouczająca Lemuela, swego syna – króla, o zasadach godnego sprawowania władzy (31, 1-9).

Widziana od strony swoich wad oraz zalet kobieta postrzegana jest przede wszystkim z perspektywy mężczyzny. Dotyczy to także kończącego Księgę Przysłów alfabetycznego poematu o dzielnej niewieście (31, 10-31)⁷³. „Kreśli on portret idealnej kobiety, występującej w roli żony i matki, która swoją postawą i działalnością dla dobra całego domu wywołuje podziw męża i synów”⁷⁴. Zauważyć należy, iż jako poemat powstały w późniejszym okresie dziejów Izraela przypisuje on żonie znaczną niezależność w stosunku do męża, skoro cieszy się ona pełną swobodą w zarządzaniu gospodarstwem domowym, a nawet prawem do dysponowania własnymi dochodami (31, 16. 20. 24), co we wcześniejszym okresie historii Izraela raczej nie miało miejsca⁷⁵. Przy całej autonomii, z której korzysta i z której się cieszy, doskonała pani domu ukazana jest jedynie jako widziana pełnymi podziwu oczami mężczyzn: męża i synów (w. 28). To mąż przedstawiony jest jako główny beneficjent jej zalet i cnót (11-12. 23), ona sama zaś zaliczona została do grona „córek” (w. 29). W efekcie ani w obrębie samego poematu, ani tym bardziej w pozosta-

⁷² Prawdopodobnie idea „badania” serca została przejęta do izraelskiej tradycji mądrościowej, jak i do całej tradycji biblijnej, z egipskich wyobrażeń sądu nad zmarłym, w których jego serce kładzione było na wagę. Na przeciwległej szali znajdowała się Maat – uosobiona Sprawiedliwość-Prawda – zob. H.D. PREUSS, *Theologie*, II, 135; *La Bible de Jérusalem*, 1044.

⁷³ H.D. PREUSS, *Theologie*, II, 134.

⁷⁴ S. POTOCKI, *Rady*, 67.

⁷⁵ J.S. SYNOWIEC, *Mędracy*, 102.

łej części Prz, nie znajdujemy rad czy też napomnień mędrców, które byłyby adresowane do kobiety jako podmiotu roztropnego, moralnego postępowania⁷⁶.

V. KSIĘGA KOHELETA

Refleksja o marność⁷⁷ wszystkich rzeczy tego świata i ich przemijalności, nacechowana wszechogarniającym sceptycyzmem, a nawet gorzkim pesymizmem, wyraźnie dominuje w myśli Koheleta. W odniesieniu do głównych tematów refleksja ta zostaje zapowiedziana, niczym w uwerturze operowej, w prologu księgi (1, 2-11). Otwiera ją i zamyka (jeśli pominąć dodany później epilog – 12, 9-14) sztandarowe stwierdzenie: „Marność nad marnościami – powiada Kohelet – wszystko jest marność” (1, 2; 12, 8).

A jednak Księga Koheleta – choć jedynie pośrednio i jakby mimochodem – niesie orędzie o wielkości człowieka. Wielkość ta przejawia się w nim jako podmiocie myślącym, obdarzonym jasną świadomością swej niewystarczalności i przygodności. Choć świat, w którym żyje, jawi się jako równie przygodny jak on sam, to jednak, ponieważ „rozum (*lěb*) pozostaje jego mądrym przewodnikiem” (2, 3), człowiek przejawia swą przewagę nad światem właśnie przez świadomość, akt myśli i krytycznej refleksji⁷⁸. Można powiedzieć, że człowiek ujmowany w tej per-

⁷⁶ H.D. PREUSS, *Theologie*, II, 134.

⁷⁷ Termin „marność” (*hebel*) powtarza się w tekście Koh 35 razy, natomiast w pozostałych księgach ST – jedynie 33 – zob. S. POTOCKI, *Rady*, 129, przyp. 5.

⁷⁸ Nasuwa się tu pewna analogia z ideą antropologiczną chrześcijańskiego myśliciela żyjącego niemal dwa tysiące lat po Kohelecie, Blaise Pascala (1623–1662), który pisze: „Człowiek jest tylko trzciną, najwęższą w przyrodzie, ale trzciną myślącą. Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym” (B. PASCAL, *Myśli*, Warszawa 1997, 119-120).

spektywie, jako podmiot myślący krytycznie, pozostaje głównym bohaterem Księgi Koheleta. Jako dzieło o charakterze przejściowym, księga stawia pod znakiem zapytania zastane przez siebie dziedzictwo myśli i tradycji mądrościowej, dokonując z nią krytycznego rozrachunku.

Punkt zwrotny, w którym znajduje się tradycja mądrościowa, rzutuje także na sposób postrzegania człowieka: jego wartości, godności i (ostatecznego) przeznaczenia. Reprezentowany przez Koheleta skrajny sceptycyzm i pesymizm karze mu postawić, jako otwarte, kwestie: Czy i dlaczego warto w ogóle żyć? Jaki jest właściwy sens i cel ludzkiego bytowania? Gdzie znajduje się źródło celowości podejmowanych w życiu wysiłków i trudów? Poszukując odpowiedzi, Kohelet niejednokrotnie wybiera ścieżki radykalne: np. wręcz nihilistycznie wydaje się przedkładać śmierć ponad życie, los zmarłych nad los żywych (4, 1-2), a ponad oba – los tych, którzy nigdy się nie narodzili (4, 3; 6, 3-5). Pomimo tego dostrzega przewagę wartości leżących po stronie życia, zwłaszcza tych powiązanych ze świadomością i poznaniem: „Wszyscy żyjący mogą jeszcze mieć nadzieję – bo lepszy jest żywy pies, niż lew nieżywy – ponieważ żyjący wiedzą, że umrą, a zmarli niczego zgoła nie wiedzą” (9, 4-5).

Głosząc już w prologu, a następnie jeszcze wielokrotnie powtarzając, że „wszystko jest marność i pogonią za wiatrem” (1, 14; 2, 11. 17. 26; 4, 4. 16; 6, 9), Kohelet przykłada miarę tego towarzyszącego mu motta także do wszelkich spraw ludzkich, a nawet do samego człowieka i jego natury. W efekcie wygłasza deklarację antropologiczną, która może szokować dzisiejszego czytelnika, a przynajmniej wydaje się niestosowna, jako należąca do zawartego w Piśmie Świętym natchnionego słowa Bożego: „Człowiek w niczym nie przewyższa zwierząt, bo wszystko jest marność” (3, 19d). „Los bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt; los ich jest jeden: jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego, i oddech życia ten sam” (3, 19a-c). I dalej: „Wszystko idzie do jednego miejsca: powstało wszystko z prochu i wszystko do prochu znów wraca. Któż pozna, czy tchnienie

synów ludzkich idzie w górę, a tchnienie zwierząt zstępuje w dół, do ziemi?” (3, 20-21).

Wzorem Hioba, podobnie jak on sam świadka przełomu w myśli mądrościowej, Kohelet stawia pod znakiem zapytania lub wprost neguje reprezentowaną przez tradycyjny nurt mądrościowy zasadę doczesnej odpłaty (8, 10-14). Podczas gdy Hiob i nowy kierunek refleksji mądrościowej rozwiązanie znajduje w otwarciu perspektywy poza wymiar doczesny, Kohelet wydaje się negocjować także Bożą odpłatę w przyszłym życiu (3, 1-10). Ma świadomość, że człowiekowi nie wystarcza poszukiwanie sensu własnego istnienia jedynie w obecnym życiu, lecz nieuchronnie i koniecznie wychyla się on ku przyszłości, pragnąc także na nią rozszerzyć poczucie własnego spełnienia. Ponieważ przyszłość pozostaje przed człowiekiem zakryta (3, 11. 22; 6, 12; 7, 14; 8, 7; 10, 14), a wraz z nią zakryty jest także zawarty w niej sens i zrozumienie, za którym człowiek tęskni, bo wzrasta jego frustracja. Pod jej wpływem Kohelet zdaje się podcinać korzenie, z których sam, jako mędrzec, wyrasta. Skoro nikt nie wie, co ostatecznie jest dobre dla człowieka w jego życiu (6, 12), nieuchronnie relatywizuje się wartość dążenia do zdobycia mądrości i służących temu celowi rad mędrców (7, 23-24).

Wobec zachwiania wszelkich ludzkich wartości, które wydawały się dotąd niewzruszone⁷⁹, a zatem wysiłków zmierzających do ich osiągnięcia, Kohelet dostrzega drogę alternatywną, mającą ukoić tęsknotę człowieka za sensem życia i szczęściem. Jest to droga poprzestania na radościach i przyjemnościach, które niesie ze sobą codzienność. Są nimi jedzenie i picie (3, 13; 5, 17; 8, 15; 9, 7-8), zadowolenie z życiowych dokonań (3, 22), a także szczęście małżeńskie (9, 9ab). Wszystko to bowiem stanowi „udział” (*hēleq*), jaki pozostaje człowiekowi za dni jego życia (9, 9c), póki na korzystanie z niego pozwala mu młodość,

⁷⁹ Za wartość taką tradycja biblijna uznaje długie życie i posiadanie licznego potomstwa, w którym wyraża się błogosławieństwo Boże. Koh 6, 3 nawiązuje do tego ideału spełnionego życia w sposób relatywizujący.

przemijająca „szybko jak zorza poranna” (11, 10), oraz lata pełne sił i zdrowia (11, 9-10).

Mistrzowskie dopełnienie antropologicznej wizji Księgi Koheleta stanowi, zamykająca to dzieło, rozbudowana alegoria starości (12, 1-7). Odwołując się do pełnego artyzmu, obrazowego, poetyckiego języka, przedstawia ona „człowieka zdążającego do swego wiecznego domu” (12, 5), przemierzającego swą drogę życiową „zanim się przerwie srebrny sznur i stłucze się czara złota, i dzban się rozbije u źródła, i w studnię kołowrót złamany wpadnie” (12, 6). Końcowy, wieńczący alegorię, w. 7 ukazuje śmierć jako powrót prochu (ciała ludzkiego) do ziemi, natomiast ducha do Boga⁸⁰ – w kontraście do myśli wyrażonej w 3, 20-21.

Epilog przedstawia Koheleta jako mędrca, który „wpajał wiedzę ludowi” (12, 9). Istotę jego antropologicznego pouczenia ująć można jako ukazanie człowiekowi jego realnych ograniczeń na polu poznania „dzieła, jakie się dokonuje pod słońcem” (8, 17) i działania, które jest uczestnictwem w tym Bożym dziele. Wielką zasługą Koheleta i jego oryginalnym wkładem w dziedzictwo tradycji mądrościowej jest wyrastające z jego księgi dramatyczne wołanie o pełną prawdę o człowieku⁸¹.

VI. PIEŚŃ NAD PIEŚNIAMI

Salomon w tradycji ST uchodzi nie tylko za największego wśród mędrców Izraela, ale również za kompozytora pieśni (1 Krl 5, 12). Dlatego, podobnie jak przypisano mu autorstwo Prz, Koh i Mdr, tak też i księgę Pieśni nad Pieśniami wywodzi starożytna tradycja od Salomona. Jego imię pojawia się wielokrotnie w tekście księgi (1, 1; 3, 7. 9. 11; 8, 11. 12), której tytuł jest formą stopnia najwyższego (*superlativus*) w języku hebraj-

⁸⁰ H.D. PREUSS, *Theologie*, II, 140.

⁸¹ S. POTOCKI, *Rady*, 155.

skim. Wyrażenie *šir hašširim* (dosł. „pieśń pieśni”) można przełożyć jako „pieśń najpiękniejsza, nieznównana, najwspanialsza”.

Zasadniczą kwestią związaną z Pnp jest sposób jej interpretacji. Rozwijane na przestrzeni wieków interpretacje żydowskie i chrześcijańskie można podzielić na trzy główne rodzaje: alegoryczne, typiczne i dosłowne.

Według interpretacji alegorycznej Pnp opiewa, w ujęciu żydowskim, miłość Boga do Jego ludu, natomiast, w ujęciu chrześcijańskim, zaślubiny Chrystusa z Kościołem lub też mistyczne, miłosne zjednoczenie duszy z Bogiem⁸².

Interpretacja typyczna wywodzi się z sensu dosłownego poematu, odnoszącego się do ludzkiej miłości małżeńskiej, by dostrzec w jego treści także opis miłości między Bogiem a Izraelem, znajdującej swą kontynuację w Jego (lub też Chrystusa) oblubieńczej miłości do Kościoła⁸³.

Interpretacja dosłowna, choć, z punktu widzenia historii egzegezy, nie odegrała większej roli ani w judaizmie, ani w chrześcijaństwie, to jednak współcześnie reprezentowana jest wśród egzegetów zdecydowanie najczęściej. Według niej, Pieśń nad Pieśniami opiewa wyłącznie ludzką miłość oblubieńczą⁸⁴. Wydaje się, że tak postrzegała księgę najstarsza, poprzedzająca rabiego Akibę (†135 r. przed Chr.), tradycja judaizmu, traktując ją jako zbiór pieśni weselnych⁸⁵.

Zarówno przypisanie autorstwa Pnp Salomonowi, jak i fakt, że interpretowana dosłownie księga ta w centrum swojego zainteresowania stawia osobę ludzką, w aspekcie przeżywanej przez

⁸² Por. *La Bible de Jérusalem*, 1113-1114.

⁸³ J. WARZECHA, *Miłość potężna jak śmierć (Pieśń nad Pieśniami)*, w: A. Strus, J. Warzecha, J. Frankowski, *Pieśni Izraela*, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, 7, Warszawa 1988, 153-171, [162-163]; S. POTOCKI, *Rady*, 163-164.

⁸⁴ S. POTOCKI, *Rady*, 164.

⁸⁵ J. WARZECHA, *Miłość*, 163; *La Bible de Jérusalem*, 1113-1114.

nią oblubieńczej miłości, aż nadto usprawiedliwia zaliczenie poematu do pism mądrościowych⁸⁶.

Można przy tym zaryzykować stwierdzenie, że choć w tekście Pnp nie ma, w odróżnieniu od innych ksiąg mądrościowych, mowy o Bogu⁸⁷, nie oznacza to jednak, iż w utworze tym brak jakiegokolwiek do Niego odniesienia. Chociaż jedynie pośrednie, to jest ono zarazem bardzo głębokie – koncentruje się bowiem na tak podstawowym wymiarze ludzkiego życia, jaki tworzy miłość. Źródłem i Dawcą tej oblubieńczej miłości jest Stwórca. Bóg wyznacza jej do spełnienia wzniosłe zadanie, jakie wypływa z Jego zbawczego planu wobec całej ludzkości i każdego człowieka.

Zachowanie w Pieśni nad Pieśniami tak fundamentalnego odniesienia do Boga nie przysłania jej niezwykle mocnego i wielorakiego akcentu antropologicznego. Bowiem w tym zbiorze poematów, które składają się na wielki hymn opiewający pochodzącą od Boga miłość, głównym bohaterem jest człowiek stworzony przez Boga jako mężczyzna i kobieta: „Stworzył Bóg człowieka na swój obraz [...] mężczyzną i niewiastą (*zākār ûnēqēbā*) stworzył ich” (Rdz 1, 27). Człowiek rozumiany jako jedność i wspólnota mężczyzny i kobiety staje się w Pnp odbiorcą i uczestnikiem Bożego daru miłości. Dar ten, życiodajny ze swej natury, czyni z mężczyzny i kobiety oblubienca i oblubienicę⁸⁸. Nie tylko domaga się przyjęcia, akceptacji, ale także nieustannej pielęgnacji i troski o jego pogłębienie i rozwój. Nie jest bowiem dany

⁸⁶ *La Bible de Jérusalem*, 1113-1114.

⁸⁷ W 8, 6 wprawdzie występuje, w skróconej formie, imię Jahwe, jednak jest ono użyte jedynie w ramach formy hebrajskiego superlatywu, podkreślającego ogromną moc miłości.

⁸⁸ Stosowana często wobec niej nazwa „siostra” w Pieśni nad Pieśniami mieści w sobie wszystkie relacje międzyosobowe, a określona tym mianem umiłowana kobieta jest dla mężczyzny siostrą, matką, przyjaciółką, córką i oblubienicą, ponieważ skupia w sobie wszystkie możliwe przejawy miłości – S. POTOCKI, *Rady*, 170.

jako statyczny, gotowy, lecz stanowi rzeczywistość dynamiczną, rozwijającą, pulsującą życiem.

Oblubieńcza miłość, pozostając głównym tematem całej księgi, wszystkich wypowiedzi oblubienicy i oblubieńca, nadaje antropologii Pnp cechy wyjątkowe. Można powiedzieć, że jest to antropologia dwuaspektowa. Z jednej strony przejawia się na sposób przedmiotowy, jako zawarta w wypowiedziach dotyczących postrzegania jakby „od zewnątrz” Człowieka. Z drugiej zaś, w Pnp dostrzec można antropologię ukazaną szczególnie wyraźnie od strony subiektywnej, tzn. od strony podmiotu – osoby ludzkiej, przeżywającej miłość wielką i przenikającą ją do głębi, a także wypływające z niej i łączące się z nią dążenia, marzenia oraz nadzieje. Widziana z tej perspektywy antropologia Pnp jest przede wszystkim antropologią doświadczanej przez człowieka – mężczyznę i kobietę – miłości. Jakiej jej cechy są w Pieśni szczególnie akcentowane?

Jest to miłość dojrzała i głęboka, otwarta na nieustanny rozwój, który dokonuje się poprzez partnerski dialog oblubieńca i oblubienicy. Dialog ten jest wyrazem ich równości i wzajemności w dążeniu do nieograniczonego wzrastania w miłości, której tajemnicę ukazują z zachwytem, szacunkiem i podziwem, w sposób naturalny i spontaniczny (1, 2-4. 7. 15-17). Tak zaprezentowana apologia łączącej mężczyznę i kobietę miłości ukazuje jej wzniosłość i godność, a zarazem oczyszcza z mitów związanych z kultem płodności, łączonych z nią w środowisku starożytnego Wschodu, zwłaszcza w środowisku kananejskim. Nacechowana ujmującą prostotą i spontanicznością, pełna zdrowego realizmu prezentacja wiernej, wzajemnej miłości, której pieczęcią jest małżeństwo, uwalnia ją zarazem od zagrożeń purytanizmu i rozwiązłości erotyzmu⁸⁹.

Ciało ludzkie zostaje ujęte w Pnp jako integralnie włączone w strukturę miłości oblubieńczej, która w nim i poprzez nie

⁸⁹ *La Bible de Jérusalem*, 1114.

znajduje swój wyraz. Choć nie jest to jedynie miłość cielesna, ale także osobowa i duchowa, to jednak wzajemny podziw zakochanych dla piękna drugiej osoby i jego nieustanna kontemplacja potęguje i umacnia ich miłość (1, 15-17; 2, 2-3; 7, 2-14). Oboje przeżywają ją wszystkimi zmysłami, odczuwając zwłaszcza jako smak i woń (1, 2-3. 12-14; 2, 3; 4, 6. 12-15; 5, 1)⁹⁰.

Zwieńczeniem orędzia Pnp jest opisowa definicja miłości (8, 6-7), zawarta w poemacie finalnym. Jej poetyckie piękno, wzniosłość i urok stylu, zachwycająca sugestywność i siła wyrazu, mistrzowskie ujęcie w zwężonej formie hymnicznej, czynią z niej starotestamentowy odpowiednik, a zarazem swego rodzaju wzorzec Pawłowych hymnów o miłości z Rz 8, 35-39 oraz 1 Kor 13, 1-13.

Hymn, włożony w usta oblubienicy, otwiera inwokacja odwołująca się do symbolicznego obrazu pieczęci położonej na sercu czy też na ramieniu oblubieńca (w. 6ab)⁹¹. Obraz ten wyraża pragnienie i oczekiwanie nierozdzielnej jedności oraz najgłębszej, trwałej wspólnoty między oblubieńcem i oblubienicą, prowadzącej ich do pełnego, osobowego i duchowego zespolenia, niemal utożsamienia. Źródłem i celem staje się sławiona w hymnie „potężna jak śmierć” miłość (w. 6c), której płomień jest – jako znajdujący swe ostateczne źródło w samym Jahwe i dlatego manifestujący się niczym „uderzenie boskiego gromu” (w. 6ef) – tak olbrzymi i mocny, że nie są w stanie ugasić go nawet największe wody (w. 7ab)⁹².

⁹⁰ Por. J. WARZECHA, *Miłość*, 167.

⁹¹ Pieczęć, potwierdzająca tożsamość osoby i autentyczność sygnowanych nią dokumentów, noszona na sznurze u szyi lub jako sygnet na palcu, była czymś bardzo osobistym, przynależnym do swego właściciela i troskliwie przez niego strzeżonym. Wykonana najczęściej ze szlachetnego lub półszlachetnego kamienia (Wj 28, 9-11; Syr 32, 5-6), była wyciskana na dokumentach, dzbanach i innych przedmiotach – zob. A. van DEN BORN, *Siegel*, w: H. Haag, *Bibel, Lexikon*, Leipzig 1981⁴, 1586-1589.

⁹² G. RAVASI, *Pieśń nad pieśniami*, tłum. K. Stopa, Kraków 2005, 129.

Ten wzniosły hymn rozbrzmiewa w Pnp jako wielkie wyznanie wiary w życiodajną i boską moc Miłości, w jej niezrównaną wartość (w. 7cd). Przeżywający i opiewający ją oblubieniec oraz oblubienica pozostają przy tym bezimienni. Nie mają własnych imion, choć wprowadzają czytelnika w świat swych najgłębszych przeżyć, dążeń, pragnień i marzeń. Ucieleśniają oraz reprezentują w ten sposób wszystkich zakochanych, wszystkie pary oblubiencze, „wszystkie małżeństwa historii, które powtarzają cud miłości”⁹³.

VII. KSIĘGA MĄDROŚCI

Jako najmłodsza⁹⁴ pośród wszystkich ksiąg ST Księga Mądrości jest bardzo bliska, nie tylko chronologicznie, lecz także z punktu widzenia reprezentowanej przez nią teologii oraz szczególnie nas interesującej antropologii, zawartemu w NT, a głoszonemu przez Jezusa, orędziu⁹⁵. Powstała w języku greckim, w środowisku diaspory aleksandryjskiej, i stanowi rodzaj mowy pochwalnej na cześć mądrości, wygłaszanej przez nieznanego nam z imienia, wykształconego i wierzącego Żyda, który dla nadania swemu dziełu odpowiedniego autorytetu,

⁹³ L. ALONSO-SCHÖKEL, *Cantico dei Cantici*, w: *La Bibbia. Parola di Dio scritta per noi*, II, Torino 1980, 424.

⁹⁴ Pogląd o najpóźniejszym, wśród pism starotestamentowych, powstaniu Mdr przyjmowany jest wśród komentatorów jednomyślnie. Za najbardziej prawdopodobny czas redakcji księgi uznaje się drugą połowę I w. przed Chrystusem, choć próby bardziej precyzyjnej datacji cechuje pewna rozbieżność – zob. np. *La Bible de Jérusalem*, 1134; K. ROMANIUK, *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pismo Święte ST, VIII, 3, Poznań 1969, 17-21; B. PO-NIŹY, *Droga do życia (Księga Mądrości)*, w: *Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. J. Frankowski, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 6, Warszawa 1999, 205-222, [207]; M. GILBERT, *L'antropologia del Libro della Sapienza*, w: *L'antropologia biblica*, red. G. de Gennaro, Napoli 1981, 245-275, [245. 274].

⁹⁵ M. GILBERT, *L'antropologia*, 245.

przypisuje je królowi Salomonowi jako największemu z mędrców Izraela (9, 7-8. 12)⁹⁶.

Prezentując sławiące Mądrość *elogium*, rozwijane według zasad retoryki greckiej, autor mówi zarazem niezwykle dużo o człowieku. Jego spojrzenie na naturę ludzką jest dojrzałe i wnikliwe. Odnosi się ono do zastanej, przejętej, normatywnej dla niego, tradycji ST.

Antropologiczna tematyka Mdr harmonijnie wkomponowuje się w strukturę ogólną⁹⁷ księgi, zgodnie dziś postrzeganej jako trzyczęściowa: I – rozdz. 1-5; II – rozdz. 6-9; III – rozdz. 10-19. W naszym opracowaniu opieramy się na tym klasycznym podziale, omawiając kolejno poszczególne części księgi.

Wprowadzenie do *elogium* zestawia w 1, 1-5, 23 życie doczesne i wieczną nagrodę mądrych z doczesnością i wiecznością bezbożnych. Interesujące jest, iż w pierwszej części swego dzieła autor używa niemal wyłącznie liczby mnogiej, rysując obraz ludzi sprawiedliwych i nieprawych lub też snując ogólne rozważania o naturze człowieka⁹⁸.

Po wstępnej, zwięzłej prezentacji swego „manifestu mędrca” (1, 1-15), niczym obiektywny sędzia, kierujący się rzymską zasadą *audiatur et altera pars*, dopuszcza do głosu bezbożnych, pozwalając im wyrazić własnymi ustami to, jak postrzegają człowieka i jego życie (2, 1-9). Ubiera przy tym ich wypowiedź w kunsztowną szatę językową:

Nasze życie jest krótkie i smutne.
Nie ma lekarstwa na śmierć człowieka,
i nie wiadomo, by ktoś wrócił z Otchłani (*ho analysas eks hadou*)
[...]

⁹⁶ *Il Libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia*, red. G. Bellia, A. Passaro, Roma 2004, 101-105. Stąd tytuł utworu w rękopisach greckich brzmi „Mądrość Salomona”, podczas gdy obecnie używana jego wersja „Księga Mądrości”, pochodzi z Wulgaty – zob. S. POTOCKI, *Radę*, 261.

⁹⁷ Szczegółowe omówienie sposobów podziału utworu – zob. np. K. ROMANIUK, *Księga Mądrości*, 36-40.

⁹⁸ M. GILBERT, *L'antropologia*, 249.

Dech w nozdrzach⁹⁹ naszych jak dym,
 myśl – jak iskierka z uderzeń serca naszego:
 gdy ona zgaśnie, ciało obróci się w popiół,
 a duch się rozplynie jak niestałe powietrze (2, 1-3).

Tak pesymistyczna i ograniczona wizja losu ludzkiego prowadzi do postawy skwapliwego korzystania z ulotnej przyjemności, jaką niesie chwila obecna, oraz zachłannego i niefrasobliwego używania wszelkich, także niemoralnych, rozkoszy życia (w. 6–9). Prowadzi też do postawy nietolerancji i prześladowania myślących i postępujących inaczej, określanych jako „sprawiedliwi” (w. 10–20)¹⁰⁰. W Mdr, podobnie jak w całej tradycji ST, sprawiedliwość cechująca człowieka wyraża się w zgodności jego słów, myśli i czynów z wolą Bożą, wyrażoną w przykazaniach Prawa i w nakazach sumienia. Tradycyjny nurt biblijnej refleksji mądrościowej obiecuje wszystkim, trwającym w tak rozumianej sprawiedliwości, Bożą nagrodę w postaci życiowej pomyślności i szczęścia.

Tymczasem w oczach autora Mdr pewność owej nagrody staje pod znakiem zapytania. Niezawinione prześladowanie sprawiedliwego przez bezbożnych nie wyczerpuje się w „dotknięciu go obelgą i katuszą” (w. 19), lecz zmierza do „zasądzenia go na śmierć haniebną” (w. 20). Poszukując głębszego rozwiązania tego inspirowanego doświadczeniem życiowym problemu, mędrzec przywołuje inne jeszcze przykłady paradoksów życia ludzkiego, konfrontując je z tradycyjną doktryną o udzielanej przez Boga nagrodzie ziemskiej za cnotę. Po wskazaniu w 3, 1nn, że cierpienie sprawiedliwego, inaczej niż w Księdze Hioba¹⁰¹, może

⁹⁹ W wyrażeniu tym dostrzec można ironiczną aluzję do tradycji biblijnej (Rdz 2, 7; Hi 27, 3), której bezbożni się przeciwstawiają, opowiadając się za greckimi teoriami mechanistycznymi – zob. *La Bible de Jérusalem*, 1138.

¹⁰⁰ Por. B. PONIŻY, *Droga*, 210–211.

¹⁰¹ Hi 42, 16 mówi, iż po swej próbie cierpienia Hiob „żył jeszcze sto czterdzieści lat i widział swych synów i wnuków – cztery pokolenia”.

prowadzić bezpośrednio do jego śmierci, zwraca swą refleksję ku problemowi niepłodności dotykającej ludzi sprawiedliwych (3, 13–4, 6). Dlaczego są oni pozbawieni błogosławieństwa, czyli potomstwa, podczas gdy wcale nie brak go cudzołożnikom, których nie dotyka bezpłodność, uważana za karę i hańbę?¹⁰² Wreszcie, jak wytłumaczyć przedwczesną śmierć sprawiedliwego, który, przekraczając jej próg w zbyt młodym wieku, nie jest w stanie ani zasmakować życia, ani – tym bardziej – cieszyć się błogosławieństwem posiadania potomstwa?¹⁰³

W poszukiwaniu odpowiedzi na dręczące autora Mdr pytania, hagiograf, jako wytrawny teolog, sięga do początku tradycji biblijnej i łączącego się z nim obrazu Boga. Skoro stworzył On człowieka na swoje podobieństwo (Rdz 1, 26–27), nie może przecież dopuścić, by prześladowany przez bezbożnych sprawiedliwy, który za wierność Bogu przełaził swą krew, utracił życie ostatecznie i bezpowrotnie. Wtedy miłosierny Bóg musiałby przestać kochać tego, kto ukochał Go aż po ofiarę z własnego życia! A to jest przecież niemożliwe! Tak pobożny mędrzec, autor Księgi Mądrości, dochodzi do wniosku, będącego ostatecznym przełomem na drodze uznania niezniszczalności i nieśmiertelności, za właściwe powołanie człowieka¹⁰⁴. Formułuje go jako swego rodzaju antropologiczne *credo*: „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka, uczynił go obrazem swej własnej [wiecznej] natury. A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadcza ją jej ci, którzy do niego należą” (2, 23–24).

Takie spojrzenie na człowieka przynosi odpowiedź na pytania o sens przedwczesnej czy bezpotomnej śmierci człowieka wiernego Bogu: „Sprawiedliwy, choćby umarł przedwcześnie, znajdzie odpoczynek. [...] Ponieważ spodobał się Bogu, został umiłowany, a żyjąc wśród grzeszników, został przeniesio-

¹⁰² Por. J.S. SYNOWIEC, *Mędracy*, 196–197.

¹⁰³ M. GILBERT, *L'antropologia*, 252–253; B. PONIŻY, *Droga*, 212–213.

¹⁰⁴ S. POTOCKI, *Rady*, 269–274.

ny” (4, 7. 10). Śmierć jawi się zatem jedynie jako „przeniesienie” sprawiedliwego tam, gdzie jego życie znajdzie swą kontynuację i nie będzie już więcej zagrożone przez złość grzeszników. Podobnie: „Błogosławiona niepłodna, ale nieskalana, która nie zaznała grzesznego współżycia, w czas nawiedzenia dusz wyda owoc” (3, 13). Problem Bożej odpłaty za pełne cnót i sprawiedliwości życie ludzkie, który tak bardzo zajmował całą dotychczasową tradycję mądrościową, zwłaszcza autorów Księgi Hioba oraz Księgi Koheleta, znajduje teraz rozwiązanie¹⁰⁵. Za jego syntezę uznać można stwierdzenie, następujące bezpośrednio po antropologicznym *credo* z 2, 23–24:

Dusze sprawiedliwych są w ręku Boga
i nie dosięgnie ich męka.
Zdało się oczom głupich, że pomarli,
zgon (przejście) ich poczytano za nieszczęście
i odejście od nas za unicestwienie,
a oni trwają w pokoju (3, 1–3).

Relacja miłości (*agapē*), której owocem jest łaska i Jego miłosierdzie, udzielane wiernym w miłości wybranym (3, 9) jawi się jako istota nieśmiertelności oferowanej człowiekowi przez Boga.

Część drugą Mdr, obejmującą rozdz. 6–9, stanowi apologia mądrości. Autor nie ogranicza się do rozważań dotyczących relacji między nią a Bogiem, od którego mądrość pochodzi¹⁰⁶. Wygłaszając mowę pochwalną na jej cześć stwierdza, że tego człowieka można nazwać sprawiedliwym, który, dostępując udziału w Mądrości Boga, jest zarazem mądry¹⁰⁷. Bowiem to mądrość, która „jest tchnieniem mocy Bożej i przeczystym wpływem chwały Wszechmocnego” (7, 25), „zstępując przez pokolenia w dusze święte, wzbudza przyjaciół Bożych i proroków” (7, 27).

¹⁰⁵ K. ROMANIUK, *Księga Mądrości*, 63–69.

¹⁰⁶ J.S. SYNOWIEC, *Mędrcy*, 189–193; S. POTOCKI, *Rady*, 277n.

¹⁰⁷ B. PONIŻY, *Droga*, 214–215.

Aby owo zstąpienie mądrości w duszę ludzką mogło się dokonać, spełniony musi zostać warunek otwartości i pragnienia ze strony człowieka. Może on zaistnieć poprzez modlitwę: „modliłem się i dano mi zrozumienie, przyzywałem, i przyszedł na mnie duch Mądrości” (7, 7). Nikt z ludzi nie rodzi się w nią wyposażony czy też predestynowany, by mieć w niej swój udział (7, 1–6)¹⁰⁸.

Ton refleksji rozwijanej przez autora w Mdr 6–9 staje się bardzo osobisty: często mówi w pierwszej osobie, wskazując w ten sposób, że opiera się na własnym doświadczeniu życiowym¹⁰⁹. Nie ogranicza się do wychwalania zalet mądrości i korzyści związanych z jej posiadaniem, lecz składa świadectwo, że wybrał ją jako dobro najwyższe i najbardziej upragnione (7, 8–14)¹¹⁰.

Przedstawia nawet swoją relację z mądrością na kształt zamierzonego z nią mistycznego małżeństwa. Podsumowując centralny fragment (7, 22–8, 1) swej apologii mądrości, wyznaje: „ją to pokochałem, jej od młodości szukałem: pragnąłem ją sobie wziąć za oblubienicę (*nymfēn*) i stałem się miłośnikiem jej piękna” (8, 2). I kontynuuje: „Postanowiłem więc wziąć ją za towarzyszkę życia, wiedząc, że mi będzie doradczynią w dobrem, a w troskach i smutku pociechą” (w. 9), „Wszedłszy do swego domu przy niej odpocznę, bo obcowanie z nią nie sprawia przykrości, ani współżycie z nią nie przynosi udręki, ale wesele i radość. Gdym sobie nad tym pomyślał [...], że [...] w przyjaźni z nią jest szlachetna rozkosz, [...] krążyłem, szukając, jakby ją wziąć do siebie” (w. 16–18). Wydzwięk obrazu duchowych zaślubin z mądrością jest tym bardziej znamienny, że nigdzie w Mdr małżeństwo i wartości z nim związane nie są przedmiotem apologii, ani też nie są łączone z mądrością jako dobrem, ku którym ona prowadzi¹¹¹.

¹⁰⁸ J.S. SYNOWIEC, *Mędrcy*, 193–194.

¹⁰⁹ S. POTOCKI, *Rady*, 279–283; M. GILBERT, *L'antropologia*, 249.

¹¹⁰ K. ROMANIUK, *Księga Mądrości*, 150–152.

¹¹¹ M. GILBERT, *L'antropologia*, 262–266.

Także finalny rozdz. 9 tej części księgi zawiera znaczące akcenty antropologiczne. Jego treść stanowi modlitwa o otrzymanie mądrości, zanoszona do Boga przez autora zarówno we własnym imieniu¹¹², jak i całego rodzaju ludzkiego. Oryginalnie sformułowane powołanie człowieka do panowania nad światem, rozszerzone w stosunku do tekstu Rdz 1, 26nn o dodatek „w świętości i w sprawiedliwości” (w. 3), zostaje skonfrontowane ze słabością i niewystarczalnością natury ludzkiej (w. 5. 13-16)¹¹³, by w rezultacie przybrać formę żarliwego, powtórzonego dwukrotnie, błagania o dar Bożej Mądrości (w. 4. 10), pozwalającej ludziom poznać, co jest miłe Bogu i dającej im ocalenie (w. 18).

Ostatnia część (rozdz. 10-19) Księgi Mądrości traktuje o działaniu mądrości w historii, zwłaszcza w dziejach Izraela. Autor rozwija wyrażoną na zakończenie poprzedniej części (9, 18) myśl o ocaleniu ludzi dzięki mądrości. Posługując się historią wyjścia Izraelitów z niewoli egipskiej, ukazuje pełną dobroci, cierpliwości i litości pedagogię Bożą, której działanie obejmuje zarówno lud wybrany, jak i jego ciemieńców: „Nad wszystkim masz litość, bo wszystko w Twojej mocy, i oczy zamykasz na grzechy ludzi, by się nawrócili. Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś” (11, 23-24ab). Przejawem Mądrości Boga jest Jego dobroć względem ludzi, paradoksalnie wypływająca z Jego wszechmocy¹¹⁴. Choć mógłby, to nie używa wszechmocy przeciwko swemu stworzeniu, ponieważ je miłuje. W takiej postawie Boga mędrzec widzi dany przez Niego, uniwersalny wzór do naśladowania: „Nauczyłeś lud swój tym postępowaniem, że sprawiedliwy powinien miłować ludzi (dosł. „być miłującym ludzi” – *einai filanthrōpon*)¹¹⁵.

¹¹² W modlitwie tej, zwłaszcza w 7-8. 12, występują szczegóły, które mają za zadanie wskazać na króla Salomona jako jej autora, podobnie jak w innych miejscach – w odniesieniu do całej księgi.

¹¹³ J.S. SYNOWIEC, *Mędrca*, 193.

¹¹⁴ M. GILBERT, *L'antropologia*, 270.

¹¹⁵ 12, 19a.

Człowiek sprawiedliwy, posłuszny wezwaniu otwierającemu księgę: „umiłujcie sprawiedliwość”, to w języku tradycji mądrościowej ten, który podąża za wskazaniem Bożej Mądrości. Jest ona, według definicji umieszczonej kilka wersetów po wspomnianym wezwaniu, „duchem miłującym ludzi (*pneuma filanthrōpon*)”¹¹⁶. Pozwalając się jej prowadzić, człowiek sprawiedliwy i mądry upodabnia swego ducha do „miłującego ludzi” (*filanthrōpon*) ducha, który jest w mądrości (7, 23)¹¹⁷. Wkracza przez to na wzniosłe, duchowe szlaki, które mają prowadzić do celu, jaki w NT wskaże Wcielona Mądrość Boża: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48).

VIII. MĄDROŚĆ SYRACHA, CZYLI EKLIZJASTYK

Dzieło to jest drugą, obok Mdr, księgą sapiencjalną, którą Kościół przejął do swego kanonu z Biblii Greckiej. Mądrość Syrachy nie powstała jednakże, w odróżnieniu od Mdr, w języku greckim. Dzięki licznym odkryciom jest nam dziś znany niemal cały, przez wieki zaginiony, tekst Syr w języku hebrajskim¹¹⁸, w którym księga ta została napisana ok. 190–180 r. przed Chr. przez jerozolimskiego mędrca, przedstawiającego siebie jako Jezusa, syna Syrachy (50, 27; 51, 30), a współcześnie określanego

¹¹⁶ 1, 6.

¹¹⁷ M. GILBERT, *L'antropologia*, 270-271; B. PONIŻY, *Droga*, 216-218; S. POTOCKI, *Rady*, 285-292.

¹¹⁸ W 1896 r. w genizie starej synagogi w Kairze znaleziono (S. Schechter) ok. dwóch trzecich tekstu w wersji oryginalnej. Pewne jego fragmenty odkryto także w grotach qumrańskich, wreszcie w 1964r. w twierdzy Masada natrafiono na tekst hebrajski zawierający Syr 39, 27-44, 17, pochodzący z I w. przed Chrystusem – por. *La Bible de Jérusalem*, 1167.

jako Ben Syrach lub Syracyles¹¹⁹. Wnuk autora, jak sam wyjaśnia to w prologu (w. 1–35), dokonał przekładu jego dzieła na język grecki w Egipcie, kiedy przybywał tam w roku 132¹²⁰ przed Chr. Jedynie grecka postać tekstu Syr została uznana przez Sobór Trydencki za kanoniczną i stanowi podstawę przekładów na języki nowożytnie.

Nadrzędnym celem przyświecającym autorowi Syr przy tworzeniu dzieła było z jednej strony przeciwstawienie się hellenizacji i przyswajaniu obyczajów pogańskich, szerzącym się w Izraelu od czasu przejścia pod panowanie Seleucydów w 198 r. przed Chr., z drugiej zaś propagowanie miłości do mądrości i Prawa.

Doktryna, którą prezentuje Syr, mieści się w tradycyjnym nurcie refleksji mądrościowej¹²¹, kontynuując w tym względzie rozważania zawarte w Hi oraz Koh. Głoszona przez autora mądrość pochodzi od Boga (1, 1), który udziela jej ludziom cechującym się Jego bojaźnią: „Początkiem mądrości jest bojaźń Pana, i dla tych, którzy są [Mu] wierni, wraz z nimi została stworzona w łonie matki” (1, 14). Kierujący się w swym życiu zasadami mądrości i bojący się Pana sprawiedliwi, zdobędą Bożą nagrodę (2, 8–10). Choć autor Syr jest przekonany o tym, że Bóg niezawodnie odplaca każdemu według jego uczynków, to jednak, podobnie jak w przypadku Hi i Koh, pomimo nurtujących go pytań co do losu ludzkiego, obca jest mu jeszcze myśl o odplacie pozadoczesnej, oczekującej człowieka w życiu przyszłym¹²².

¹¹⁹ To określenie pochodzi od greckiej formy imienia autora – Sirach. Innym jeszcze określeniem, funkcjonującym jako przypisywany św. Cyprianowi łaciński tytuł księgi, jest *Ecclesiasticus (liber)*, oddawany w języku polskim jako Eklezjastyk, a oznaczający księgę kościelną.

¹²⁰ Na tę datę wskazuje wzmianka o 38 r. panowania króla Euergetesa (w. 27), którego należy utożsamiać z Ptolemeuszem VII Euergetesem (170–117) – por. S. POTOCKI, *Mądrość uczonego w Piśmie (Księga Syrachy)*, w: *Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. J. Frankowski, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, 6, Warszawa 1999, 161–204, [170].

¹²¹ Por. G. von RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen–Vluyn 1970, 309–336.

¹²² Por. J.S. SYNOWIEC, *Mędrcy*, 176–178.

Godnym podkreślenia *novum*, wprowadzonym przez Syr do tradycji mądrościowej, jest utożsamienie Mądrości Bożej z Prawem (24, 1–22. 23–34)¹²³. Przejawia się w nim, zapoczątkowana w judaizmie okresu niewoli babilońskiej, tendencja wzajemnego zbliżenia się, a nawet przemieszania nurtów: mądrościowego, kapłańskiego i prorockiego, których przedstawiciele jeszcze prorok Jeremiasz ujmuje jako trzy odrębne względem siebie grupy (Jr 18, 18)¹²⁴. Konsekwencją włączenia mądrości w nurt legalistyczny jest wyraźna w Syr cześć dla kapłaństwa, idealizacja obrazu uczonego w Piśmie (38, 24–39, 11)¹²⁵, a także gorliwość w odniesieniu do kultu (35, 1–10). Z tej perspektywy autor Syr dokonuje releksji historii świętej (44, 1–49, 16), odwołując się w niej wielokrotnie do koncepcji i pojęcia przymierza (44, 12. 18. 20. 23; 45, 5. 7. 15. 24–25; 47, 11).

Antropologia Mądrości Syrachy jawi się jako w znacznym stopniu ambiwalentna. Zawarte w księdze wypowiedzi o człowieku charakteryzują się z jednej strony optymizmem, akcentującym pozytywne cechy natury ludzkiej, z drugiej zaś pesymizmem, uwypuklającym ciemne właściwości wnętrza i bytowania człowieka¹²⁶. W ten sposób autor daje wyraz swemu dążeniu do integralnego i dogłębnego ujęcia osoby ludzkiej z całą jej wewnętrzną złożonością, które jest inspirowane jego szeroką wiedzą i bogatym doświadczeniem życiowym.

Nie bez znaczenia pozostaje przy tym czynnik kompozycyjny. Zasadnicza część księgi (1, 1–42, 14) przybiera postać kompilacyjnego zestawienia bardzo zróżnicowanych, co do tematyki,

¹²³ C.H.T. FLETCHER-LOUIS, *The Cosmology of P and Theological Anthropology in the Wisdom of Jesus ben Sira*, w: *Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*, red. C.A. Evans, I, Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity, 9, London 2004, 69–113, [69nn].

¹²⁴ Por. *La Bible de Jérusalem*, 801.

¹²⁵ Ta obszerna pochwała zawodu pisarza, przeciwstawiająca go rzemieślnikom, nosi znamiona autocharakterystyki autora – por. S. POTOCKI, *Rady*, 196.

¹²⁶ J.S. SYNOWIEC, *Mędrcy*, 170.

pouczeń, instrukcji i wskazówek skierowanych do poszukującego życiowej mądrości odbiorcy. Autor nie wydaje się tutaj, podobnie jak w całym swym dziele, posiadać wyraźnego planu porządkującego kolejne podejmowane przez siebie wątki tematyczne¹²⁷. Zatem także wypowiedzi o charakterze antropologicznym, rozsiane pośród rozważań mądrościowych, które można by określić jako *silva rerum*, wkomponowują się w ich różnorodność, wieloaspektowość i kontrastowość.

W przeciwieństwie do Koheleta, u którego zdecydowanie dominuje pesymizm, Syrach daje pierwszeństwo pozytywnym aspektom natury i życia ludzkiego¹²⁸. W nawiązaniu do opowiadania o stworzeniu z Rdz 1, 26n, wskazuje on na wielkość człowieka, który został stworzony na obraz Boga (17, 3) i otrzymał od Niego władzę nad wszystkimi bytami ziemskimi (17, 2). Aby mógł wypełnić swe zadanie panowania nad stworzonym przez Boga światem, człowiek został przez Niego wyposażony w wolną wolę (15, 11-20), „serce zdolne do myślenia”, wiedzę i rozum, a także umiejętność rozróżniania między dobrem a złem (17, 6-7)¹²⁹. Syracides stwierdza nawet, iż Bóg przydzielił go „w moc podobną do swojej” (17, 3) oraz „umieścił oko swoje” (17, 8) w jego sercu. To ostatnie wyrażenie wydaje się wskazywać na obdarowanie człowieka przez Boga szczególną zdolnością poznania, która stanowi pewną formę jego uczestnictwa w naturze Bożej¹³⁰. Ben Syrach w swym patrzeniu na życie ludzkie nie wychodzi poza perspektywę doczesną, i dlatego wielką wartość posiada w jego oczach Boży dar długowieczności (1, 12. 20; 3, 6) oraz szczęścia małżeńskiego i rodzinnego (7, 19; 25, 1. 7-8; 26, 1-2. 13-14; 30, 1n; 36, 22-25)¹³¹. Syracides nie akcentuje

¹²⁷ S. POTOCKI, *Rady*, 198.

¹²⁸ A. SALAS, *Mądrość Izraela. Sumienie i Prawo – rozważania*, tłum. E. Krzemińska, Częstochowa 1999, 156.

¹²⁹ J.S. SYNOWIEC, *Mędracy*, 170.

¹³⁰ Por. *Biblia Tysiąclecia*, komentarz *ad loco*.

¹³¹ Także na tym polu autor daje wyraz integralności i dogłębności swej refleksji mądrościowej, wskazując na wielorakie przeszkody szczęścia małżeń-

tylko dodatnich cech ludzkiej natury i jasnych, radosnych stron życia człowieka.

Wzorem, utrzymanego w podniosłym tonie, pytania z Ps 8, 5, także autor Syr formułuje podstawowe pytanie o tożsamość i godność istoty ludzkiej: „Kimże jest człowiek i jakie jest jego znaczenie? Co w nim jest dobre, a co w nim złe?” (18, 8). Podczas gdy dla psalmisty podobne pytanie jest wyrazem zachwytu nad wyniesieniem człowieka przez Boga, dla Syrachy staje się wprowadzeniem do refleksji nad kruchością i słabością osoby ludzkiej. Zestawia on nicotę człowieka z wielkością Boga (18, 1-7), stwierdzając, że „liczba dni człowieka” jest „jak kropla wody zaczerpnięta z morza lub ziarno piasku [...] wobec dni wieczności” (18, 9-10). W nawiązaniu do Rdz 2, 7 oraz 3, 19 ukazuje ograniczoność i przemijalność człowieka, który jest „ziemią, popiołem i prochem” (10, 9-11; 17, 32; 33, 10). Kres jego życiu, choćby najdłuższemu, sięgającemu nawet stu lat (18, 9), kładzie nieuchronna śmierć, której nikt nie jest w stanie uniknąć (8, 7; 17, 1. 30; 40, 2-3), a która napawa go lękiem i udręką (40, 1-2)¹³².

Dając wyraz głębi przeżywanego przez siebie dramatu śmierci, Syrach zwraca się bezpośrednio do niej, w formie przemijającej, podwójnej inwokacji i przedstawia jej złe oraz dobre oblicze. Gorycz i wielką przykrość niesie ona ludziom cieszącym się dobrym zdrowiem i pomyślnością życiową: „O śmierci, jakże przykra jest pamięć o tobie dla człowieka żyjącego spokojnie wśród swoich bogactw; dla męża, który jest beztroski i ma we

skiego, które dostrzega zwłaszcza w wadach żony – por. np. 25, 20. 23. 25-26; 26, 7. Z zagadnieniem tym łączy się ogólniejszy problem postrzegania kobiet przez autora Syr, który najpierw, w oparciu o Rdz 3, 1-24, ogólnie stwierdza: „Początek grzechu przez kobietę i przez nią też wszyscy umieramy” (25, 24), a następnie w wielu tekstach bezlitośnie piętnuje liczne wady kobiet (np. 25, 13. 16-17. 19-20; 26, 7-9; 42, 13-14). Te i podobne im teksty nie pozwalają jednak na wyciągnięcie wniosku o rzekomym antyfeminizmie Syrachy, piszącego z pozycji społeczeństwa patriarchalnego i łączącej się z nim mentalności – zob. A.A. DI LELLA, *Wisdom of Ben-Sira*, w: *Anchor Bible Dictionary*, VI, 931-945, [944]; J.S. SYNOWIEC, *Mędracy*, 175-176.

¹³² Por. J.S. SYNOWIEC, *Mędracy*, 170.

wszystkim powodzenie i który może jeszcze smakować przyjemności” (41, 1). Natomiast dla wszystkich zmęczonych życiem i jego troskami śmierć stanowi pożądane i utęsknione wyzwolenie: „O śmierci, dobry jest twój wyrok dla człowieka biednego i opadającego z sił, dla starca zgrzybiałego, nękanego troskami o wszystko, dla zbuntowanego, i tego, co stracił cierpliwość” (41, 2). Czy śmierć jest uwolnieniem od nieznosnego życia, czy nieuchronnym, przykrym kresem życia szczęśliwego, nie należy się bać jej wyroku – wnioskuje Syrach (41, 3). Skoro prawo śmierci obejmuje wszystkich bez wyjątku, zamiast się jej lękać, należy dobrze wykorzystać czas ziemskiego bytowania, zdobywając za życia dobre imię, które trwa nawet po śmierci: „Dobre życie – to [pewna] liczba dni, a dobre imię pozostanie na wieki” (41, 13)¹³³.

Dobre imię, które za życia charakteryzuje człowieka pobożnego i mądrego, towarzyszy mu po śmierci¹³⁴, a przez to „uwiecznia” go, zapewniając przynajmniej namiastkę nieśmiertelności.

Ben Syrach jest ostatnim kanonicznym świadkiem mądrości biblijnej w Palestynie. Reprezentuje on tych „pobożnych” (hebr. *hassidim*) judaizmu, którzy za niedługi czas staną w obronie swej wiary, wzniecając powstanie przeciw prześladowaniu religijnemu Antiocha IV Epifanesa. Zachowają w Izraelu jako narodzie „wysepki wierności”, na których zakiełkuje ziarno przepowiadania Chrystusa¹³⁵. Nie dziwi, że autorzy Mt, Łk, Hbr, a zwłaszcza Jk, odwołują się nader często do językowej szaty Mądrości Syracha¹³⁶.

¹³³ Por. S. POTOCKI, *Rady*, 245-246.

¹³⁴ Por. 41, 12.

¹³⁵ *La Bible de Jérusalem*, 1169.

¹³⁶ Zob. np. liczne przykłady podobieństw między Syr a wspomnianymi księgami NT, podane w S. POTOCKI, *Mądrość*, 172, przyp. 21.

Ks. Antoni Tronina

PRZYMIERZE / WYBRANIE (LUD BOŻY)

Księgi mądrościowe Starego Testamentu pod względem literackim pokrewne są utworom sapiencjalnym Bliskiego Wschodu. Podczas wygnania w Babilonii i później w epoce perskiej mądrość uniwersalna stała się udziałem ludu Izraela. Zrozumiałe jest zatem, że w okolicznościach trudnych dla tożsamości narodowej ludu Bożego tradycyjne schematy teologiczne okazały się niewystarczające. Dotychczasowe *loci theologici* (przymierze, ziemia, obietnice, królestwo) straciły rację bytu. W ich miejsce pojawiła się natomiast szeroko pojęta teologia stworzenia, wypracowana w kosmopolitycznych kręgach mędrców babilońskich¹.

Trzeba jednak pamiętać, że pojęcie literatury mądrościowej w Biblii jest wyjątkowo szerokie, gdyż obejmuje księgi bardzo zróżnicowane zarówno co do czasu i miejsca powstania, jak też języków, w których została spisana (hebrajski, aramejski i grecki). Toteż omawianie poszczególnych tematów musi się dokonywać odrębnie dla każdej księgi. Przegląd ten rozpoczniemy od Psalterza, który zaczął się kształtować najwcześniej, jako zbiór modlitw Izraela. W dalszej kolejności omówimy równie archaiczny zbiór Przysłów i Księgę Hioba, gdyż tworzą one w Biblii Hebrajskiej tę starszą część zbioru poezji mądrościowej. Kanon

¹ Por. L.G. PERDUE, *Wisdom Literature. A Theological History*, Louisville—London 2007, 15-36.

chrześcijański dołącza do nich dwa mniejsze utwory związane z imieniem Salomona (Księgę Koheleta i Pieśń nad Pieśniami) oraz dwie księgi deuterokanoniczne, zachowane tylko w Biblii Greckiej (Syracha i Mądrości Salomona). Tych siedem ksiąg mieści się w kanonie Soboru Trydenckiego pomiędzy księgami historycznymi a prorockimi².

I. KSIĘGA PSALMÓW

Cały Psalterz przeniknięty jest ideą wybraństwa Bożego³. Wybór Izraela, a w szczególności dynastii Dawidowej, jest także dla narodu wybranego zobowiązaniem do szczególnej wierności swemu Bogu, Jahwe. Psalmiści wyrażają swe zaangażowanie za pomocą zaimka dzierżawczego stosowanego przy imieniu Boga. Mówią więc: „mój Bóg” (45 razy), „nasz Bóg” (30 razy), „Bóg zbawienia mojego” itp. Nazywają Go także „Bogiem Izraela”, „Bogiem Jakuba” czy też „Bogiem Zastępów”⁴.

Bóg przez psalmistów jest różnie nazywany. Często nosi On tę samą nazwę, jaką kananejscy mieszkańcy Jeruzalem nadawali naczelnemu bóstwu swego panteonu: *El* (74 razy), *Eljon* („Najwyższy” 22 razy). Niekiedy imię to przybiera archaiczną postać określeń stosowanych względem Boga patriarchów: *Szaddaj* („Wszechmocny” 2 razy), *Eloah* (4 razy). Najczęściej jednak Bóg psalmistów nosi to samo imię, które objawił swemu ludowi na pustyni: Jahwe, „Ten, który jest” (650 razy).

² Sobór Trydencki, *Dekret o przyjęciu świętych Ksiąg i Tradycji* (8 kwietnia 1546 r.), w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bo-kwa, Poznań 2007, 179.

³ Por. A. TRONINA, *Teologia Psalmów. Wprowadzenie do lektury Psalterza*, Jak rozumieć Pismo Święte 8, Lublin 1995, 45-50.

⁴ Jest tak zwłaszcza (16 razy) w zbiorze „synów Koracha” por. Ps 46, 8. 12; 48, 9; 80, 8. 15; 89, 9.

Jahwe przedstawia się jako „Bóg Izraela”, a Izrael staje przed Nim jako „lud Jahwe”⁵. Ponad 50 razy Izrael nazywa siebie w psalmach „Jego ludem”; ludem, który On wybrał, Jego dziedzictwem, owcami itp. Członkowie narodu wybranego chętnie nazywają siebie „Jego sługami” (40 razy), „Jego pobożnymi” (albo „świętymi”, *chasedim*: 15 razy), „Jego ubogimi” i podobnie. To przecież nie Izrael wybrał sobie Boga, lecz Jahwe przygar-nęł Izraela, wybrał jako szczególną własność (*segulla*) spośród innych narodów. Izrael uczy się na swej własnej, zawilej historii, jakie jest postępowanie Boga względem ludzi. Poznaje Jego wszechmocne działanie, które stanowi podstawę duchowej siły narodu wybranego.

Izrael nigdy nie utożsamiał swego Boga z siłą kosmiczną, jak to czynili jego pogańscy sąsiedzi. Tym bardziej nie próbował Go definiować za pomocą metafizycznych atrybutów. Psalmiści nie próbują określać istoty Jahwe. Opiewają natomiast w swoich pieśniach to, czego On dla nich dokonał. Jeśli mogą coś o Nim wiedzieć, poznać z Jego tajemnicy, to tylko te „wielkie czyny” (*gedolot*, Ps 105), jakich dokonał na rzecz swego ludu. Izraelici więc uczą się Jego dróg, poznają moc, zbawienie, sądy i sprawiedliwość Jahwe. Ponieważ dzieła Boże spełniają się w losach Izraela, to naród wybrany najlepiej zna Jahwe i pozwala Go poznać innym narodom: „Bóg znany jest w Judzie, wielkie jest Jego imię w Izraelu” (Ps 76, 2).

Bóg Starego Testamentu objawia się również w przyrodzie, w całym dziele stworzenia. Psalmiści jednak, sławiąc Boga, myślą przede wszystkim o historii swego narodu. Jahwe rozkazuje Izraelowi nie dlatego, że jest Stwórcą, lecz Wyzwawcą z niewoli egipskiej (Ps 81, 7. 10). Te dwa spojrzenia na dzieło Boże, kosmiczne i historyczne, bynajmniej nie są przeciwstawione. Kiedy psalmista wyznaje: „Słowo Pańskie jest prawe, a każde

⁵ „Jesteśmy Jego ludem, owcami Jego pastwiska” (Ps 101, 3; por. 74, 1; 95, 7).

Jego dzieło niezawodne” (Ps 33, 4), to myśli zarówno o Bożej mądrości, obecnej w dziele stwórczym (ww. 6–9), jak i o odwiecznym planie zbawczym, który niweczy zamysły narodów (ww. 10–12). Ps 33, jako całość, akcentuje jednak historyczne dzieło Jahwe; akt stworzenia był tylko wstępem do dzieła zbawienia. Podobnie w Ps 136 – narodziny ziemi (ww. 4–6) stanowią zaledwie zapowiedź narodzin Izraela (ww. 10–15).

Sam akt stwórczy bywa przedstawiany w poezji biblijnej jako pierwsze zwycięstwo Jahwe nad mocami chaosu. Niewątpliwy jest tutaj wpływ obrazów zaczerpniętych z mitologii babilońskiej czy kananejskiej, ukazujących walkę pomiędzy bóstwami – w kosmogonii babilońskiej Marduk odnosi zwycięstwo nad straszliwą Tiamat, zaś mit ugarycki przedstawia zmagania Baala z uosobieniem morza (Jam). W psalmach Izraela wyobrażenia te tracą jednak swój charakter cykliczny, zależny od rytmu wegetacji przyrody. Stwórczy akt Jahwe jest jedyny i niepowtarzalny; stanowi wprowadzenie w historię zbawienia⁶.

Psalmiści chętnie odwołują się do tego aktu wszechmocy Boga, aby wyrazić swe zgorszenie z powodu tryumfu butnych Asyryjczyków. Co więcej, dostrzegają oni w dziele stworzenia świata pierwszy wyraz Bożej łaskawości i wierności, które będą fundamentem przymierza z dynastią Dawida. Aktualizując treść dawnych pieśni Izraela, łatwo połączono zwycięstwo Jahwe nad morskimi potworami z historycznym faktem klęski Egipcjan nad Morzem Czerwonym⁷.

⁶ Por. H. WITCZYK, *Psalm dialog z Bogiem*, Attende lectioni XIX, Katowice 1995, 106–137.

⁷ Przykładem może być Ps 77, gdzie obydwa wątki przeplatają się wzajemnie: „Mocą swego ramienia lud swój wybawiłeś, synów Jakuba i Józefa. Dostrzegły Cię wody, o Boże, dostrzegły Cię wody i zadrżały, poruszyły się przepaści” (ww. 16n). Egipt otrzyma symboliczne imię Rahab, które w mitologii nosił potwór morski; por. Ps 87, 4 i 89, 11.

Tak więc stworzenie świata zostało ukazane w psalmach jako zapowiedź stworzenia ludu wybranego. Te dwa dzieła Bożej wszechmocy rozpoczynają serię cudownych interwencji Jahwe w historii Izraela. Cała Księga Psalmów pełna jest zachwyty nad cudami łaskawości Bożej. Dzieło stworzenia jest „znakiem” (Ps 65, 9) zbawczej opieki Boga przymierza, podobnym do tych, jakie objawił On podczas wybawienia Izraela z Egiptu (Ps 78, 43; 105, 27; 135, 9) i jakie nieustannie objawia, niosąc pomoc każdemu proszącemu.

Pojęcie przymierza rzadko pojawia się w psalmach (zob. Ps 25, 10; 44, 18; 50, 5; 74, 20; 78, 10. 37; 103, 18; 105, 10; 106, 45; 111, 4. 9). Wielokrotnie jednak mówią one o *chesed* Jahwe, co można w przybliżeniu oddać przez „lojalność”, a co przekłady zwykły tłumaczyć jako „łaska”, „miłość” lub „miłosierdzie”. Słowo *chesed* pojawia się w całej Biblii 245 razy; ponad połowa tych tekstów to modlitwy Psalterza, w których występuje ono w połączeniu z bliskoznacznym terminem „wierność” (*emet*). Zarówno w swoich lamentacjach, jak i w uwielbieniu Boga, Izraelici odwołują się do tej podstawowej Jego cechy, objawionej już na Synaju: „Jahwe, Jahwe miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność” (Wj 34, 6)⁸.

Psalmy dają jasną odpowiedź na pytanie, w jaki sposób Bóg objawia się w dziejach świata. Zależnie od gatunku literackiego, znajdujemy w modlitwie Psalterza różne przykłady zbawczej obecności Jahwe w historii ludu Bożego. Psalmy dziękczynne jednostki czy też wspólnoty wielbią Go za wybawienie z opresji. Pierwsze zawierają wyznanie ufności człowieka, który doświadczył szczególnej opieki Bożej: „Skosztujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan; szczęśliwy człowiek, który w Nim znajduje ucieczkę”

⁸ Szerzej omawia ten temat A. TRONINA, *Wierność Boga w świetle Psalterza*, w: *Obraz Boga w Psalterzu*, red. A. Eckmann i in., Studia Teologiczne 3, Lublin 1982, 65–83.

(Ps 34, 9). Drugie akcentują dzieła zbawienia dokonane w łonie Izraela: „W swoim ucisku wołali do Pana, a On ich uwolnił od trwogi” (Ps 107, 6)⁹.

Z kolei lamentacje, gatunek najliczniej reprezentowany w Psalterzu, akcentują wołanie o pomoc, skierowane do Boga, który wybawia swoich wybranych z opresji. Inicjatywa w tych psalmach należy do człowieka: „Powróć, o Panie, ocal moją duszę, wybaw mnie przez Twoje miłosierdzie” (Ps 6, 4).

Dialogiczny charakter lamentacji i psalmów dziękczynnych ukazuje, jak bardzo liturgia dawnego Izraela była zakorzeniona w życiu codziennym. Stwierdzenie, że Bóg przymierza przychodzi na pomoc swoim wiernym, często znajdowało potwierdzenie w życiu. Liturgiczne credo Izraela, zawarte w Psalterzu, miało formę dialogu z Jahwe¹⁰, który wyraża odpowiedź wspólnoty na zbawczą inicjatywę Boga. Trzy psalmy (1, 19 i 119), umieszczone w strategicznych miejscach Księgi Psalmów, mówią również o roli Prawa (*tora*) jako dokumentu przymierza zawartego przez Boga z Izraelem.

Psalterz zawiera wiele modlitw, będących prośbą o pomoc Bożą. Prośby te wyrastają z teologii przymierza i modlitewnego dialogu Izraela ze swym Bogiem. Duchowość Psalterza można ująć jako napięcie powstałe pomiędzy błaganiem a uwielbieniem Jahwe. Modlitwy błagalne mają w Księdze Psalmów ściśle określoną formę literacką. Psalmista zwraca się w nich do Boga, przedstawia Mu swą trudność i prosi o pomoc. Lamentacje te kończą się na ogół wyznaniem ufności, że Bóg nie opuści swych wiernych w potrzebie, lecz przyjdzie im na ratunek. Ps 13 może być przykładem tego schematu: wezwanie (w. 1), skarga (w. 2), prośba (ww. 3n) i zakończenie (ww. 5n).

⁹ Ideę ucieczki w Bogu rozwija J. CREACH, *Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter*, JSOT.Supl, Sheffield 1996.

¹⁰ Por. H. WITCZYK, „Pokorny wołał, i Pan go wysłuchał” (Ps 34, 7a). *Model komunikacji diafonicznej w Psalmach*, Lublin 1997.

Słownictwo tych psalmów nawiązuje do przymierza. W tradycji synajskiej Jahwe zawarł z Izraelem układ o wzajemnych relacjach i wezwał go do przestrzegania zapewniających życie nakazów. W lamentacjach Psalterza wspólnota wiary przywołuje Boga przymierza, prosząc Go o uwolnienie z aktualnych zagrożeń. Psalmy te stanowią wspólny wzorzec modlitwy w kryzysie, wpisanej w kontekst kultu i dialogu wiary. Lamentacje Psalterza uczą szczerego dialogu wiary w trudnych momentach życia. Dawny Izrael czerpał z doświadczeń historii zaufanie do Boga, który przychodzi z realną pomocą ludowi przymierza. Psalterz, dzięki temu doświadczeniu, stanowi wzorzec odważnej wiary w obliczu najgłębszych kryzysów. Zawarte w nim modlitwy ukazują Boga, który nie boi się trudnych pytań: „Dlaczego? Jak długo jeszcze?” Cechą modlitwy ludu wybranego jest natręctwo. Mówiąc do Boga w ten sposób, Izrael objawia swe zawierzenie względem Partnera przymierza. Psalmy błagalne są więc szkołą modlitwy także dla wspólnoty Nowego Przymierza, która przeżywa podobne kryzysy wiary jak dawny Izrael¹¹.

Lamentacje Psalterza często kończą się obietnicą uwielbienia Boga. Psalmy dziękczynne głoszą spełnienie tej obietnicy – Jahwe wyrwywa swych wiernych z kryzysu. W klasyfikacji, jaką zaproponował C. Westermann¹², uwielbienie w Psalterzu ma dwie formy: narratywną i deklaratywną. Psalmy mogą mianowicie opowiadać, w jaki sposób Jahwe dokonał zbawienia; mogą też mieć formę świadectwa, czyli deklaracji złożonej przez wspólnotę przymierza. Hebrajski termin określający dziękczynienie (*toda*) etymologicznie łączy się z rdzeniem słownym będącym wyznaniem tego, co Bóg uczynił na rzecz wierności przymierza¹³.

¹¹ Por. S.E. BALENTINE, *The Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, Oxford 1983.

¹² *Lob und Klage in Psalmen*, Göttingen 1977, (wersja ang.: *Praise and Lament in the Psalms*, Atlanta 1981, 15-35).

¹³ Por. A. TRONINA, *Psalmy „eucharystyczne”: dzisiaj*, RBL 41(1989), 289-299.

Psalmu uwielbienia, podobnie jak lamentacje, kryją w sobie głęboką teologię. Uwielbienie Boga jest najgłębszą formą modlitwy. W Psalterzu zaczyna się wezwaniem do wielbienia Jahwe, po czym następuje uzasadnienie, czemu wspólnota winna Go sławić: „bo Jego łaska nad nami potężna, a wierność Pańska trwa na wieki” (Ps 117, 2). Uwielbienie Boga w modlitwie psalmów angażuje całego człowieka, również jego emocje i rozum. W tym względzie hymny uwielbienia są podobne do lamentacji – objawiają wnętrze ludzkie. Uwielbienie byłoby puste, gdyby nie wypływało z modlitwy suplikacji. Bóg przymierza, ukazany w psalmach, jest w pełni zaangażowany w życie ludzkie i historię. Suplikacje i hymny uwielbienia dają także Kościołowi przykład modlitwy zanurzonej w codziennym życiu. Dzięki temu pozwalają wiernie spełniać warunki przymierza z Bogiem¹⁴.

Psalterz, jako zbiór lamentacji i hymnów dawnego Izraela, daje wierzącym wgląd w istotę Starego Przymierza. Teologia przymierza koncentruje się na relacji pomiędzy Bogiem a wspólnotą. Istotnym elementem tej relacji jest szczery dialog wiary, jaki dokonuje się w kulcie liturgicznym. Psalmi pokazują, że dialog ten ma dwie strony. Bóg działa i mówi w historii; psalmiści natomiast zachęcają swym przykładem do odnowienia przymierza z Bogiem, który zbawia poprzez zaangażowanie się uczestników liturgii w ten zbawczy dialog.

W. Bruegemann¹⁵, nieco inaczej niż C. Westermann, przedstawia cykl lamentacji i uwielbienia w Psalterzu. Mówi on o psalmach orientacji, dezorientacji i nowej orientacji. W psalmach orientacji ukazane jest normalne życie. Spotkanie z zagrożeniem i kryzysem prowadzi do modlitwy psalmami dezorientacji. Wreszcie w psalmach nowej orientacji odradza się nadzieja na odzyskanie życia w szczęściu. W modlitwach psalmów podkreślone zatem zostało wzajemne przenikanie się świętego tekstu i doświadczenia życiowego.

¹⁴ Por. W. BRUEGEMANN, *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology*, Philadelphia 1988.

¹⁵ *Psalms and the Life of Faith*, Winona Lake 1982, 3-32.

II. KSIĘGA PRZYSŁÓW I DALSZE KSIĘGI MĄDROŚCIOWE

Przechodząc do omówienia tematu przymierza i wybraństwa Izraela w literaturze sapiencjalnej, napotykamy na poważne trudności. Dawno już zauważono, że literatura ta jawi się w nurcie teologii biblijnej jako element obcy¹⁶. Jeśli jednak szukać zasady jednoczącej te księgi z teologią Starego Testamentu, to trzeba wskazać na pojęcie bojaźni (*jir'at*) Jahwe¹⁷. Pojęcie to jest centralne dla literatury mądrościowej. W Przypowieściach występuje 14 razy, poczynając od wstępnego stwierdzenia: „początkiem poznania jest bojaźń Pańska” (Prz 1, 7).

U Hioba „bojaźń Boża” pojawia się pięciokrotnie w formie rzeczownikowej i ośmiokrotnie jako czasownik. „Bojaźń Pańska zaiste mądrością” – to stwierdzenie kończące sławny poemat o mądrości (Hi 28, 28). Podobnie jest u Koheleta, który ustawicznie przypomina o potrzebie bojaźni Bożej (3, 14; 5, 6; 7, 18; 8, 12-13; 12, 13). Zajęcie właściwej postawy wobec Boga przynosi w rezultacie prawdziwą mądrość i jest podstawą pomyślności w życiu.

Idea Bożej bojaźni dominuje nie tylko w literaturze mądrościowej¹⁸, ale także w księgach historycznych i prorockich Starego Testamentu. „Bać się Boga” to w słownictwie biblijnym „uznawać Jego wyższość nad człowiekiem, rozpoznawać Jego bóstwo i reagować na nie bojaźnią, pokorą, uwielbieniem, miło-

¹⁶ Por. G.E. WRIGHT, *God Who Acts*, London 1952, 115; H. GESE, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen 1958, 2.

¹⁷ Jest ona „jednym z formalnych łączników pomiędzy pisarzami mądrościowymi a teologią Tory i Proroków”, jak pisze W.C. KAISER, *Integrating Wisdom Theology into Old Testament Theology*, w: *A Tribute to Glanville Archer*, ed. W.C. Kaiser, R.F. Youngblood, Chicago 1986, 199.

¹⁸ O jej znaczeniu w Księdze Psalmów por. W. KOWALSKI, *Jahwe 'el-nora' w świetle psalmów*, w: *Obraz Boga w Psalterzu*, 109-128.

ścią, zaufaniem i posłuszeństwem”¹⁹. Wszystkie działy literatury starotestamentowej, choć wydają się odległe od siebie tematycznie, łączy tematyka mądrości, blisko związana z Torą. Posłuszeństwo Prawu jest dowodem prawdziwej mądrości (por. Ps 19, 8; 107, 43). Mojżesz w Księdze Powtórzonego Prawa zachęca Izraelitów do przyjęcia nakazów Jahwe: „Strzeżcie ich i wypełniajcie je, bo one są waszą mądrością” (Pwt 4, 6).

Trzeba pamiętać, że społeczność biblijnego Izraela formowała się w ramach społeczności „pogańskiej”, żyjącej już od dawna w kraju Kanaanu. Przybysze z Egiptu stopniowo zdobywali liczebną przewagę w Ziemi Obiecanej. Formowanie się monarchii Izraela nie mogło obyć się bez konfliktów społecznych i religijnych. Społeczność izraelska była bowiem ukształtowana inaczej niż rodzima ludność kananejska. Izrael musiał najpierw uznać fakt istnienia na zdobytych ziemiach zróżnicowanej struktury społecznej. Dopiero uznanie tego faktu pozwoliło mu określić własną pozycję i dostrzec problemy koegzystencji tak różnych grup etnicznych. Zarys tej problematyki dostrzegamy w literaturze mądrościowej Starego Testamentu, zwłaszcza w Księdze Przysłów.

Przysłowia zawarte w starszych zbiorach (Prz 10–30) zwykle odzwierciedlają stan rzeczy, z jakim musiała się konfrontować społeczność izraelska jeszcze przed utworzeniem monarchii²⁰. Autorzy przysłów starali się zwrócić uwagę Izraelitów na to, co dla nich korzystne, a co może stanowić zagrożenie. W tym celu wykorzystywali pojęcia bojaźni Bożej i mądrości (*chokma*), znacznie szersze w swym zasięgu od pojęcia Prawa (*tora*) czy wybraństwa ludu Bożego. W przysłowiach tych widać wyraźnie, że odbiorcami ich treści była zwłaszcza ludność zamożna, dobrze sytuowana. To do klasy ziemskich posiadaczy kieruje autor Księ-

¹⁹ R.B. ZUCK, *Teologia Ksiąg mądrościowych i Pieśni nad Pieśniami*, w: *Teologia biblijna Starego Testamentu*, red. R.B. Zuck, Warszawa 2003, 251.

²⁰ Por. J. GRAY, *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and their Relevance to the Old Testament*, Leiden 1957.

gi Przysłów swoje wskazania etyczne²¹. Podobną argumentację spotykamy w dialogach Księgi Hioba oraz u Koheleta.

Ostrzeżenia i napomnienia mędrców ukazują już dobrze uformowaną społeczność religijną. Na jej czele stoi król, którego należy się bać i zabiegać o jego względy (Prz 14, 28; 16, 10–15; 20, 26. 28; 21, 1; 22, 11. 29; 24, 21; 25, 2–6; 29, 4. 14). Król winien troszczyć się o prawo i sądownictwo, kierować się mądrością i słuchać rad mędrców. Króla wspomagają urzędnicy (tak trzeba oddać pojęcie ogólne „słudzy”: Prz 29, 12). Istnieje też w Izraelu rozbudowany system prawny, który należy chronić przed przekupstwem, korupcją i dyskryminacją słabszych (Prz 11, 15; 17, 18; 22, 26).

W tak zróżnicowanym społeczeństwie widać dokładnie, jakie niebezpieczeństwa niesie ze sobą materialne bogactwo. Może ono prowadzić do przeceniania siebie i do błędnej oceny własnych możliwości (Prz 11, 4. 28; 18, 23; 22, 1; 27, 24; 28, 11). Może też skłaniać do używania przemocy i wykorzystywania słabszych (Prz 14, 31; 22, 26; 23, 10; 27, 7. 22; 28, 3; 29, 13). Problemem nie jest jednak bogactwo jako takie, lecz tylko błędne korzystanie z niego. Społeczność ukazana w Księdze Przysłów nie jest bezbożna, chociaż rzadko mówi się w niej o Bogu. Pojęciem kluczowym dla mędrców Izraela jest bojaźń Boża czyli życie religijne będące realizacją prawdziwej mądrości. Nagrodą za pokorę i bojaźń Bożą jest bogactwo, szacunek u ludzi i długie życie (Prz 22, 4). Nie oznacza to jednak, że człowiek bogaty może odmówić ubogiemu pomocy (Prz 21, 13; 22, 9. 16; 28, 27), ponieważ obaj są stworzeni przez Boga (Prz 14, 31; 22, 2; 29, 13) i mają takie samo prawo do życia²².

Powstaje przy tym ważny problem teologiczny, którego rozwiązania podjęła się zredagowana dopiero w epoce perskiej

²¹ Tak H.D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. II, 219; inaczej N. WHYBRAY, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOT. S 99, Sheffield 1990, 60n.

²² Por. J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, 226–229.

Księga Hioba. Czy Jahwe sankcjonuje „religię bogaczy”, skoro stworzył podział na bogatych i ubogich? Czy Jego błogosławieństwo czyni człowieka bogatym tylko z tego względu, że „boi się on Pana” (Hi 1, 1)? Czy taka religijność nie jest interesowna, jak sugeruje szatan (Hi 2, 9)? Czy zasada odpłaty doczesnej znajduje pokrycie w rzeczywistości? Dlaczego niewinni cierpią, podczas gdy bezbożni tryumfują? Odpowiedzi na te pytania nie mogą udzielić przyjaciele Hioba, reprezentujący tradycyjną mądrość (Hi 4–25). Niewiele też wnoszą gwałtowne mowy Elihu, przedstawiciela „nowej teologii” (Hi 32–37). Odpowiedź przyniosą dopiero słowa Jahwe wypowiedziane podczas teofanii „w wichrze” (Hi 38–41). „Pan odmienił los Hioba, bo modlił się on za swoich przyjaciół” (Hi 42, 10). Wprawdzie problem niewinnego cierpienia nie zostaje tu rozwiązany, ale istotny wkład Księgi Hioba w ówczesną dyskusję teologiczną stanowi ukazanie roli cierpienia zastępczego i modlitwy wstawieniowej²³.

Także u Koheleta pojęcie bojaźni Bożej zostało znacznie pogłębiane. Szczególnie osobiste wyznanie mędrca (Koh 8, 12b. 13), uważane dawniej za „pobożną glosę”, wyraża przejście do religijności opartej na strachu wywołanym radykalną moralnością: „szczęści się tym, którzy Boga się boją, dlatego, że się Go boją. Nie szczęści się zaś złoczyńcy [...] dlatego, że nie ma w nim bojaźni Bożej”. Komentując ten tekst, słusznie pisze M. Filipiak: „Na miejsce tradycyjnie pojmowanej restrykcji Kohelet wprowadza zatem bojaźń Bożą jako fundament religijnej postawy człowieka wobec Boga”²⁴. Końcowa uwaga redaktora księgi nawiązuje do pojęcia bojaźni Bożej: „Koniec mowy. Wszystkiego tego wysłuchawszy, Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo to jest interes każdego człowieka” (12, 13). Sprowadzenie całej religijności do przestrzegania Bożych przykazań to próba złagodzenia radykalnych wypowiedzi Koheleta.

²³ Por. szerzej CZ. JAKUBIEC, *Księga Hioba*, PST VII, 1, Poznań 1974; por. też H. DE TERNAY, *Avec Job. De l'épreuve à la conversion*, Bruxelles 2007.

²⁴ *Księga Koheleta*, PST VIII, 2, Poznań 1980, 163.

Księgi mądrościowe nawiązują przynajmniej do pięciu nakazów Dekalogu (przykazania IV–VIII). Normy zawarte w Prawie Mojżeszowym to często podejmowany temat literatury sapienckalnej (Prz 8, 20; 17, 23; 18, 5; 19, 28; Hi 29, 14; 31, 13; Koh 3, 16; 4, 1; 5, 7; 8, 10), który zajmuje ważne miejsce w kanonie Starego Testamentu. Chociaż brak w nich słownictwa dotyczącego przymierza i wybrania, to zawarta w tych pojęciach tematyka skupia się wokół bojaźni Bożej. Zmiana słownictwa została niewątpliwie podyktowana uniwersalistycznym charakterem tych ksiąg, otwartych na świat wartości ogólnoludzkich.

Dopiero Księga Syracha, spisana u progu II wieku przed Chr., wskazuje na ponowne zagrożenie tożsamości religijnej Izraela. Jerozolimski mędrzec pisze swój traktat etyczny w oparciu o tradycyjne słownictwo judaizmu. Mądrość łączy się u niego z Prawem, które umożliwia życie w bojaźni Bożej²⁵. Pojęcie Prawa (gr. *nomos*) ma jednak u Syracha znacznie szerszy zasięg niż w Biblii Hebrajskiej. Prawo wyznacza człowiekowi sposób postępowania według ustalonego przez Boga porządku moralnego (Syr 23, 23; 28, 6–7; 29, 9–11 i in.). „Przykazania są wyrazem woli Boga, który tak ukształtował człowieka, że już przy stworzeniu wyznaczył mu określony kierunek rozwoju, uwzględniając zarówno jego naturę cielesną jak i jej wyposażenie duchowe, a więc rozum i możliwość wolnej decyzji. Zbawcze plany Boga zostały ujawnione zwłaszcza w Przymierzu synajskim, które określiło przede wszystkim normy życia narodu wybranego” (15, 14n; 17, 11–14)²⁶.

Zupełnie inaczej należy traktować Pieśń nad Pieśniami, którą tradycyjnie zalicza się do literatury mądrościowej ze względu na imię Salomona w tytule. Słusznie nazwano ten utwór

²⁵ Por. J. HASPECKER, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, Analecta Biblica 30, Roma 1967, 35n.

²⁶ S. POTOCKI, *Mądrość uczonego w Piśmie (Księga Syracha)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwowanie ksiąg biblijnych*, 6: *Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. J. Frankowski, Warszawa 1999, 178.

„przypowieścią o podwójnym sensie”²⁷. Jej antologiczny charakter sprawia, że łatwo pod literacką szatą utworu odkryć można orędzie nadprzyrodzone o Bogu przymierza, który zechciał się złączyć ze swym ludem węzłem wieczystej miłości. Choć brak tu typowego słownictwa przymierza, tradycja żydowska i chrześcijańska zawsze widziała w tych pieśniach metaforę wzajemnej miłości Boga i Jego ludu. „Ponieważ małżeństwo izraelskie było instytucją świętą, i przez Boga nakazaną, dlatego nadawało się, by przy jego pomocy przedstawić ten szczególny związek, jaki istniał między Bogiem a ludem od momentu przymierza. Związek ten nie wyczerpywał się tylko w kategoriach jurydycznego kontraktu, lecz był związkiem głębokiej miłości. Ludzkie zaślubiny nadawały się bardzo, by pod ich obrazem przedstawić zaślubiny mesjańskie”²⁸.

²⁷ J.P. PREVOST, *Les Rouleaux (Megillot)*, w: *Les Psaumes et les autres Ecrits*, red. J. Auneau, Paris 1990, 192.

²⁸ J. KUDASIEWICZ, *Biblia, historia, nauka*, Kraków 1978, 198.

Ks. Antoni Tronina

PRAWO, KULT, ŚWIĄTYNIA

Również i w tym przypadku należy odrębnie omówić poszczególne księgi literatury mądrościowej. Nie wszystkie w jednakowym stopniu zainteresowane są kultem sprawowanym w Świątyni Jerozolimskiej. Jak wspomniano wyżej, księgi sapienckalne powstawały w różnych epokach historii Izraela, na przestrzeni tysiąca lat jego dziejów. Odmienne też było ich pierwotne środowisko (egipskie, mezopotamskie czy też kananejskie), zanim teksty te zostały włączone do kanonu ksiąg świętych i normatywnych dla wiary ludu Bożego.

Omówienie zagadnienia zaczniemy więc od Psalterza, który jako zbiór modlitw należy z natury rzeczy do środowiska związanego z kultem biblijnego Izraela. Zdecydowana większość utworów zamieszczonych w tym zbiorze wchodziła w skład śpiewnika liturgicznego drugiej świątyni, a po jej upadku w roku 70 po Chr. stała się modlitewnikiem nie tylko Synagogi, lecz także rodzącego się wówczas Kościoła. Z tego też względu Księga Psalmów stanowi zwierciadło wiary Izraela, zgodnie z zasadą, że wiara rodzi się z modlitwy (*lex orandi lex credendi*).

I. KSIĘGA PSALMÓW¹

Bóg przymierza, Jahwe, który przygotował dla swojego ludu tak wspaniałą przyszłość, wymaga od niego czynnej współpracy

¹ Por. A. TRONINA, *Teologia Psalmów*, 73-78.

w realizacji zbawczych obietnic. Słowo obietnicy zobowiązuje Izraela do odpowiedzi. Obietnica Jahwe staje się Prawem (*tora*): „Oznał mi słowo swoje Jakubowi, Izraelowi ustawy swe i wyroki” (Ps 147, 19). Długi psalm mądrościowy na cześć Bożej Tory rozpoczyna się błogosławieństwem, skierowanym ku tym, którzy rozpoznali drogę przykazań Bożych i z radością na nią wkraczają: „Szczęśliwi, których droga nieskażona, którzy postępują zgodnie z Prawem Pana” (Ps 119, 1).

„Droga Jahwe” oznacza więc nie tylko sposób Jego postępowania², lecz również drogę, którą Bóg wytyczył swemu ludowi (Ps 17, 5; 44, 19; 81, 14; 119, 3; 128, 1). Psalmiści modlą się często, aby mogli poznać tę drogę i kroczyć nią ku ostatecznemu przeznaczeniu: „Naucz mnie, Jahwe, drogi Twojej, abym chodził w wierności Tobie; nakłoń me serce ku bojaźni imienia Twego!” (Ps 86, 11)³.

Wszystko zatem, co Jahwe uczynił dla swojego ludu, domaga się wzajemności. Skoro Bóg objawił się Izraelowi jako miłosierny i wierny, to Jego objawienie ma wartość zobowiązującą: „Łaskę Twoją mam przed oczyma i krocę w Twojej wierności” (Ps 26, 3). Podobnie sprawiedliwość i prawo, którymi Jahwe posługuje się w obronie swego ludu, wymagają od Izraela przestrzegania tych samych wartości w życiu społecznym: „Szczęśliwi, którzy przestrzegają prawa i pełnią sprawiedliwość w każdym czasie” (Ps 106, 3). A zatem „pełnić sprawiedliwość” wobec bliźniego oznacza postępować zgodnie z Bożym Prawem, streszczającym się w jedynym przykazaniu miłości (por. Ps 9, 5; 17, 2; 37, 6; 140, 13). Kiedy psalmista modli się, aby Jahwe wziął w obronę jego sprawę, mówi: „Osądź mnie według Twojej sprawiedliwości”, która staje się „moją sprawiedliwością” (Ps 35, 24 i 27).

Zbawczy plan Jahwe zawiera więc zobowiązania wobec ludu przymierza. Podporządkowanie się mu sprawia, że Izrael ciągle

² Por. Ps 77, 14n: „Boże, święta jest droga Twoja, który z bogów jest tak wielki jak nasz Bóg? Ty jesteś Bogiem, który czyni cuda, objawiłeś moc swoją wśród ludów”.

³ Por. Ps 18, 22; 25, 4. 8. 18; 27, 11; 32, 8; 51, 15 itd.

wspomina wielkie dzieła Boże, dokonane w historii. Dawne pokolenia przekazały swym dzieciom pamięć o dziełach zbawczej sprawiedliwości. Liturgia to uobecnianie się Boga dzięki wysławianiu cudów Jego miłosierdzia doznanych przez naród wybrany w przeszłości, a zarazem sławienie nakazów Prawa Bożego: „Będziemy opowiadać przyszlęmu pokoleniu chwalebne czyny Jahwe, Jego potęgę i cuda, których dokonał. Ogłosił przykazania w Jakubie, a Prawo ogłosił w Izraelu, i nakazał ojcom naszym, aby o nim uczyli swe dzieci” (Ps 78, 4n). Psalmista domaga się następnie od swoich współczesnych, „aby nie byli, jak ich ojcowie, pokoleniem przekornym i buntowniczym” (w. 7). Tamci bowiem „nie strzegli przymierza (*berit*) Bożego, a według Jego nauki (*tora*) nie chcieli postępować” (w. 10).

Podobnie jak w Pięcioksięgu, tak i w Psalterzu Jahwe zobowiązuje Izraela do przestrzegania Prawa. Czyni to jednak z odwołaniem się nie do autorytetu Stwórcy, lecz dzieła zbawczego: „Uwolniłem od ciężarów jego ramiona, jego ręce porzuciły kosze. W ucisku wołałeś do Mnie, a Ja cię wyzwoliłem” (Ps 81, 7n). Starożytne traktaty feudalne zaczynały się od przypomnienia pomocy, jaką suweren okazał wasalowi, a która domagała się posłuszeństwa z jego strony. Podobną motywację spotykamy w przytoczonym psalmie: „Słuchaj mój ludu! [...] Niech nie będzie u ciebie innego boga, nie kłaniaj się bogu obcemu! Ja, Jahwe, jestem Bogiem twoim, który cię wywiódł z ziemi egipskiej” (w. 9–11).

Psalm 119 używa na określenie Prawa różnych synonimów, których etymologia ukazuje, w jaki sposób Jahwe związany jest ze swoim ludem. Tak więc „nakazy” (*piqqudim*) Pańskie przypominają, że Jahwe niegdyś ujął się za swoim ludem, „nawiedził” go (*paqad*)⁴. Samo zaś słowo *tora* wywodzi się od czasownika *jarah*, „wskazywać”: Jahwe wskazuje więc drogę, którą Izrael winien zmierzać (por. Ps 25, 4. 8. 12; 27, 11; 32, 8; 86, 11). Tora, co zna-

⁴ Por. Ps 8, 5; 80, 15. Por. S. ŁACH, *Sens terminu torah w Psalmach*, w: *Księga Psalmów*, PST VII, 2, Poznań 1990, 666–669.

czy dosłownie „objawienie”, jest również „świadcstwem” (*‘edut*); nazwa ta wiązała się pierwotnie z przysięgą składaną podczas zawarcia przymierza.

Inne określenia Prawa w psalmach to: rozkaz, słowo, decyzja (*micwa*, od rdzenia *ciwwah*, „rozkazać”); chodzi więc o decyzję Jahwe, należącą do Jego zbawczych postanowień, poczynając od dzieła stworzenia i nadania przymierza: „Wybawienie zesłał swemu ludowi, zadecydował (*ciwwah*) na wieki o swym Przymierzu” (Ps 111, 9). Prawo nadane na Synaju Izrael uważa za klauzulę szczególnego uprzywilejowania (*choq*), należnego mu jako ludowi Jahwe: „Taka jest ustawa w Izraelu, prawo Boga Jakuba” (Ps 81, 5).

Będąc Panem dziejów, Jahwe żąda od swego ludu posłuszeństwa. Nie wystarcza Mu jednak zewnętrzne spełnianie określonych nakazów. On chce całkowitego oddania, przyłgnięcia sercem do Jego nakazów: „Aby nie byli jak ich ojcowie [...], pokoleniem niestałego serca [...]. Ich serce nie trwało mocno przy Nim i nie dochowali Jego przymierza” (Ps 78, 8. 37). Rutynowe, bezduszne wypełnianie nakazów Prawa nie wystarcza, aby podołać się Panu. Jahwe żąda od swoich wybranych, aby Prawo wybrali sercem⁵, do niego skierowali swe pragnienia⁶, w nim znajdowali rozkosz i spełnienie swej miłości: „Rozkoszuję się Twymi decyzjami, które bardzo miłuję” (Ps 119, 47).

Jahwe pragnie, aby Jego wierni „ukryli w sercu” przykazania, jak się ukrywa kosztowny skarb (Ps 119, 11), tak ich strzegli, jak On sam strzeże łaski swego przymierza (Ps 89, 29–32). Jahwe jako Bóg przymierza, udzielając swemu ludowi nadziei, domaga się przy tym szczególnej wrażliwości na słowo, stałej kontemplacji swej obecności, nie tylko w księdze przyrody, ale i w równie świętej księdze Prawa: „Słuchaj, mój ludu, gdyż będę mówił, Izraelu!” (Ps 50, 7). Umiejętność słuchania Boga to niezbędny

⁵ Ps 119, 30: „Drogę wierności wybrałem, rozważam Twoje wyroki”.

⁶ Ps 119, 40: „Oto pożałowałem Twoich przykazań; przez Twą sprawiedliwość obdarz mnie życiem”.

warunek ocalenia. On sam ustawicznie o tym przypomina w liturgii Izraela: „Obyście dzisiaj głos Jego usłyszeli; nie zatwardzajcie serc waszych jak w Meriba” (Ps 95, 8). „Zatwardziałość serca” oraz skupienie się na sobie grozi oddzieleniem od źródła życia i wiedzy ku zagładzie: „Lecz mój lud nie usłuchał Mego głosu, Izrael nie był Mi uległy. Zostawiłem go zatwardziałości ich serc, by postępowali według swych zamysłów” (Ps 81, 11).

Psalmy Izraela są z definicji „pieśniami uwielbienia” (*tehillim*). Wzywają ustawicznie, zwłaszcza w ostatnim z pięciu zbiorów, do sławienia Boga przymierza: „Wychwalajcie Jahwe, bo jest dobry, bo na wieki trwa Jego łaskawość” (Ps 136). Refren ten przewija się nie tylko w tym litanijskim psalmie, ale jest częstym uzasadnieniem liturgicznych pieśni Izraela (Ps 106, 1; 107, 1; 118, 1–4. 29). Szczególny wyraz łaskawości Jahwe stanowić będzie ostateczne zwycięstwo Bożej sprawiedliwości (Ps 96, 11–13)⁷.

Wierzący Izraelita, podobnie jak wyznawca innej religii, dziękuje swemu Bogu za wszelkie otrzymane od Niego dobra. Ponownie można dostrzec w psalmach specyficzną cechę modlitwy biblijnej. Psalmista włącza swe osobiste dziękczynienie w kontekst wielkich dzieł zbawczych, którymi Jahwe darzy lud przymierza. Na przykład Ps 66 zaczyna się od wyliczenia znaków Bożej łaskawości w historii powszechnej (ww. 1–7), następnie opowiada, jak Jahwe wybawił swój lud (ww. 8–12), a dopiero na końcu psalmista wzywa uczestników liturgii, aby wysłuchali jego osobistego dziękczynienia (ww. 13–19). W Ps 40 kolejność jest odwrotna: ubogi członek wspólnoty Izraela zaczyna swą modlitwę od wyznania własnej ufności (ww. 2–4), by przejść do uwielbienia Jahwe za dobroć wobec narodu (ww. 5–6)⁸.

Każdy Izraelita umieszcza więc własną historię wewnątrz dramatu wspólnotowego. Na przykład lamentacja jednostkowa Ps 102 zostaje przerwana po to, aby prosić o odbudowę

⁷ Por. H. WITCZYK, *Psalmy dialog z Bogiem*, 17–29.

⁸ Por. S. ŁACH, *Księga Psalmów*, PST VII, 2, Poznań 1990, 234–238.

Syjonu (ww. 14–23), a skarga Ps 22 kończy się eschatologicznym hymnem, który sławi królestwo Jahwe i tryumf Jego Sługi (ww. 28–32). W Ps 107 kolejne kategorie ocalonych przez Jahwe są, wobec społeczności Izraela, świadkami zbawczej mocy Boga, który obiecał karmić swój lud, leczyc go i chronić od zagłady.

Pieśń wdzięczności psalmisty nie jest relacją postronnego obserwatora. Wobec pogańskiego świata Izrael stanowi jedno ze swym Bogiem. Chwała otaczająca Jahwe jest również chwałą Izraela. Lud przymierza zachęca obce narody i cały wszechświat do śpiewania wraz z nim chwały Jahwe (por. Ps 96; 98; 148). Kiedy wygnańcy z radością wracali z niewoli babilońskiej, „wtedy mówiono pośród pogan: Jahwe dokonał dla nich wielkich rzeczy!” (Ps 126, 3). Podobnie cały świat będzie sławił Jahwe, gdy ziemia obietnic „wyda swój plon” (Ps 67, 7). Kiedy natomiast lud Boży słyszy szydercze pytania pogan (Ps 42, 4: „gdzie jest twój Bóg?”), wówczas sam czuje się upokorzony.

Oczywiście, historyczny Izrael ma na myśli głównie pomyślność materialną, sukcesy polityczne, niepodległość narodową. Jest jednak zawsze świadom, że jego pozycja pośród narodów stanowi wyraz chwały imienia Jahwe. Jest przekonany, że lepiej mieć ambicje ziemskie dla chwały Bożej, niż dla własnej chwały pożądać darów duchowych. „Niebiosą głoszą chwałę Bożą, dzieła rąk Jego obwieszcza nieboskłon” (Ps 19, 2). Ludzie natomiast opiewają historyczne dzieło Jahwe, dokonane na rzecz Izraela. Owszem, „błogosławią” (*barak*) Stwórcę świata, podziwiając piękno Jego dzieła (Ps 104, 1), ale pieśń uwielbienia (*hallel*) kierują do Jahwe Budowniczego, który podniesie z ruin świątynię na Syjonie (Ps 147, 1–2).

Dzieło stworzenia było tylko wstępem do dzieła odkupienia. Zbawienie Izraela ma dopełnić stwórczego aktu Boga. Ostateczne świadectwo o potędze Boskiego Architekta wydadzą nie gwiazdy niebieskie (Ps 19, 2), lecz członkowie ludu przymierza, który powróci z rozproszenia wspanialszy niż był za czasów politycznej potęgi Izraela (Ps 148, 14). Psalmiści podziwiają nie tyle dzieło stworzenia, ile zbawienie Izraela (np. Ps 96, 11–13;

98, 7–8). Bez niego cały kosmos byłby tylko wielkim placem budowy; dzięki zbawieniu stanie się on w pełnym znaczeniu świątynią Boga⁹.

Psalmy mówią o świątyni przede wszystkim jako Przybytku Jahwe, zbudowanym w Jerozolimie przez króla Salomona. Przybytek ten (*miszkan*) jest miejscem spotkania Izraela ze swym Bogiem, który tam „mieszka” (Ps 74, 2: *szakan*). Szczególnym miejscem zamieszkania Jahwe jest „góra święta” (Ps 2, 6; 48, 2) czyli Syjon (Ps 9, 12) albo ogólnie Jeruzalem (Ps 122, 2; 128, 5)¹⁰. Choć cały świat jest pełen chwały Bożej, jednak to Syjon wybrał On sobie na mieszkanie. Stamtąd też pochyła się nad każdym człowiekiem, który ucieka się do Niego. Psalmy pielgrzymkowe (Ps 120–134) opiewają to miejsce, na którym spodziewają się znaleźć zbawienie, pokój i szczęście. Każdy Izraelita przybywa na Syjon w doroczne święta pielgrzymkowe, aby spotkać się tutaj z Jahwe (Ps 46, 6), Bogiem żywym (Ps 84, 3), który potrafi zniszczyć wojny i wprowadzić w świecie powszechny ład (Ps 46–48)¹¹.

Wiara w zbawczą obecność Boga na Syjonie opiera się na fakcie wybrania Jerozolimy na miejsce spoczynku Jahwe: „Pan bowiem wybrał Syjon, tej siedziby zapragnął dla siebie” (Ps 132, 13). Dzięki Bożemu wybraniu świątynia stała się dla Izraela „jak wysokie niebo” (Ps 78, 69), będąc „radością całej ziemi” (Ps 48, 3). Syjon, jako „korona piękności” (Ps 50, 2), stanowi dla ludu Bożego punkt oparcia i fundament niezawodnej nadziei. Tego fundamentu nic nie jest w stanie podważyć: ani siły pierwotnego chaosu (Ps 46, 3–6), ani tym bardziej potęga nieprzyjacielskich narodów (Ps 48, 5–6; 76, 4–5).

Aby wstąpić do świątyni leżącej na szczycie świata, potrzeba jednak spełnić określone warunki. „Bramy sprawiedliwości” (Ps

⁹ Por. H.J. KRAUS, *Theologie der Psalmen*, Das Heiligtum und der Gottesdienst, Neukirchen 1979, 88–133.

¹⁰ Szeroko omawia ten temat T. BRZEGOWY, *Miasto Boże w Psalmach*, Kraków 1989.

¹¹ Por. E. CHMURA, *Jahwe na Syjonie Bogiem Izraela*, w: *Obraz Boga w Psalterzu*, 129–141.

118, 19) może przekroczyć jedynie ten, „kto postępuje nienagannie, działa sprawiedliwie i mówi prawdę w swym sercu” (Ps 15, 2). „Liturgia wejścia” do świątyni nie ogranicza się zatem do spełnienia przepisów rytualnych; przypomina ona ludowi o podstawowych wymogach Prawa. Jahwe przenika ludzkie serca i dlatego Izraelici muszą dokładnie osądzić własną wierność wobec nakazów Bożej sprawiedliwości (Ps 24, 1-6; 50, 16-23).

Uczestnicy liturgii świątynnej nie mogą w żaden sposób wpływać na suwerenne decyzje Jahwe. Są jednak głęboko przekonani o Jego zbawczej obecności w tym świętym miejscu (Ps 80, 2-4). Świątynia ziemską, czy to Salomonową, czy też późniejszą, odbudowaną przez repatriantów, jest bowiem tylko widzialnym znakiem świątyni niebiańskiej, z której Jahwe wysyła gromy jako znaki swej kosmicznej teofanii (Ps 29)¹².

Izraelici, którzy biorą udział w dorocznych świętach w Jerozolimie, tłumnie przybywający w pielgrzymkach, nie mają zamiaru prowokować obecności Jahwe poprzez sztuczne inscenizacje, jakie sami widzieli w Babilonii. Są przekonani, że ich Bóg objawia się w swoim słowie (Ps 50), proklamowanym podczas liturgii. Jahwe zostaje adorowany przez Izraela, który w tym celu gromadzi się na dziedzińcach świątynnych (Ps 95, 6; 96, 9; 99, 5. 9). Uwielbienie Boga łączy się w świątyni ze składaniem krwawych ofiar, a nade wszystko z hymnami mocy niebieskich (Ps 29, 1; 103, 20; 149, 1n). Jednak ani one, ani tysiące zwierząt składanych na ołtarzu nie mają wpływu na suwerenne decyzje Jahwe. Wyznaniem tej prawdy są słowa pieśni pokutnej, łączonej z imieniem Dawida: „Ofiarą moją, Boże, jest duch skruszony; nie gardzisz Boże sercem pokornym i skruszonym” (Ps 51, 19)¹³.

¹² Por. rozwinięcie tego tematu w monografii H. WITCZYK, *Teofania w Psalmach*, Kraków 1985.

¹³ Por. H. LANGKAMMER, *Teologia Starego Testamentu*, Aktualizacja wiary Izraela w kulcie, Rzeszów 2006, 445-454.

II. KSIĘGA PRZYSŁÓW I DALSZE KSIĘGI MĄDROŚCIOWE

Jak zauważono w poprzednim paragrafie, także temat Prawa i kultu świątynnego jest w literaturze sapiencjalnej przesunięty na dalszy plan. Powodem tego jest fakt, że omawiane tutaj księgi mają wydźwięk uniwersalistyczny. Świątynią jest więc cały świat, chociaż Jerozolima stanowi jego centrum. Prawo zawarte w księgach Mojżeszowych ma obecnie również wymiar kosmiczny i oznacza Boży ład panujący we wszechświecie. Zamiast więc szukać u mędrców Izraela perspektywy kultowej, ograniczonej do ludu przymierza, skierujemy naszą uwagę ku centralnej idei ich pism.

Poza bojaźnią Bożą drugim tematem łączącym pisma mądrościowe z Prawem i prorokami jest teologia stworzenia. Sugerował to już pół wieku temu W. Zimmerli w często przytaczanym zdaniu: „Mądrość myśli śmiało w teologii stworzenia”¹⁴. Od tego czasu liczni egzegeci starali się podkreślać obecność tej tematyki w literaturze sapiencjalnej Starego Testamentu. R. Zuck¹⁵ streszcza w 7 punktach zasadnicze myśli tego nurtu teologii. Po pierwsze, Boża mądrość angażuje się w ludzkie poszukiwania ładu w świecie. Aby stać się prawdziwie mądrym, człowiek winien odkryć wzorzec złożony przez Boga w dziele stworzenia oraz żyć zgodnie z nim. Wyrazem takiej postawy jest łacińska sentencja: *serva ordinem et ordo servabit te*. Zachowanie ładu (*ordo*) moralnego nie jest ograniczeniem ludzkiej wolności, lecz przeciwnie, chroni człowieka przed samozagładą. Wiele przysłów biblijnych wychodzi z obserwacji zjawisk przyrody i analizy ludzkich doświadczeń. Przysłowia te można było sformułować dzięki odkryciu ładu w dziele stworzenia.

¹⁴ *Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie*, w: *Gottes Offenbarung*, München 1963, 302.

¹⁵ *Teologia biblijna Starego Testamentu*, 253-256.

Po drugie, świat zaistniał dzięki odwiecznej mądrości Boga. „Pan mądrością ugruntował ziemię i rozumem stworzył niebios. Dzięki Jego wiedzy wytrysnęły wody z otchłani, a z obłoków rosa spada kroplami” (Prz 3, 19n). Księga Przysłów przedstawia mądrość jako osobę obecną przy Bogu podczas stwarzania świata (8, 22-31). Podobną myśl wyraża pochwała mądrości w Księdze Hioba (28, 25-27). Sławiąc cuda Boże obecne we wszechświecie, Hiob zaczyna od stwierdzenia, że Bóg „ma mądre serce i wielką moc” (9, 4). Na końcu dowie się z objawienia, że to Bóg, a nie człowiek, dzięki swej mądrości liczy chmury (38, 37) i daje instynkt ptakom (39, 26).

Po trzecie, człowiek w księgach sapiencjalnych wyraża podziw dla piękna i bogactwa form w świecie stworzeń. Pełno w tych księgach pouczeń o cudach przyrody: Bóg „wszystko pięknie uczynił w swoim czasie” (Koh 3, 11). Podziw dla dzieła stworzenia wzrasta w miarę uświadamiania sobie przez człowieka piękna otaczającej go przyrody.

Po czwarte, ład panujący we wszechświecie umacnia wiarę w sprawiedliwość Boga. Stwórca widzi wszystko, co uczynił, a także to, co czyni człowiek. Bóg „stworzył kosmos w ten sposób, że grzech jest ukarany a cnota wynagrodzona”¹⁶. Choć czasami może się wydawać, że ster rządów nad światem wypadł z rąk Boga, to stwierdzić należy, że Jego sprawiedliwość przetrwała ludzkie oczekiwania. Hiob dowie się o tym, gdy Bóg ukaze mu wspaniałość dzieła stworzenia w nieokiełznanych bestiach (Hi 40, 14-32; 41, 1-26). Podobnie Kohelet, choć był wzburzony obserwując ogrom nieprawości w świecie, to jednak nigdy nie opuścił Boga.

Po piąte, ład panujący w świecie stworzonym zachęca człowieka, aby uznał własne niedoskonałości i ograniczenia. Człowiek, podobnie jak otaczająca go natura, jest tylko stworzeniem. Nie może więc zrozumieć wszystkiego, co Bóg zaplanował

¹⁶ J.L. CRENSHAW, *Wisdom in the OT*, w: *Interpreter's Dictionary of the Bible* 4, 956.

i uczynił. Tym bardziej nie jest w stanie pojąć dróg nieskończonego Stwórcy. Hiob dopiero po wysłuchaniu mów Boga złoży pokorne wyznanie: „O rzeczach wzniosłych mówiłem. To zbyt cudowne, ja nie rozumiem” (42, 3). „Człowiek nie pojmie dzieł, jakich Bóg dokonuje od początku do końca” – dopowie Kohelet (3, 11)¹⁷.

Po szóste, teologia stworzenia ukazuje człowieka jako skończone i ograniczone stworzenie, a zarazem jako osobę powołaną do okazywania Bogu miłości, posłuszeństwa i zaufania, gdyż działa On zgodnie ze swym zbawczym zamysłem (Hi 42, 2; Prz 16, 4; Koh 3, 14n).

Po siódme, stwórcze dzieło Boga jest w myśli mędrców zaspokojeniem ludzkiej potrzeby zadowolenia. Ludzka praca i odpoczynek, radość i przyjemność są częścią Bożego planu względem człowieka (Prz 5, 18; 10, 1. 28; 11, 10 i in.; Hi 33, 26. 28; Pnp 1, 4; 3, 11; Koh 3, 22; 5, 19; 8, 16; 9, 9; 11, 1-8). Nawet sceptycyzm Koheleta nie prowadzi do zgorzknienia ani rezygnacji. Mimo kruchości życia, wzywa on człowieka do korzystania z jego powabów: „Chodź drogami swego serca i za tym, co pociąga twe oczy. Lecz wiedz, że z tego wszystkiego będzie cię sądził Bóg” (11, 9).

Pozytywne spojrzenie Koheleta na tę radosną stronę życia jest bardzo bliskie nauce Pieśni nad Pieśniami dotyczącej rozkoszy związanej z miłością dwojga ludzi. Kohelet zachęcał do delektowania się małżeństwem w jego aspekcie fizycznym (9, 9: „Raduj się życiem ze swoją żoną, którą kochasz”); temat ten Pnp rozwinie później szczegółowo. Teologia stworzenia jest łącznikiem między Pnp a innymi księgami zaliczanymi do gatunku sapiencjalnego. Bóg stworzył mężczyznę i kobietę, aby się cieszyli nawzajem sobą w trwałym związku małżeńskim (Rdz 2, 24). Nic zatem dziwnego, że w kanonie Starego Testamentu znalazła się księga, która przedstawia czystość najgłębszej ludzkiej relacji.

¹⁷ Por. D. BERGANT, *What Are They Saying about Wisdom Literature?*, New York 1984, 17.

Można więc traktować Pnp jako „komentarz do Rdz 2, 24 i podręcznik błogosławieństwa i nagrody w intymnej miłości małżeńskiej”¹⁸.

Tak więc literatura mądrościowa, w swym ustawicznym odniesieniu do nauki o stworzeniu, jest istotną częścią teologii Starego Testamentu. Z uwagi na swą ahistoryczność wykazuje ona nikłe zainteresowanie historią zbawienia, a więc także kultem i ziemską świątynią. Brak ten stara się nadrobić Syrach w końcowej sekcji swego dzieła, zwanej Pochwałą Ojców (Syr 44–50). Rozdziały te sławią wielkich mężów historii świętej, aż do wspnianego opisu arcykapłana Szymona Sprawiedliwego (lata 219–196 przed Chr.). Szczególny nacisk Syrach kładzie na trzy postacie związane z kultem i kapłaństwem: Mojżesza, Aarona i Pinchasa (44, 1–26). O jego zainteresowaniu kultem Izraela świadczą też wzmianki rozsiane w tekście księgi (7, 29–31; 35, 4–11) oraz pochwała reformy religijnej królów Ezechiasza i Jozjasza (48, 17–49, 3)¹⁹.

Prastary, bo jeszcze sumeryjski, motyw świątyni kosmicznej, powróci w ostatniej księdze Starego Testamentu, zwanej Mądrością Salomona. Centralna strofa modlitwy króla o mądrość (Mdr 9, 7–12) ukazuje relację między dziełami króla a dziełami Boga, między zbudowaniem świątyni a stworzeniem świata: „Wybrałeś mnie na króla swojego ludu i na sędziego synów swoich i córek. Kazałeś zbudować świątynię na górze swej świętej i ołtarz w mieście swego zamieszkania – obraz Namiotu świętego, któryś zgotował od początku”²⁰. Także wstawiennicza modlitwa Aarona staje się skuteczna dzięki kosmicznej symbolice jego szaty arcykapłańskiej: „Bo na przywdzianej długiej szacie jego widniał cały wszechświat” (18, 24a). Miało to przypominać, że kapłan

¹⁸ W.C. KAISER, *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids 1978, 180.

¹⁹ Por. S. POTOCKI, *Rady Mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu*, Jak rozumieć Pismo święte 5, Lublin 1993, 250.

²⁰ Por. M. GILBERT, *Mądrość Salomona*, t. I, Warszawa 2002, 87–93.

reprezentuje przed Bogiem wszystkie stworzenia, a uczestników kultu napełnia myślą o Stwórcy²¹.

Ten zwięzły przegląd problematyki ksiąg mądrościowych pokazuje, że nie zrywają one z tradycyjną nauką o roli Prawa, kultu i świątyni. Poszerzają jednak spojrzenie na te wartości o wymiar uniwersalistyczny, chroniąc w ten sposób Izraela przed zamykaniem się w ekskluzywizmie. Pozwalają one pojmować mądrość jako coś ściśle związanego z Prawem, a nie odległego od niego. Posłuszeństwo Prawu jest dowodem prawdziwej mądrości, która u Syracha, jako „księga przymierza Boga Najwyższego” (Syr 24, 23a), wręcz się z nim utożsamia²².

Świątynia Jerozolimska w ciągu wieków otwierała się coraz bardziej na „bogobojnych” przychodzących z pogaństwa. Zewnętrznym znakiem tego procesu stał się dziedziniec pogan, rozszerzony do wielkich rozmiarów za czasów Heroda Wielkiego. Jeszcze bardziej wymowny był znak wewnętrzny: rozdarcie zasłony Przybytku przy śmierci Jezusa (Mt 27, 51). Odtąd instytucje Starego Testamentu ustępują miejsca rzeczywistości sakramentalnej.

Księgi mądrościowe stanowią pomost pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. Przygotowują bowiem na przyjęcie podstawowej prawdy, że Prawo, kult i świątynia znajdują ostateczne wypełnienie w osobie i zbawczym dziele Jezusa Chrystusa (por. J 1, 17)²³.

²¹ K. ROMANIUK, *Księga Mądrości*, Poznań 1969, 239.

²² Por. M. GILBERT, *Spirito, sapienza e legge secondo Ben Sira e il Libro della Sapienza*, PSV 4 (1981), 65–73.

²³ Papieska Komisja Biblijna w jednym z ostatnich swych dokumentów zaliczyła tę tematykę (Modlitwa i kult, Jerozolima i świątynia) do podstawowych tematów wspólnych Staremu i Nowemu Testamentowi. Por. *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, 91–103.

ETYKA KSIĄG MĄDROŚCIOWYCH

I. KWESTIA TERMINOLOGII I METODOLOGII

Przystępując do rozważań na temat etyki ksiąg mądrościowych należy najpierw określić rozumienie pojęcia „etyka” w Biblii. Jest to o tyle ważne, że termin ten nie ma bezpośredniego odpowiednika w języku hebrajskim¹. Zatem, kiedy analizujemy materiał biblijny pod kątem etyki, posługujemy się pojęciem, którego autorzy biblijni nie używali. Z drugiej strony, trudno o bardziej adekwatne i dostępne dla potrzeb poniższego studium pojęcie. Trzeba też pamiętać, że Biblia nigdzie nie podaje systematycznego wykładu systemu etycznego².

Na wstępie należy również odnieść się do różnorodnych kwestii metodologicznych, na które natrafi każdy, kto chce poświęcić się studium etyki biblijnej, a zwłaszcza etyki właściwej jakiejś grupie ksiąg biblijnych. W naszym przypadku chodzić będzie oczywiście o księgi mądrościowe.

¹ Por. J. GOLDINGAY, *Approaches to Old Testament Interpretation*, Leicester 1981, 64.

² Por. R.R. WILSON, *Sources and Methods in the Study of Ancient Israelite Ethics*, Semeia 66 (1994), 55-63 [56].

1. ETYKA I ETYKA BIBLIJNA

Okazuje się, że etyka może być definiowana w zależności od tego, kto mówi, i jaki reprezentuje światopogląd. Można mówić o etyce dziennikarskiej, urzędniczej, lekarskiej czy etyce biznesu. Mamy wówczas na myśli pewien zbiór norm, którymi winni kierować się przedstawiciele poszczególnych grup zawodowych. Normy te muszą odwoływać się do jakiegoś *principium* – choćby był nim jedynie zdrowy rozsądek. Nie muszą jednak uwzględniać wierzeń religijnych oraz odniesień do Istoty Najwyższej, czyli Boga. Ateista też może, a nawet powinien postępować etycznie.

Etyka biblijna z definicji musi uwzględniać perspektywę teologiczną³. Pismo święte nie jest przecież podręcznikiem historii czy biologii, ale przede wszystkim księgą teologiczną, zawierającą wskazówki i normy działania, które winny charakteryzować ludzi wierzących. Na gruncie biblijnym i teologicznym bardziej odpowiednie będą określenia „normy moralne” bądź „moralność”⁴. Wszystkie określają kanon norm postępowania. J. Barton stwierdził, że sprawa dotyczy takiego postępowania, które – jak można przypuszczać – charakteryzowałoby Boga, gdyby był człowiekiem⁵. H. Bullock ujmuje zagadnienie jeszcze z innej perspek-

³ J.A. FISCHER, *Ethics and wisdom*, CBQ 40.3 (1978), 293–310 [309]. Autor stawia tezę, iż etyka filozoficzna oraz etyka biblijna nie przystają do siebie, ponieważ w istocie dążą do różnych celów. O ile etyka filozoficzna stawia pytanie „co powinienem czynić?”, o tyle Biblię interesuje kwestia tego, „co się dzieje wokół mnie?”. Por. także B.C. BIRCH, *Moral Agency, Community and the Character of God in the Hebrew Bible*, Semeia 66 (1994), 23–41 [24].

⁴ To przekonanie widoczne jest również w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej – *Biblia a Moralność. Biblijne Korzenie Postępowania Chrześcijańskiego*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2009. Dokument zdaje się zamiennie używać terminów „etyczny” i „moralny” (np.: „wybory etyczne” – „świadomość moralna” na s. 16; „etyki” – „moralności naturalne” na s. 17). Jednocześnie, wprowadza pojęcie „moralności objawionej”, które jest dlań pojęciem kluczowym (*Biblia a Moralność*, 17–19).

⁵ Por. J. BARTON, *Understanding Old Testament Ethics. Approaches and Explorations*, Louisville–London 2003, 29.

tywy. Według niego, mówiąc o etyce, mówimy o relacjach i o właściwym ich budowaniu. W odniesieniu do Biblii będą to relacje człowieka do Boga, bliźniego i świata, w którym on żyje⁶.

W niniejszym opracowaniu, poprzez etykę biblijną rozumiem kanon norm postępowania, który charakteryzuje człowieka wierzącego w Jahwe. Biorąc pod uwagę literaturę mądrościową chodź dodatkowo o taki zespół norm postępowania, który winien charakteryzować mędrca.

2. KWESTIE METODOLOGICZNE

Warto zwrócić uwagę, że objawienie Boże zawarte w Biblii przekazywane było ludziom etapami. Zakłada to stopniowe dojrzewanie ludzi do przyjęcia pewnych prawd. Ta sama prawidłowość odnosi się zapewne do kwestii etycznych. Księgi biblijne zdają się odzwierciedlać rozwój i ewolucję postaw etycznych. Zatem traktowanie Biblii jako pojedynczego i całościowego traktatu na temat moralności jest z perspektywy historycznej ryzykowne, a co za tym idzie trudne do zaakceptowania⁷. Ta prawda nie może ująć uwadze komentatorów, którzy próbują zmierzyć się z tematem etyki biblijnej. Wielu autorów, podobnie jak J. Barton,

⁶ Por. H. BULLOCK, *Ethics*, w: *Dictionary of the Old Testament. Wisdom, Poetry and Writings. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. T. Longman III, P. Enns, The IVP Bible Dictionary Series; Downers Grove–Nottingham 2008, 193–200 [193].

⁷ Por. P.J. HAAS, *The Quest for Hebrew Bible Ethics: A Jewish Response*, Semeia 66 (1994), 151–159 [159]. Warto powołać się w tym miejscu na E. Otto, autora klasycznego już opracowania *Theologische Ethik des Alten Testament*, Stuttgart 1994. Autor przyznał, że próba syntetycznego ujęcia etyki Starego Testamentu była jednym z największych wyzwań w jego karierze. Od momentu podpisania umowy na napisanie książki, aż do jej ukończenia minęło 12 lat. Otto nie krył, że w tym czasie nie raz doświadczał zniechęcenia, sądząc, że zadanie, którego się podjął, jest niemożliwe do zrealizowania. Ostatecznie dzieło ujrzało światło dzienne, ale po stronie autora pozostał niedosyt. Por. E. OTTO, *Of Aims and Methods in Hebrew Bible Ethics*, Semeia 66 (1994), 161–172, [161].

twierdzi, że całościowe traktowanie etyki Starego Testamentu jest skazane na niepowodzenie. Bardziej wiarygodne wydają się być opracowania, które podejmują zagadnienia etyczne poszczególnych grup ksiąg biblijnych⁸.

J. Haas zwraca uwagę na jeszcze jeden problem, a mianowicie na kwestię tego, kim jest badacz etyki biblijnej. Nie bez znaczenia jest czy reprezentuje on żydowski czy chrześcijański punkt widzenia. Etyka biblijna widziana z perspektywy judaizmu nabiera zupełnie innego znaczenia. Różnica wiąże się z tym, że obie religie przypisują różną rolę literaturze biblijnej. Podczas gdy w tradycji chrześcijańskiej Biblia uważana jest za całościowy i wewnętrznie spójny zapis objawienia, to tradycja żydowska traktuje *Tanach* jedynie jako część objawienia synajskiego. Reszta stanowi tzw. Torę Ustną. Żydzi uważali ją za tak samo autorytatywną część objawienia. W pewnym okresie rozwoju judaizmu uznano za ważne, aby spisać objawienie ustne. Taka była geneza Miszny, Talmudu, midraszów, komentarzy itp. Te pisma nie wyczerpały jednak treści objawienia, gdyż proces jego spisywania trwa do dnia dzisiejszego. Krótko mówiąc, w judaizmie nie ma „zamkniętego biblijnego kanonu”. Gdy chodzi zatem o refleksję dotyczącą etyki biblijnej, to *Tanach* nie może być traktowane jako jedyny, czy też najbardziej normatywny punkt odniesienia. Nie ma sensu mówić o etyce *Tanach* z żydowskiej perspektywy⁹.

Trudno odmówić obserwacjom Haas’a logiki. Nie można także ukryć, że jestem katolikiem-księdzem i patrzę na sprawę z chrześcijańskiego punktu widzenia. Z drugiej jednak strony, moim celem nie będzie przedstawienie etyki całego Starego

⁸ R.R. WILSON, *Sources and Methods in the Study of Ancient Israelite Ethics*, 55. 61. Por. P.J. HAAS, *The Quest for Hebrew Bible Ethics: A Jewish Response*, Se-meia 66 (1994), 151-159 [151]. Autor również zwraca uwagę na skomplikowane problemy metodologiczne, na jakie napotykają badacze etyki Biblii Hebrajskiej. Niestety, wielu zdaje się bagatelizować te problemy i po dokonaniu skrótovej analizy przypadkowych danych wyciągają daleko idące wnioski na temat etyki biblijnej w ogóle.

⁹ Por. P.J. HAAS, *The Quest for Hebrew Bible Ethics: A Jewish Response*, 152.

Testamentu, a jedynie jego części – tzn. ksiąg mądrościowych. Nie będę również przedstawiał ogólnych wniosków dotyczących etyki środowiska, w którym żyli i nauczali mędrcy, ani też zastanawia się do jakiego stopnia etyka przedstawiona w księgach mądrościowych była właściwa innym warstwom społeczeństwa. Jest to niemożliwe, ponieważ nie dysponujemy dostateczną wiedzą na ten temat¹⁰. Moje rozważania dotyczyć będą jedynie etyki zawartej w księgach mądrościowych Starego Testamentu.

W niniejszym opracowaniu będę odwoływał się do metody kanonicznej jedynie dla zakreslenia przedmiotu badań. Skupię się na wszystkich księgach mądrościowych, tak jak zostały one przyjęte w kanonie katolickim. Przedmiotem refleksji będą zatem również księgi, których nie ma w kanonie żydowskim i protestanckim (Księga Syrachy i Księga Mądrości)¹¹.

Ostatnie zastrzeżenie metodologiczne jest takie, że w niniejszym opracowaniu przyjmuję holistyczny punkt patrzenia na teksty poszczególnych ksiąg mądrościowych. Innymi słowy, nie będę wnikał i ewentualnie kwestionował oryginalności poszczególnych fragmentów. Interesuje mnie tzw. finalna wersja tekstu, czyli ta, która wyszła spod pióra ostatniego redaktora.

¹⁰ Dość odważne rozważania na temat początków etyki w biblijnym Izraelu snuje chociażby E. Otto. Według niego, u genezy jej powstania stało się realne niebezpieczeństwo rozwarstwienia społecznego w coraz bardziej zarysowującej się przepaści pomiędzy biednymi i bogatymi. Prawdopodobnie zaczęto wówczas odczuwać potrzebę spójnej teologicznie doktryny, która mogłaby ocalić jedność społeczeństwa. Zamiast odwoływać się do wspólnego pochodzenia czy władzy politycznej, postawiono na ukazanie woli Bożej, którą było wezwanie do solidarności społecznej i wspólnej troski o biednych i słabych (E. OTTO, *Of Aims and Methods in Hebrew Bible Ethics*, 163). Przy całej oryginalności tej tezy, należy stwierdzić, że rozważania tego typu muszą pozostać w sferze domysłów, gdyż nie możemy się powołać na żadne dowody.

¹¹ Warto zauważyć, że zgodnie z zastrzeżeniami J. Haas’a, dotyczącymi żydowskiego kanonu, zarówno Księga Syrachy, jak i Księga Mądrości stanowią część żydowskiej tradycji – objawienia. Mimo iż nie znajdują się w kanonie, zostały napisane na pewnym etapie rozwoju judaizmu i w ten sposób mieszczą się w kategoriach wspomnianego wyżej „dynamicznego”, tzn. ciągle rozwijającego się, kanonu.

3. KSIĘGI MĄDROŚCIOWE

Do grupy biblijnych ksiąg mądrościowych zalicza się: Księgę Przysłów, Hioba, Koheleta, Syracha oraz Mądrości¹². Są one „produktem” pewnego prądu umysłowego w historii Izraela, który nawiązywał do znanych na ówczesnym Bliskim Wschodzie tradycji mądrościowych. Księgi mądrościowe charakteryzuje bardzo uniwersalistyczne podejście do życia. Ideał mądrości w nich zawarty dotyczy nieraz na pozór banalnych, choć dla ludzi wierzących zasadniczych spraw. Mądrość to po prostu sztuka życia¹³.

W tym sensie każdy człowiek powinien być potencjalnie zainteresowany mądrością. Takie zainteresowanie było właściwe ludziom Bliskiego Wschodu na długo wcześniej nim powstał biblijny Izrael. Tradycje mądrościowe istniały tam od czasu Sumerów. Na pewno miały już swoje utrwalone miejsce w literaturze i życiu ludów Mezopotamii pod koniec III tysiąclecia przed Chrystusem¹⁴. Musimy zatem wyzbyc się pokusy patrzenia na biblijne księgi mądrościowe jako na owoc tradycji wyłącznie izraelskiej. Mędrcy Izraela mieli kontakt z obcymi kulturami i tradycjami. Nie bali się korzystać z ich dorobku¹⁵. Z drugiej jednak strony, czytelnik nie powinien traktować biblijnej literatury mądrościowej, jako tylko zapożyczonego zbioru tradycji, który został po uprzednich adaptacjach przyswojony przez auto-

¹² Niektórzy poszerzają tę grupę włączając do niej Księgę Psalmów i Pieśni nad Pieśniami (por. R.E. MURPHY, *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, The Anchor Bible Reference Library, New York 1990, 1).

¹³ Por. D. IWAŃSKI, *Silenced by Job*, Nativity Series I, Menlo Park 2006, 1.

¹⁴ Por. J.L. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom*, Louisville 1998, 6.

¹⁵ Przykładem może tu być choćby fragment Księgi Przysłów 22, 17–24, 22. Okazuje się, że jest on bardzo zbliżony ze starożytnym egipskim poematem znanym jako *Nauka Amenemope* (por. R.B.Y. SCOTT, *The Study of Wisdom Literature*, Int 24 (1970), 20–45, [23–24]; H.C. WASHINGTON, *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs*, SBLDS 142; Atlanta 1995).

rów natchnionych¹⁶. Nie ma wątpliwości, że choć zapożyczenia istniały, to biblijne tradycje mądrościowe rozwinęły się w swoim własnym kierunku, dojrzewając w wyjątkowym „klimacie” izraelskiej religii¹⁷.

Mędrcy nie byli moralistami, którzy nauczali w oparciu o specjalny mandat uzyskany od Boga. Próbowali oni ukazać receptę na właściwe działanie (*savoir-faire*) i życie (*savoir-vivre*), a źródłem ich inspiracji nie były wizje, czy powołanie – jak u proroków – ale własna refleksja, zdrowy rozsądek i doświadczenie¹⁸. Podstawę etyki mędrców stanowi założenie, że ludzki rozum sam jest w stanie poznać zasady moralne. M. Wojciechowski słusznie zauważa, że dla mędrców „to, co moralne, wyraża się w tym co naturalne i rozumne. Porządek świata stworzonego, pochodzący od Boga i odkrywany rozumem, określa zarówno prawa natury, jak i moralności”¹⁹.

W procesie poznawania – obok rozumu – niezwykle ważnym czynnikiem jest doświadczenie. Chodzi zwłaszcza o doświadczenie mędrców – nauczycieli życia. W literaturze mądrościowej nie ma wzmianek o objawionych źródłach poznania²⁰. Nie oznacza to bynajmniej, że mędrcy reprezentują laicki czy świecki punkt widzenia. Są oni wciąż autentycznie i głęboko wierzącymi ludź-

¹⁶ Por. D. IWAŃSKI, *Speaking About Biblical Wisdom*, *Collectanea Theologica* 77 f.s. (2007), 51–60, [51–52].

¹⁷ Por. J.L. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom*, 205. 223. Zaskoczeniem jednak może być fakt, że najważniejsze tematy dla religii i religijności Izraela (przymierze, wybranie, Dekalog, Prawo, nadzieje mesjańskie itp.) są praktycznie nieobecne w literaturze mądrościowej. Wyjątkiem mogą być fragmenty Księgi Syracha (45–50) oraz Księgi Mądrości (10–19). Por. J.A. FISCHER, *Ethics and Wisdom*, 303.

¹⁸ Por. J.A. FISCHER, *Ethics and wisdom*, 306.

¹⁹ M. WOJCIECHOWSKI, *Etyka Biblii*, Kraków 2009, 262.

²⁰ Por. Z.W. FALK, *Law and Ethics in the Hebrew Bible*, w: *Justice and Righteousness: Biblical Themes*, red. H.G. Reventlow, Y. Hoffmann, JSOTS 137, Sheffield 1992, 82–90, [88].

mi. Mądrość w Izraelu nie miałaby racji bytu bez odniesień do religii. Nie jest na tyle laicka ani zsekularyzowana, aby zabrakło w niej miejsca dla Boga Izraela²¹.

Mądrość, o którą mają zabiegać ludzie, pokazana jest jako całościowy, wielowarstwowy ideał etyczny. Chodzi w nim o to, aby w życiu i działaniu opowiedzieć się za tym, co daje życie, a unikać nieprawości i działań, których konsekwencją jest auto-destrukcja. Mędrzy reprezentują optymistyczny punkt widzenia na świat. Obecna jest w nim ufność, że sposób, w jaki Bóg urządził świat, zorientowany jest na życie i dobro człowieka. Mędrzy wiedzą jednak, że sposób, w jaki Bóg sprawuje kontrolę nad światem i losem poszczególnych ludzi, może być bardzo tajemniczy i deprymujący. Księgi Hioba i Koheleta dają temu wyraz²².

II. „OPTYKA” MĘDRCÓW – PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA

W niniejszym rozdziale dotkniemy trzech kluczowych założeń światopoglądu mędrców, które determinowały metodologię ich poszukiwań. Chodzi mianowicie o porządek stworzenia, restrybucję oraz bojaźń Pańską.

²¹ Por. M. GILBERT, *Les cinq livres des Sages. Les Proverbes de Salomon. Le livre de Job. Qohélet ou l'Ecclésiaste. Le livre de Ben Sira. La Sagesse de Salomon*, Lire la Bible, Paris 2003, 14–15; por. także B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, 574; J. VILCHEZ LINDEZ, *Panorama des recherches actuelles sur la sagesse dans l'Ancien Testament*, w: *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, red. J. Trublet, LO 160, Paris 1995, 133–137, [133].

²² Por. W. JANZEN, *Old Testament Ethics. A Paradigmatic Approach*, Louisville 1994, 120.

1. PORZĄDEK STWORZENIA

P.J. Nel słusznie zauważył, że myślenie zorientowane na porządek stanowi „puls mądrości”²³. Należy najpierw uwzględnić porządek, który Bóg ustanowił stwarzając wszechświat. Jest on dla mędrców podstawowym punktem odniesienia dla dociekań dotyczących ludzkiego życia. Już Księga Rodzaju ukazuje świat jako stworzony według „przemyślanego” przez Boga planu²⁴. Opis stworzenia zmierza m.in. do pokazania, iż w świecie nie ma chaosu. Co więcej, w świecie stworzonym przez Boga istnieje celowość, to znaczy wszystko ma swoje miejsce – skądś się wywodzi i dokądś zmierza²⁵. Bóg stwarza wszystko w stosownym czasie, nadając temu sens. Innymi słowy, Bóg ustanawia swój porządek we wszechświecie. Człowiek mądry, żyjący we wszechświecie, nie będzie ignorować tego faktu. Jednocześnie człowiek to jedyne stworzenie, które faktycznie może zanegować Boże „urządzenie” świata. Jest to najbardziej widoczne wówczas, kiedy zaczyna on żyć nie licząc się ze Stwórcą – czyli tak, jakby ten porządek nie istniał. Należy zwrócić uwagę, że ład Boży ma swoje odzwierciedlenie w postępowaniu ludzi. Zadaniem mędrców jest odkrywanie i nauczanie zasad mądrego, tj. zgodnego z Bożym porządkiem, życia.

Porządek, o którym mowa, nie jest abstrakcyjnym pojęciem, ale teologiczną zasadą, opisującą ustanowione i podtrzymywane

²³ Por. P.J. NEL, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs*, BZAW 158, Berlin–New York 1982, 109.

²⁴ Por. np. G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, WBC 1, Nashville 1987, 36–40.

²⁵ Por. Autorzy biblijni nie byli pierwszymi, którzy akcentowali istnienie porządku we wszechświecie. H.H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tübingen 1968, 65–66. 166–173. Schmid przekonuje, że ta idea była powszechnym i podstawowym elementem myśli wielkich starożytnych kultur Bliskiego Wschodu i jako taka znalazła swoje odzwierciedlenie w Biblii Hebrajskiej.

przez Boga we wszechświecie *status quo*²⁶. Sam termin „porządek” nie ma swojego dokładnego odpowiednika w języku hebrajskim i dlatego należy się nim posługiwać z należytą ostrożnością²⁷. Pojęcie to dość dobrze oddaje omawianą ideę.

2. RETRYBUCJA, CZYLI CZYN I JEGO KONSEKWENCJE

Drugi bardzo ważny element, który obecny jest w literaturze mądrościowej, to retribucja. Ma on ścisły związek z zasadą porządku we wszechświecie. Można by rzec, że jest jego naturalną konsekwencją. Porządek zakłada pewną logikę istnienia i wynikania jednych rzeczy z drugih. Świetnie oddają to słowa proroka Ozeasza, który zauważa, że „kto sieje wiatr, ten zbiera burzę” (por. Oz 8, 7).

Kolekcje przysłów zawarte w rozdziałach 10–31 księgi o tym same tytuły wyprowadzają zasady etyczne z obserwacji przyczyn i skutków, które można dostrzec tak w naturze, jak i społeczeństwie. Jeżeli jakieś działanie prowadzi wciąż do pozytywnego lub negatywnego skutku, to można domniemywać, że istnieje coś w rodzaju zależności czy „mechanizmów.” Etyka mądrościowa usiłuje rozpoznać te „mechanizmy”, aby dopasować do nich ludzkie działanie, a tym samym położyć podwaliny pod dobrobyt i pomyślność w życiu człowieka²⁸.

Mędrzy z właściwym sobie optymizmem poszukiwali wiedzy o tych „mechanizmach”, które Bóg wpisał w stworzony przez siebie świat, gdyż miały one zasadniczy wpływ na rozwój jednostki, rodziny i społeczności. Z drugiej strony mędrzy wiedzieli,

²⁶ Por. L. BOSTRÖM, *The God of the Sages. The Portrayal of God in the Book of Proverbs*, Coniectanea Biblica Old Testament Series 29, Stockholm 1990, 137.

²⁷ Por. L. BOSTRÖM, *The God of the Sages*, 137.

²⁸ Por. E. OTTO, *Of Aims and Methods in Hebrew Bible Ethics*, 167.

że nigdy nie posiadają pełnej znajomości tych meta-empirycznych reguł, które konstytuują porządek stworzonego świata. Pełną wiedzę ma o nich jedynie Bóg²⁹. Etyka mędrców zorientowana była na poszukiwanie i promowanie uporządkowanego moralnie życia, które tym samym odzwierciedlało porządek wpisany w naturę świata³⁰.

3. BOJAŻŃ PAŃSKA

U podstaw wszelkich rozważań i poszukiwań natury mądrościowej leży bojaźń Pańska. Jest to postawa, jaką winien mieć człowiek, który chce zdobyć mądrość. Termin ten jest niestety dość mylący, ponieważ zdaje się sugerować konieczność lęku, czy strachu wobec Boga. Tymczasem nie ma on nic wspólnego z lękiem. Chodzi tu raczej o rodzaj najgłębszego szacunku wobec Stwórcy – świadomego uznania w Nim stwórcy porządku, w którym człowiek funkcjonuje. Ta postawa uznaje w Jahwe „źródło wszystkich rzeczy” i ustawia człowieka we właściwej relacji do Tego, do którego wszystko należy. Człowiek bojący się Pana uznaje jego wszechwładzę i podporządkowuje mu się w pełni. Owo podporządkowanie jest źródłem prawdziwej mądrości i wiedzy (por. np.: Prz 1, 7; 2, 5, 10, 27; Hi 28, 28; Koh 12, 13).

Bojaźń Pańska (*jir'at jhwh*) ma kluczowe znaczenie w literaturze mądrościowej, zwłaszcza w Księdze Przysłów, gdzie pojawia się aż 14 razy³¹. Wszystko zaczyna się już w początkowych

²⁹ W pełni sceptyczny okazał się Kohelet. Podał on w wątpliwość umiejętność powiedzenia czegokolwiek „na pewno” o Bogu i stworzeniu. Z drugiej jednak strony Kohelet nie zaleca bynajmniej ignorancji czy głupoty.

³⁰ Por. E. OTTO, *Of Aims and Methods in Hebrew Bible Ethics*, 167.

³¹ Prz 1, 7, 29; 2, 5; 8, 13; 9, 10; 10, 27; 14, 26, 27; 15, 16, 33; 16, 6; 19, 23; 22, 4; 23, 17. Dwa inne wyrażenia godne uwagi to: „bój się Jahwe!” (3, 7; 24, 21) oraz „ten, który boi się Jahwe” (14, 2).

wierszach Księgi: „Bojaźń Pańska jest początkiem mądrości”³² (Prz 1, 7a).

Wielu komentatorów słusznie uważa to stwierdzenie za „motto” i klucz dla lektury całej Księgi³³. Uznanie Jahwe za początek i źródło wszystkiego znajduje swój wyraz w bezgranicznym zaufaniu Bogu i unikaniu zła (Prz 3, 5-7; 8, 13)³⁴, które z natury jest nieporządkiem. Zło kłóci się z ustanowionym przez Boga ładem we wszechświecie, i dlatego bojący się Pana będą unikać zła jako synonimu chaosu, sprzecznego z zamysłem Bożym. Innymi słowy, bojaźń Pańska jest nie tylko warunkiem poznania i zdobycia mądrości, ale rodzi daleko idące konsekwencje dla etycznego postępowania.

Można tu przywołać jeszcze jeden przykład. W Księdze Przysłów 8, 13 Pani Mądrość dookreśla bojaźń Pańską, przez co pozwala zrozumieć, jak przekłada się ona na etyczne postępowanie:

Bojaźnią Pańską jest nienawiść zła
Pychy i arogancji, drogi występnej i przewrotnych ust – nie znoszę.

Zatem przyjaciele Mądrości – mędracy – będą unikali wszelkiego „nieładu”, czyli szeroko pojętego zła. Tak więc, bojaźń Pańska określa kontekst w jakim mądrość może i powinna być poszukiwana³⁵.

³² W tekście hebrajskim występuje tu termin *da’at*, którego pierwotnym znaczeniem jest „wiedza”. Jednak, podobnie jak w Prz 9, 10, kontekst dyktuje tłumaczenie tego terminu, jako „mądrość” (por. R.E. MURPHY, *Proverbs*, WBC 22, Nashville 1998, 5).

³³ Por. np. O. PLÖGER, *Sprüche Salomos (Proverbia)*, Neukirchen-Vluyn 1984, 13; R.N. MURPHY, *Proverbs*, 257.

³⁴ Por. D. IWAŃSKI, *Faering Yahweh in Proverbs*, w: *Żyjemy dla Pana (Rz 14, 8)*, *Studia ofiarowane Siostrze Profesor Ewie J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, *Rozprawy i Studia Biblijne* 23, Warszawa 2006, 151-157, [155].

³⁵ Por. D. IWAŃSKI, *Faering Yahweh in Proverbs*, 156.

III. SZCZEGÓŁOWE ZAGADNIENIA ETYCZNE

Po takim przygotowaniu możemy przejść do zakreslenia ram systemu etycznego, obecnego w księgach mądrościowych. Jak już wcześniej zauważyłem, literaturę mądrościową cechuje duży indywidualizm – wiele wskazań skierowanych jest do pojedynczych osób. Z drugiej strony można zauważyć również troskę o relacje z innymi oraz o skutki poszczególnych postaw ludzkich w odniesieniu do wspólnoty, w której przyszło jednostce żyć³⁶. Wspólnota może być rozumiana jako rodzina, grono przyjaciół, społeczność ludzka. Katalogi przysłów w drugiej części Księgi Przysłów (od rozdziału 10) obfitują w przysłowia opisujące etycznie właściwe działanie i postawy względem rodziny oraz społeczności. Wynoszą one pracowitość nad lenistwo, prawdę nad oszustwo, hojność nad skąpstwo, troskę i współczucie nad egoizm³⁷. Można wyróżnić trzy najważniejsze grupy odniesień:

- 1) relacje małżeńskie i życie seksualne,
- 2) relacje rodzinne: rodzice–dzieci,
- 3) relacje społeczne³⁸.

1. MAŁŻEŃSTWO I ŻYCIE SEKSUALNE

Relacje małżeńskie interesują mędrców, gdyż dotyczą jednej z najważniejszych sfer życia człowieka. Mędracy przestrzegają

³⁶ B.C. BIRCH, *Moral Agency, Community and the Character of God in the Hebrew Bible*, 23.

³⁷ Por. W. JANZEN, *Old Testament Ethics*, 126.

³⁸ Omawiając wskazane trzy typy relacji, będę się odwoływał do materiału zawartego w poszczególnych księgach mądrościowych. Spośród pięciu z nich wzmianka o Księdze Mądrości pojawi się tylko raz, ze względu na to, że w porównaniu z innymi księgami z tej grupy, jest tam niewiele materiału dotyczącego bezpośrednio interesującej nas tematyki.

przed cudzołóstwem, lubieżnością oraz swobodą seksualną. Te grzechy mogą spowodować upadek nie tylko jednostki, ale również rodziny i społeczeństwa. Najwięcej uwagi sprawom małżeńskim poświęcają Księgi Przysłów i Syracha.

Księga Przysłów

Nauczanie na temat rodziny odbywa się za sprawą pouczeń przekazywanych przez ojca synowi, który wchodzi w dorosłe życie. Ojciec mówi z perspektywy człowieka doświadczonego, posiadającego praktyczną wiedzę na temat spraw dotyczących życia – w tym małżeństwa. Na pierwszy plan wysuwa się kwestia wierności małżeńskiej. Co ciekawe, pouczenia mają często charakter ostrzeżeń przed cudzołóstwem. Negatywną bohaterką tych pouczeń jest „obca” (*nokʿrijjā* „kobieta cudzołożna”) bądź „obca kobieta” (*ʾiššā zārā*). Są to pojęcia synonimiczne, oznaczające kobietę cudzołożną i rozwiązłą³⁹, której powinien strzec się młodzieniec.

Należy zwrócić uwagę na trzy długie fragmenty, a mianowicie: 5, 1-23; 6, 20-35; 7, 1-17. Podstawowym założeniem mówiącego jest to, iż młodzieniec może być wystawiony na zgubne pokusy ze strony „obcej kobiety”, która „szuka wrażeń” w przygodnych spotkaniach z młodymi mężczyznami⁴⁰. Cudzołóstwo, do którego „obca” chce nakłonić młodzieńca, jest tu ukazane jako szczególnie niebezpieczny rodzaj przewiny. Żaden inny grzech nie „odziera” tak człowieka z życia, które oferuje mądrość. Pierwsze cztery rozdziały Księgi Przysłów roztaczają przed młodym człowiekiem szeroki wachlarz korzyści płynących z poszukiwania i zdobywania mądrości. Jednocześnie w rozdziałach 2 oraz 5-7 czytamy o cudzołóstwie jako realnym zagrożeniu, które

³⁹ Por. G.A. YEE, *I Have Perfumed My Bed With Myrrh: The Foreign Woman (ʾiššā zārā) in Proverbs 1 – 9*, JSOT 43 (1989), 53-68, [54].

⁴⁰ Por. G.C. HEIDER, *Marriage and Sex*, w: *Dictionary of the Old Testament. Wisdom, Poetry & Writings*, red. T. Longman III, P. Enns, Downers Grove-Nottingham 2008, 451-457, [452].

może pozbawić adepta mądrości korzyści tj.: długie życie (5, 9); dobra reputacja (5, 14; 6, 33), zdrowie (5, 11), powodzenie i dobrobyt (5, 10), wolność od strachu (6, 29). Jeśli więc młodzieniec da się uwieść, bądź sam kogoś uwiedzie (6, 29), to musi się liczyć z utratą wszelkich dóbr, którymi cieszyłby się, gdyby był wierny ideałom mędrców⁴¹.

Księga Przysłów pokazuje niewierność jako osobistą porażkę jednej, jak i drugiej strony. Kobieta cudzołożna zbliża się ku śmierci. Na skutek swego złego postępowania zmierza prosto do szeolu (5, 5). Może tam również zabrać wszystkich, którzy zaczną dzielić z nią jej styl życia (7, 13-27). Autor ostrzega, że każdy korzystający ze zgubnych rozkoszy oferowanych przez „obcą”, naraża się na gniew jej męża. Ten – zaślepiony zazdrością – nie spocznie, póki nie nasyci się zemstą na kochanku swej żony (6, 29-35).

Nawet jeśli niewierność pozostanie tajemnicą dwojga kochanków, to – Księga Przysłów nie pozostawia złudzeń – młodzieniec i tak padnie ofiarą śmierci w takiej lub innej formie⁴². D. Brooks zauważa, że w odróżnieniu od Prawa, które zabrania i karze śmiercią cudzołóstwo, Księga Przysłów chce jedynie pomóc niedoświadczonym ustrzec się moralnie zgubnego działania. Autor pokazuje młodzieńcowi jak wygląda pokusa w praktyce. Wszystko po to, aby mógł on rozpoznać śmiertelne niebezpieczeństwo. Zgodnie z tą logiką, pierwszym sygnałem nie jest wygląd uwodzicielki, ale jej „gładkie słowa” („miód wycieka z warg «obcej»”, „podniebienie jej gładkie jak olej” Prz 5, 3; por. 2, 16; 6, 24; 7, 5. 13-21)⁴³. Jednocześnie autor podpowiada młodzieńcowi, co powinien zrobić, aby uniknąć usidlenia przez

⁴¹ Por. D.L. BROOKS, *The Complementary Relationship Between Proverbs and Moses' Law*, Criswell Theological Review 5.1 (2007), 3-32, [26].

⁴² Por. D.L. BROOKS, *The Complementary Relationship Between Proverbs and Moses' Law*, 28.

⁴³ Por. np. J.S. WEBSTER, *Sophia: Engendering Wisdom in Proverbs, Ben Sira and the Wisdom of Solomon*, JSOT 78 (1998), 63-79, [67].

„obcą”. Najczęstszą radą jest to, aby nie ustawać w poszukiwaniu i nabywaniu mądrości. Ta ostatecznie ustrzeże go od sidła „kobiety cudzołożnej”, a więc i od śmierci (2, 10-11. 16-20; 7, 1-5).

Wśród innych wskazówek znajdują się takie, aby trzymać się z dala od domu „obcej”, czyli unikać kontaktu z nią (5, 8). Chodzi także o kontakt wzrokowy – zarówno pośredni, jak i bezpośredni. Mędrzec zdaje się potwierdzać, iż wzrok jest bardzo istotnym sposobem kontaktu ze światem zewnętrznym. Młodzieniec winien wystrzegać się patrzenia na „obcą” kobietę, aby jej wdzięki nie rozpały w nim pożądliwości (6, 25a). Z drugiej strony powinien również unikać kobiecego wzroku, aby nie dać się uwieść zalotnym spojrzeniom (6, 25b). Jeśli będzie on podtrzymywał kontakt wzrokowy, to kobieta na pewno go uwiedzie (dosł. „weźmie”, „posiądzie” od hebr. czasownika *lāqah*)⁴⁴.

Mędrzec nie ogranicza się jedynie do mówienia o tym, czego młodzieniec nie powinien robić lub jak ma rozpoznać zagrożenie. Uczy go również jak postępować, aby nie wpaść w sidła „obcej”⁴⁵. Najlepszy sposób to pogłębianie relacji z poślubioną sobie kobietą. Pożycie intymne z żoną jest ukazane jako coś bardzo dobrego i godziwego. Mędrzec – ojciec – występuje z pozycji człowieka doświadczonego, który rozumie siłę popędu seksualnego młodego mężczyzny. Jednocześnie usiłuje pokazać synowi, że jedynym źródłem prawdziwej i trwałej przyjemności seksualnej jest intymna relacja z własną żoną. Porównuje żonę swego syna do obfitego i niewyczerpanego źródła seksualnej przyjemności (5, 16-17). Swój szacunek wobec owego „źródła” chce jeszcze wzmocnić poprzez wypowiedziane nad synem błogosławieństwo (5, 18-19a)⁴⁶. Ten gest spełnia jeszcze jedną funkcję.

⁴⁴ Por. D.L. BROOKS, *The Complementary Relationship Between Proverbs and Moses' Law*, 28-29.

⁴⁵ Por. tamże, 29.

⁴⁶ Por. R.B. CHISHOLM, 'Drink Water From Your Own Cistern': *A Literary Study of Proverbs 5:15-23*, *Bibliotheca Sacra* 157 (2000), 397-409, [398]; por. także R.E. MURPHY, *Wisdom and Eros in Proverbs 1-9*, *CBQ* 50.4 (1988), 600-603, [602].

Stanowi on swoisty apel do Boga, aby udzielił osobie, nad którą wypowiedziane zostało błogosławieństwo, specjalnej zdolności i mocy. Bóg zostaje zaproszony do zaangażowania się w sytuację małżeńską człowieka. Skoro sam Bóg staje po stronie kobiety-żony, syn-mąż nie może zignorować takiego stanu rzeczy. Mędrzec chce dostarczyć synowi jeszcze większej motywacji do ograniczenia swej aktywności seksualnej do łoża małżeńskiego. Nie warto szukać seksualnej przyjemności z inną kobietą, kiedy własna żona posiada szczególne boskie błogosławieństwo dla zaspokojenia seksualnych potrzeb męża (5, 20). W niej mąż winien być zawsze zakochany⁴⁷.

Ojciec, od którego wychodzą pouczenia, jest wielkim realistą. Jako doświadczony mężczyzna rozpoznaje w synu istnienie pożądania, które jest częścią jego natury. Ojciec nie lekceważy tej siły, ale szanuje, widząc w niej element pochodzący od Stwórcy⁴⁸. Jest to jednak jeden z najtrudniejszych darów i dlatego wymaga bardzo mądrego podejścia. Ojciec eksponuje zatem znaczenie wierności małżeńskiej. Nie czyni tego jednak wyłącznie poprzez zestawienie żony i „obcej”, jako dwóch nieprzystających do siebie „źródeł”. Chce on wykazać absurdalność poszukiwania u innych tego, co posiada się w obfitości we własnym domu.

Mędrzec kończy swój wywód pewnymi obserwacjami na temat Bożego zarządzania stworzonym przez się światem. Zażywanie rozkoszy z „obcą” jest nierozsądne również dlatego, że nigdy nie może się odbyć w sekrecie. Choćby nie było przy tym osób trzecich, Bóg – będący zawsze na straży – widzi i sądzi wszystko (5, 21). Zabrania On cudzołóstwa i karze tych, którzy buntują się przeciw ustanowionym przez Niego standardom moralnym. Cudzołóstwo jest skierowane na autodestrukcję (por. 5, 22)⁴⁹ i dlatego wierność stanowi podstawową postawę etyczną w relacjach małżeńskich. Rozwiążność seksualna i niewierność są

⁴⁷ Por. R.B. CHISHOLM, 'Drink Water From Your Own Cistern', 404-405.

⁴⁸ Por. tamże, 408.

⁴⁹ Por. tamże, 406.

symbolem chaosu w stosunkach między małżonkami. Jako takie nie tylko są sprzeczne z zamysłem Stwórcy, ale ostatecznie doprowadzają do zguby tych, którzy im się oddają⁵⁰.

Księga Przysłów zawiera również pouczenia względem kobiet-żon. Najlepszy przykład stanowi ostatni rozdział tej księgi, w którym znajduje się Poemat o Dzielnej Niewieście (31, 10-31), choć już wcześniej słyszymy o zaletach kobiety-żony. Jest ona atrakcyjna i teoretycznie mogłaby zaspokoić seksualne apetyty wielu mężczyzn – tak jak prostytutka czy cudzołożna mężatka. Jej mądrość polega jednak na tym, że rezerwuje swe wdzięki wyłącznie dla męża, jedynie któremu powinna być wierna (5, 17)⁵¹. Prz 12, 4 mówi o kontraście, jaki powstaje pomiędzy dobrą (dzielną) żoną, a żoną bezwstydną: „Dzielna żona jest koroną swego męża, a próchnicą jego kości – bezwstydną”. Pierwsza z nich to kobieta-żona, uznawana za ideał wśród współczesnych autorowi czytelników⁵². Dalsze rozwinięcie wątku, dotyczącego „dzielności” tej kobiety, znajdujemy w ostatnim rozdziale księgi – we wspomnianym już Poemacie o Dzielnej Niewieście (31, 10-31).

R.B.Y. Scott uważa, że ów poemat jest swoistym „wzorcem, ideałem dla przyszłych panien młodych”⁵³. Dzielna Niewiasta (Dobra Żona), której zalety sławi ostatni rozdział Księgi Przysłów jest ukazana na wzór mądrości. Obie należy szukać, a kiedy się je znajdzie zatrzymać jak wielki skarb, gdyż są cenniejsze od pereł (31, 10). Dobra Żona wnosi do domu życie, jest zaradna, pracuje własnymi rękoma (31, 13) i troszczy się o cały dom (31, 27). Podobnie jak mądrości, należy się jej cześć i pochwała

⁵⁰ Por. tamże, 409.

⁵¹ Por. R.B. CHISHOLM, *Drink Water From Your Own Cistern*, 399-400.

⁵² Por. R.E. MURPHY, *The Tree of Life*, 27.

⁵³ Por. R.B.Y. SCOTT, *The Way of Wisdom in the Old Testament* (New York 1971) 86; J.P. BAKER, *Biblical attitudes to romantic love*, Tyndale Bulletin 35 (1984) 91-128 [109].

(31, 28. 30)⁵⁴. Autor charakteryzuje Dzielną Niewiastę przede wszystkim jako osobę godną zaufania (31, 11), przedsiębiorczą i zaradną (31, 11. 13. 15. 17-19. 24. 27), wrażliwą na ludzką biedę (31, 20), mądrą w mowie (31, 26). Wszystkie te zalety wynikają z faktu, że kobieta ta „boi się Pana” (31, 30)⁵⁵. Poemat wprost nie wspomina o jej wierności mężowi, ale wydaje się, że ta cecha pośrednio wypływa z całej charakterystyki. Takiej interpretacji domagają się słowa o tym, że „nie czyni ona źle mężowi, ale dobrze przez wszystkie dni jego życia” (31, 12) oraz fragmenty ukazujące jej zaangażowanie w sprawy rodziny i domu. Warto zauważyć, że wszystkie charakteryzujące Dzielną Niewiastę postawy są ukazane jako etycznie najwłaściwsze dla kobiet.

Podsumowując należy zauważyć, że akcent, który kładzie Księga Przysłów na właściwe postawy człowieka w kwestiach płciowości i seksualności, ma dwojakie znaczenie. Po pierwsze, służy budowaniu więzi małżeńskich i rodzinnych. Te z kolei umacniają społeczność w jakiej żyje jednostka. Wzięcie sobie do serca rad mędrca przynosi wiele korzyści. Najpierw, człowiek nie naraża się na konflikt z innym mężczyzną o kobietę. Po drugie, zażywa rozkoszy „pijąc z własnej studni”, przez co pośrednio okazuje szacunek wobec porządku ustanowionego przez Stwórcę i dlatego może liczyć na jego błogosławieństwo. Po trzecie, wierność małżeńska ukazana jest metaforycznie, jako rodzaj relacji do mądrości. Obca kobieta, oferująca młodemu człowiekowi chwilową i nieuporządkowaną przyjemność seksualną, staje się uosobieniem tego wszystkiego, czym mądrość nie jest. Jeśli młodzieniec poszukuje mądrości, ale nie stara się o nią dbać i być jej wiernym jak najdroższej sobie istocie, to mędrzec pouczając go trudził się na próżno⁵⁶.

⁵⁴ Por. J.S. WEBSTER, *Sophia: Engendering Wisdom in Proverbs*, Ben Sira and the Wisdom of Solomon, 66.

⁵⁵ Por. T.R. HAWKINS, *The Wife of Noble Character in Proverbs 31: 10-31*, *Bibliotheca Sacra* 153 (1996) 12-23 [15].

⁵⁶ Por. także R.E. MURPHY, *Wisdom and Eros in Proverbs 1-9*, 603.

Księga Hioba

Księga Hioba przedstawia głównego bohatera jako człowieka o wyjątkowych walorach moralnych. Jest on sprawiedliwy, prawy, boi się Boga i stroni od złego (1, 1). Jego cnoty znajdują bezpośrednie odzwierciedlenie w statusie rodzinnym i materialnym (1, 2-3). Główny bohater to człowiek żonaty, a przy tym ojciec dziesięciorga dzieci. Żona Hioba pojawia się na scenie dość późno i to w sytuacji bardzo dramatycznej dla obojga małżonków – w momencie, kiedy stracili wszystkie dzieci i posiadłości, a życie Hioba zaczęło gasnąć z powodu śmiertelnej choroby. W przypływie emocji kobieta wzywa męża, aby „przeklinał Boga i umierał” (2, 9). Wierzono, że przeklinanie Boga musi się spotkać z natychmiastową reakcją Najwyższego – z uśmierceniem przeklinającego. Żona widzi w tym działaniu najłatwiejszy sposób na skrócenie cierpień współmałżonka. Gdyby Hiob posłuchał jej rady, to byłby to pierwszy w Biblii przypadek eutanazji. Hiob jednak odrzucił taką ewentualność. Od tego momentu nie słyszymy już o żonie Hioba w sposób bezpośredni. Na końcu księgi dowiadujemy się jedynie, że Hiob miał jeszcze kolejnych siedmiu synów i trzy córki. Możemy domniemywać, że zrodziła ich ta sama żona⁵⁷. Autor niewiele jednak mówi o relacjach małżeńskich Hioba. Nie znamy nawet imienia jego żony.

Sama Księga Hioba zawiera wskazówki dotyczące etyki seksualnej. Podobnie jak w Księdze Przysłów znajdujemy tu wzmiankę o cudzołóżnikach czekających na zapadnięcie zmroku, aby móc zaspokoić swe żądze (24, 15). Hiob ocenia ich postawę jako naganną moralnie, jednocześnie buntując się przeciwko temu, iż nie osiągają ich konsekwencje popełnianych czynów. Bóg zdaje się „widzieć i nie grzmieć”. Czyżby cudzołóżnicy mieli rację sądząc, iż pod osłoną ciemności są bezpieczni?

Po raz ostatni sprawa cudzołóstwa pojawi się przed konfrontacją z Bogiem w ostatniej części dramatycznej mowy Hio-

⁵⁷ Por. G.C. HEIDER, *Marriage and Sex*, 452.

ba (rozdz. 31). Hiob dokonuje swoistego rachunku sumienia, w którym odnosi się między innymi do kwestii własnej czystości i wierności małżeńskiej. Trudno się oprzeć wrażeniu, że Hiob odwołuje się tu do niektórych pouczeń mędrca z Księgi Przysłów, o których była mowa wcześniej. Mówi najpierw, iż trzymał swój wzrok „na wodzy”, unikając nawet patrzenia na młode kobiety, aby nie być przywiedzionym do zguby (31, 1; por. 31, 7). Jest przekonany, że niewierność małżeńska nie uszlubiłaby uwadze Boga (31, 4). Zaklina się, że nigdy nie dał się uwieść żadnej kobiecie, ani nie był cudzołóżnikiem, który grzeszyłby z żoną sąsiada (31, 9). Deklaruje swój wstręt do podobnego postępowania. Tym samym niewierność małżeńska i rozwiązłość seksualna zostają napiętnowane jako naganne i etycznie nie do przyjęcia (por. 31, 11).

Księga Koheleta

Zważywszy na częstotliwość wzmianek, kwestie dotyczące małżeństwa wydają się być dla Koheleta stosunkowo mało ważne. Właściwie jedynie wiersz 9, 9 dotyka tego problemu: „Ciesz się życiem wraz z kobietą-żoną, którąś ukochał, po wszystkie dni twego marnego życia, które dał ci [Bóg] pod słońcem”.

R.E. Murphy zauważa, że brak rodzajnika określonego, poprzedzającego słowo kobieta (*'iššā*), nie stanowi sygnału, iż chodzi tu o jakąkolwiek kobietę. Bez wątplenia oznacza żonę mężczyzny do którego adresowane są te słowa (por. Prz 5, 18-19)⁵⁸. Maksyma zdaje się współbrzmieć z pouczeniami na temat miłości i wierności małżeńskiej z Księgi Przysłów. Tam mędrzec przestrzegał młodzieńca przed szukaniem przyjemności poza własnym małżeństwem i opiewał zalety wierności. Kohelet dochodzi do podobnych wniosków dzięki osobistym, bolesnym doświadczeniom. Jednym z jego pomysłów na życie było mnożenie przyjemności dzięki zwiększeniu liczby kobiet – żon i na-

⁵⁸ Por. R.E. MURPHY, *Ecclesiastes*, WBC 23A, Dallas 1992, 93.

łożnic (2, 8). Nie przysporzyło mu to jednak nieprzemijającej satysfakcji i zadowolenia. Dlatego i te zabiegi uznał za marność (2, 1. 7-11).

Marność dostrzegał również w życiu człowieka samotnego. Chodzi o brak potomstwa lub kompana (4, 7-8). Kohelet pokazuje wartość osoby towarzyszącej (4, 9-12). Daje ona siłę, wsparcie i ciepło⁵⁹. Choć korzyści te nie odnoszą się wprost do relacji małżeńskiej, to z całą pewnością można stwierdzić, że wszystkie mają swe zastosowanie w życiu małżeńskim.

Wspomniany fragment z 9, 9 wydaje się być punktem do którego przywiódł Koheleta doświadczenie oraz refleksja nad życiem. Z pewnością uzupełnieniem dla niego będą słowa z poematu o czasie: „jest czas pieszczot cielesnych i czas wstrzymywania się od nich” (3, 5b).

Kohelet również zdaje się doceniać wartość życia małżeńskiego oraz wierności jednej kobiecie. Przyjemność i satysfakcja, które człowiek osiąga w małżeństwie, chociaż nietrwałe, są dobre i stanowią dar Boży.

Księga Syrycha

Trudno streścić Księgę Syrycha, gdyż porusza ona bardzo dużo różnych wątków. Są wśród nich te dotyczące pokory (3, 17-24; 7, 16-17; 10, 28), Prawa (9, 15; 11, 1; 17, 11; 19, 20), bogactw (11, 10-21; 14, 11-19), samodyscypliny (18, 30-19, 3; 37, 27-31), a także kobiet (żon, córek, obcych kobiet; 9, 1-9; 23, 22-26; 25, 13-26, 18). Wśród tych ostatnich znajdują się wskazania etyczne, które dotyczą omawianych kwestii.

W pierwszym dłuższym wywodzie dotyczącym kobiet autor poucza mężczyznę, aby nie był podejrzliwy wobec swej żony (9, 1). Zapewne chodzi tu o kwestię wierności, o której brak mężczyzna mógłby podejrzewać swą małżonkę. Mędrzec zdaje się sugerować, że takie zachowanie – paradoksalnie – mogłoby

⁵⁹ Por. tamże, 41.

wywołać skutek, co do którego istnieje podejrzenie⁶⁰. Z drugiej strony postuluje on potrzebę zdrowej relacji wobec kobiety-żony: „nie sprzedawaj kobiecie swej duszy, by się nie wyniosła nad twoją władzę” (9, 2).

W tym pouczeniu wybrzmiewa złota zasada mędrców dotycząca umiaru we wszystkim – także w relacjach względem własnej żony. Każda skrajność jest szkodliwa. To mężczyzna musi pozostać głową domu. Jeśli pozwoli żonie panować nad sobą, będzie to sytuacja szkodliwa nie tylko dla ich związku, ale i rodziny.

W dalszej części wywodu Syrach, podobnie jak wcześniej autorzy innych ksiąg mądrościowych, mówi o zagrożeniach, na jakie narażony jest mężczyzna ze względu na swój popęd seksualny. Piękno obcej kobiety jest tak silnym bodźcem, że może doprowadzić mężczyznę do niechcianych i zgubnych zachowań (por. także 19, 2a). Dlatego mędrzec zaleca daleko idącą wstrzeźliwość i samokontrolę (9, 3-9; por. 18, 30). Należy unikać kobiety rozpustnej (9, 3), zażyłości z „płcią piękną” (9, 4. 9), trzymać swój wzrok „na wodzy” (9, 5. 8; por. 25, 21) i nie korzystać z usług prostytutek (9, 6; por. 19, 2b-3)⁶¹.

W rozdziale 25 rozpoczyna się ciekawy dyskurs dotyczący dobrych i złych ludzi – w tym także dobrych i złych żon⁶². Za

⁶⁰ Por. P.W. SKEHAN, A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, AB 39, New York 1987, 218.

⁶¹ Warto zauważyć, że gdy chodzi o sankcje, konsekwencje takich nieetycznych zachowań autor jest bardzo praktyczny. Nie ma mowy o odpowiedzialności karnej, a jedynie społecznej. Głównymi konsekwencjami zdają się być bowiem utrata dobrego imienia, majątku, zejście na złą drogę oraz gniew męża kobiety, z którą człowiek popełnił cudzołóstwo. Por. H. MCKEATING, *Sanctions Against Adultery in Ancient Israelite Society, With Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics*, JSOT 11 (1979), 57-72, [60].

⁶² J. LEVINSON, *Is Eve to Blame? A Contextual Analysis of Sirach 25:24*, CBQ 47 (1985), 617-623, [619], przekonuje, że termin γυνή *gunē* we fragmencie Syr 25, 16-26, 18 należy tłumaczyć jako „żona”, a nie jako „kobieta”. Syrach, o wiele bardziej niż kobietami w ogólności, interesuje się rolą kobiet jako żon i ich relacjami do współmałżonków.

wzorcową uważa autor sytuację, gdy dwoje małżonków obdarza się wzajemną miłością i żyje zgodnie (25, 1). Żona rozumna jest ideałem, który winien być ze wszech miar pożądany (25, 8). Mędrzec pokazuje zależność pomiędzy jej rozumnością, a szczęściem małżeńskim.

Sekcja Syr 25, 13-26, 28 rozpoczyna prezentację całego wachlarza dobrych i złych etycznie postaw (występujących głównie po stronie kobiety), które cementują bądź niszczą pożycie małżeńskie. Wśród pożądanych zachowań wymienia: mądrość (26, 13), cichość (przeciwieństwo gadatliwości; 26, 14; por. 25, 20), skromność (26, 15a) i powściągliwość (czystość; 26, 15)⁶³. Co ciekawe, to, czy dana kobieta jest dobrą żoną, poznaje się po tym, w jakiej „kondycji” jest jej mąż. Dobra żona uszczęśliwia męża, przez co zdaje się on żyć dłużej (25, 8; 26, 1). Jest ona dla niego źródłem radości, nawet u kresu życia (26, 2. 4).

Niestety, po stronie kobiet autor wymienia o wiele więcej postaw, które są nie do zaakceptowania z punktu widzenia jego systemu wartości. Jako jedną z najgorszych wskazuje przewrotność. Chodzi tu o cechę charakteryzującą kobietę, która lubuje się w intrygach (25, 13. 16. 23. 25), przez co przysparza mężowi niebywałego bólu. Nie do zniesienia jest także żona gadatliwa (25, 20), zazdrosna (26, 6) oraz nadużywająca alkoholu (26, 8). Ta ostatnia, pozbawiona hamulców moralnych, nie kryje nawet swej lubieżności (26, 9).

W pouczeniach Syracha widoczne są aluzje do wciąż istniejącego za jego czasów i akceptowanego w społeczeństwie modelu poligamii (25, 14-15; 26, 6)⁶⁴. Autor jest świadom niebezpieczeństw, które może przysporzyć życie małżeńskie. Jednocześnie udziela mężom dwóch konkretnych rad, z których druga zdaje się być rozwiązaniem ostatecznym. Po pierwsze, mąż powinien kontrolować żonę, a nie odwrotnie (25, 25). Jeśli jednak jest

⁶³ Por. P.W. SKEHAN, A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 350.

⁶⁴ Por. tamże, 348-349.

to niemożliwe, mężczyzna powinien się z nią rozwieść: „Jeżeli [żona] nie chodzi według twych rąk, odetnij ją od swego ciała (25, 26)⁶⁵.”

Księga Rodzaju mówi o mężczyźnie i kobiecie, którzy stają się jednym ciałem (2, 24). Powyższy fragment odwołuje się do tego obrazu. „Odcięcie od ciała” jest tu eufemizmem oznaczającym rozwód. Syrach zaleca więc mężczyźnie, aby odprawił swą żonę przy pomocy listu rozwodowego, jeśli ta nie będzie mu we właściwy sposób uległa⁶⁶.

Wydaje się, że Syrach widzi zło dość jednostronnie – przeważnie po stronie kobiety. Sugeruje radykalne rozwiązania w trosce o zakładaną prawość mężczyzny. Zła kobieta jest początkiem grzechu (25, 24). Ona przywodzi swego prawego małżonka do grzechu, a więc postawy etycznie złej⁶⁷. W zasadzie Syrach jest przychylny instytucji małżeństwa, choć zdaje się inaczej oceniać jedną i drugą płć. Uważa bowiem, że o ile kobieta przyjmie za męża każdego mężczyznę, to mężczyzna winien być ostrożny i roztropnie dobierać sobie przyszłą żonę (36, 26-31). Niektóre kandydatki są po prostu lepsze od innych (26, 21b). Dobry wybór przyszłej żony to początek pomyślności. W takiej żonie mężczyzna znajdzie oparcie i pomoc (36, 24).

Syrach zdaje się najbardziej ze wszystkich mędrców eksponować świętość relacji małżeńskiej. Cudzołóstwo traktuje jako poważne wykroczenie. Sankcja za nie jest równie poważna, gdyż równa się trwałej utracie czci i dobrego imienia. Autor nie wyraża wiary w życie po śmierci. Jedyna nadzieja na przetrwanie leży w ciągłości rodu i dobrej reputacji. Jej zniszczenie oraz pozostawienie niechlubnej pamięci po sobie, jest dla człowieka najgorszym scenariuszem. O kobietach, które dopuściły się zdrady, zaszyły w ciążę i „podrzuciły mężowi spadkobiercę poczętego

⁶⁵ Por. J. LEVINSON, *Is Eve to Blame?*, 618.

⁶⁶ Por. P.W. SKEHAN, A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 349.

⁶⁷ Por. J. LEVINSON, *Is Eve to Blame?*, 619.

z innym” mówi: „Pamięć o niej zostanie jako wzór przekleństwa, a hańba jej nie będzie wymazana” (23, 26)⁶⁸.

2. RODZINA: RELACJE RODZICE-DZIECI

Mędracy bardzo dobrze zdawali sobie sprawę z faktu, że rodzina jest fundamentem, na którym opiera się społeczeństwo. Wszystko, co stanowi zagrożenie dla spójności rodziny, ponieważ jednocześnie godzi w społeczeństwo, jest postrzegane jako zło. Nie dziwi więc troska mędrców o właściwe relacje rodzinne.

Księga Przysłów

Pewne rzeczy leżą poza zasięgiem możliwości człowieka. Aby je zdobyć, należy poszukiwać mądrości. Wśród nich są na przykład bogactwo, szacunek, ale także potomstwo. Mędracy widzą je jako dary, którymi jedynie Bóg może wynagrodzić człowieka za dobre – etyczne – życie⁶⁹. Każdy z tych darów jest jednocześnie wyzwaniem. Dzieci, które są błogosławieństwem, stanowią wyzwanie z punktu widzenia relacji rodzicielskich i wysiłku wychowawczego.

Aby zrozumieć, jaki ideał relacji między rodzicami i dziećmi zawarty jest w Księdze Przysłów, należy najpierw uświadomić sobie rolę rodziny w kształtowaniu etycznych postaw. Księga Przysłów przedstawia dom rodzinny jako miejsce, gdzie człowiek dowiaduje się o istnieniu zasad etycznego postępowania. Trud wychowawczy rodziców polega na przekazaniu dzieciom owych zasad. Stawką jest przygotowanie jednostki do funkcjonowania

⁶⁸ Por. D.A. DESILVA, *The Wisdom of Ben Sira: Honor, Shame, and the Maintenance of the Values of a Minority Culture*, CBQ 58.3 (1996), 433-455, [441].

⁶⁹ Por. R.J. CLIFFORD, *Your Attention Please! Heeding the Proverbs*, JSOT 29.2 (2004), 155-163, [161].

w łonie struktur społecznych i kulturowych, istniejących w oparciu o porządek ustanowiony przez Boga. Ostatecznie chodzi o uformowanie człowieka, który w swym życiu odzwierciedla oraz wzmacnia kosmiczny porządek wszechświata. Ustanowił go w swej mądrości Jahwe. Rodzina jest tu zatem rodzajem mikro-kosmosu, będącego częścią wszechświata. Powinna ona funkcjonować w oparciu o tę samą zasadę, którą Jahwe wyznaczył dla całego wszechświata. Chodzi oczywiście o porządek i harmonię⁷⁰.

Takie postrzeganie rodziny nakłada na rodziców dużą odpowiedzialność. Oni mają tak przekazać wiedzę o wytyczonych przez Boga granicach, aby wyrobić w dzieciach poczucie porządku i ładu. Takie podejście gwarantuje etycznie poprawne postawy⁷¹. W Prz 3, 19-20 i 24, 3-4 obecna jest myśl, że kto zakłada rodzinę, musi kierować się podobnymi pobudkami jak Bóg, kiedy stwarzał świat. Podobnie jak Stwórca musiał wytyczyć granice morzu (8, 27. 29), tak rodzice muszą okiełznać niesforne dzieci. W przeciwnym wypadku rodzina ulegnie zniszczeniu (19, 3a. 18. 26; 29, 15)⁷².

Księga Przysłów poświęca o wiele więcej miejsca sprawom dotyczącym wychowania synów niż córek. Jest to spójne z ówczesnym modelem społeczeństwa patriarchalnego, gdzie dynamika życia społecznego zależała w przeważającej mierze od mężczyzn. Księga Przysłów w swej pierwszej części (1-9) ma formę rodzicielskiego (ojciec i matka) pouczenia względem syna (np. 1, 8. 10. 15; 2, 1; 3, 1. 11. 21; 4, 10. 20; 5, 1. 20; 6, 1. 20; 7, 1; Im 4, 1; 5, 7; 7, 24)⁷³. Oczywiście, owym synem jest rów-

⁷⁰ Por. K.J. YOUNGBLOOD, *Cosmic boundaries and self-control in Proverbs*, Restoration Quarterly 51.3 (2009), 139-150, [140].

⁷¹ M. WOJCIECHOWSKI, *Etyka Biblii*, Kraków 2009, 262: „Podstawowa wiedza etyczna pochodzi z wychowania.”

⁷² Por. K.J. YOUNGBLOOD, *Cosmic boundaries and self-control in Proverbs*, 141.

⁷³ Por. M. GILBERT, *Les cinq livres des Sages*, 43; por. także R.J. HESKETT, *Proverbs 23:13-14*, Int 55.2 (2001), 181-184, [183].

niez czytelnik, który chce iść drogą mądrości, a którego ojciec-mędrzec wprowadza w świat „dorosłych wyborów”⁷⁴.

Ojciec powinien dyscyplinować swego syna, aby zapewnić mu powodzenie w jego dorosłym życiu (por. 2 Sm 7, 14-16; Prz 13, 24; 22, 6. 15; 29, 17)⁷⁵. Tu pojawia się wątek kar cielesnych, których symbolem staje się różga. Księga Przysłów prezentuje pogląd, że usposobienie młodego człowieka – najdelikatniej mówiąc – charakteryzuje brak mądrości. „W sercu chłopięcym głupota się mieści” – powie mędrzec (22, 15a; por. 14, 18a). Chodzi tu jednak nie tyle o głupotę jako o cechę charakteru, co o niesforność, zaznaczającą się w działaniu i myśleniu, a wynikającą z braku doświadczenia. Jest to stan – do pewnego stopnia – naturalny. Jednak Księga Przysłów ostrzega, że jeśli młody człowiek zostanie ze swym niesfornym usposobieniem pozostawiony samemu sobie, wówczas istnieje prawdopodobieństwo, że wyrośnie na głupca. Należy aktywnie kształtować charakter młodego człowieka, a bezpośrednia odpowiedzialność za to spoczywa na rodzicach. W tym celu mędrcy namawiają rodziców do używania różgi: „w sercu chłopięcym głupota się mieści, ale różga dyscypliny wypędza ją stamtąd” (22, 15). Również inne powiedzenia ściśle wiążą ową „różgę dyscypliny” z rodzicielskim prowadzeniem (13, 24; 19, 18; 23, 13-14; 29, 17)⁷⁶.

Ta koncepcja różgi, lub kar cielesnych wobec dzieci, nie usprawiedliwia, ani nie zaleca maltretowania najmłodszych. Chodzi raczej o mądre, dobrze dobrane karcenie, którego

⁷⁴ Por. R.E. MURPHY, *The Tree of Life*, 16; G.D. PEMBERTON, *It's a Fool's Life: The Deformation of Character in Proverbs*, Restoration Quarterly 50.4 (2008), 213-224, [214-215].

⁷⁵ Por. R.D. PATTERSON, *Parental love as metaphor for divine-human love*, Journal of the Evangelical Theological Society 46.2 (2003), 205-216, [208-209].

⁷⁶ Por. G.D. PEMBERTON, *It's a Fool's Life: The Deformation of Character in Proverbs*, 218.

motyw zawsze musi stanowić miłość rodzicielska (por. np. Prz 13, 24)⁷⁷. Podkreśla jedynie to, że na rodzicach spoczywa ciągła odpowiedzialność za wychowanie – od okresu niemowlęcego do późnych lat nastoletnich. Nie oznacza to jednak, że te same środki dyscyplinarne muszą być używane w czasie całego tego okresu albo, że wymierzanie „klapsów” jest najlepszym środkiem wychowawczym. Mądry rodzic odpowiednio dobierze „środki perswazji” tak, aby skutecznie korygować złe postawy u dzieci⁷⁸.

Współczesny czytelnik może odczuwać dyskomfort natrafiając w tekście natchnionym na zachętę do stosowania kar cielesnych wobec dzieci. Słowa takie jak „Karcenia chłopcu nie żałuj, gdy różgą uderzysz – nie umrze” (23, 13)⁷⁹ mogą budzić niepokój u obrońców praw dzieci. Trudno o większe nieporozumienie niż posądzanie mędrców o promocję przemocy wobec najmłodszych. Księga Przysłów przyznaje rodzicom prawo do stosowania kar cielesnych, kiedy jest to konieczne, ale również nalega, aby główną motywacją takiego karcenia była miłość, a nie gniew czy złość⁸⁰. Wydaje się, że najbardziej wyrazistymi przykładami tego podejścia są następujące przysłowia:

⁷⁷ Por. np. R. VAN LEEUWEN, *The Book of Proverbs*, w: *The New Interpreter's Bible*, t. 5, Nashville 1997, 134; M. WOJCIECHOWSKI, *Etyka Biblii*, Kraków 2009, 312.

⁷⁸ Por. P.D. WEGNER, *Discipline in the book of Proverbs: 'to spank or not to spank?'*, Journal of the Evangelical Theological Society 48.4 (2005), 715-732, [719-720].

⁷⁹ Odnośnie do 23, 13-14, R.J. HESKETT, *Proverbs 23:13-14*, Int 55.2 (2001), 181-184, [182] zauważa, że mamy tu do czynienia z kulturowym zapożyczeniem. Ten fragment znajduje się w materiale (22, 17-24, 22), który został zapożyczony z mądrości / pouczenia *Amen-em-opet*. Innymi słowy, Izrael przejął to przysłowie z Egiptu.

⁸⁰ K.J. YOUNGBLOOD, *Cosmic boundaries and self-control in Proverbs*, 140 [przyp. 2].

Karceniem Pana nie gardź mój synu, nie odrzucaj z pogardą jego upomnień,
Bo tego, kogo kocha Pan, tego karci; tak jak ojciec syna, w którym ma upodobanie (3,11-12).

Kto różgi swej żałuje nienawidzi swego syna; kto go kocha chętnie go karci (13,24).

Ponadto warto zwrócić uwagę, że „różga” jest symbolem dyscypliny w ogóle. Dlatego nie oznacza jedynie kar cielesnych, ale karcenie w różnej postaci – stosowne do osobowości dziecka i okoliczności⁸¹. Potrzeba karcenia wynika z faktu, że dziecko z natury swej jest niesforne i brakuje mu mądrości⁸². Jak wspomniałem wyżej, mędracy uważają, że dzieci pozostawione same sobie, mogą jedynie zejść na złą drogę i okryć wstydem swoich rodziców⁸³. Zatem wysiłek wychowawczy winien zmierzać do wyrobienia u dorastającego dziecka coraz większej samokontroli. Księga Przysłów zdaje się sugerować istnienie punktu krytycznego w procesie dojrzewania młodego człowieka do samokontroli. Chodzi o moment przejścia od stanu, kiedy rodzice twardą ręką – nie stroniąc od kar cielesnych – sprawują pieczę nad dzieckiem, do jego bardziej dobrowolnego podporządkowania się ustalonym przez Boga społecznemu i kosmicznemu porządkowi⁸⁴.

⁸¹ Tamże. P.D. WEGNER, *Discipline in the book of Proverbs: 'to spank or not to spank?'*, 715-732, [719-720], zwraca uwagę, że różga jest tu „słowem kluczowym”, który symbolizuje całą gamę różnego rodzaju „środków wychowawczej perswazji”.

⁸² P.D. WEGNER, *Discipline in the book of Proverbs: 'to spank or not to spank?'*, 718, zauważa, że konieczność dyscyplinowania dzieci jest tematem powszechnie występującym w literaturze mądrościowej (por. Prz 19, 18; 23, 13-14; 29, 17; Syr 7, 23; 30, 1-13).

⁸³ Por. J.T. CARROLL, *Children in the Bible*, Int 55.2 (2001), 121-134, [125].

⁸⁴ Por. K.J. YOUNGBLOOD, *Cosmic boundaries and self-control in Proverbs*, 140.

Zgodnie z zasadą retribucji każdy czyn rodzi konsekwencje. Zabiegi wychowawcze rodziców przynoszą dobre owoce, którymi mogą się oni cieszyć. Zaniechanie działania w dziedzinie wychowania musi nieuchronnie spowodować skutki niepożądane:

Mądry syn radością ojca, strapieniem matki syn głupi (10, 1b).

Mądry syn radością ojca, a matką gardzi syn głupi (15, 20).

Zmartwieniem ojca syn niemądry, goryczą – swej rodzicielki (17, 25).

Strapieniem dla ojca – syn głupi (19, 13a).

Księga Przysłów poświęca też uwagę relacjom dzieci względem rodziców. Zgodnie z poczynionymi wyżej obserwacjami, naczelną zasadą dla tych relacji to posłuszeństwo i uległość. Kluczową ideą jest tu natomiast hierarchia. Otóż, autorzy Księgi Przysłów uważają, że podobnie jak żony w relacji małżeńskiej winny być podporządkowane mężom, tak i dzieci winny okazywać posłuszeństwo rodzicom. Taka postawa stoi na straży ustalonego w społeczeństwie porządku, hierarchii. Według mędrców gwarantuje ona harmonię i stabilność w życiu rodzinnym. Ojcowie są ponad synami, panowie ponad niewolnikami, książęta ponad plebem, król ponad swymi poddanymi, a Bóg ponad wszystkimi. Jakiegokolwiek pogwałcenie tego porządku jest nie tylko niebezpieczne, ale i odrażające, a w konsekwencji – nieetyczne⁸⁵.

Niezależnie od powodzenia trudu wychowawczego, dzieci w każdym wieku powinny okazywać rodzicom należny szacunek („Słuchaj ojca, który cię zrodził, i nie gardź twą matką, staruszką!” Prz 23, 22). Tylko taka postawa stoi na straży ustalonego przez Boga porządku. Dzieci nie będą zatem mogły się tłumaczyć błędami wychowawczymi rodziców. Zgodnie z zasadą indywidualnej odpowiedzialności osobiście doświadczają konsekwencji ewentualnego nieetycznego postępowania względem rodziców, o czym mówią choćby poniższe teksty:

⁸⁵ Por. M.V. FOX, *The epistemology of the Book of Proverbs*, JBL 126.4 (2007), 669-684, [678].

Kto ojca znieważa, a matkę wypędza, jest synem bezecnym i zhańbionym (19, 26).

Kto ojca lub matkę ograbia mówiąc: „to nic złego”, jest współnikiem zbójcy (28, 24).

Księga Hioba

Jak już wcześniej wspomniałem, autor księgi od początku przedstawia Hioba jako człowieka o wyjątkowych walorach etycznych, którego charakteryzuje wielka zażyłość z Bogiem (1, 1). Autor eksponuje zwłaszcza motyw błogosławieństwa, na które składają się liczne potomstwo, pomyślność materialna oraz szacunek wśród ludzi. To błogosławieństwo jest rodzajem odpłaty za etycznie przykładowe życie⁸⁶.

Kolejne wiersze ukazują troskę Hioba o swe dzieci, które zdają się być już dorosłe, mieszkają osobno, tzn. nie z rodzicami. Hiob to człowiek bardzo szlachetny, ale nie naiwny. Jest świadom zła, jakiego mogą dopuszczać się ludzie. Zakłada, że także jego dzieci mogą ulec pokusie czynienia go. Autor sugeruje uprzednią wiedzę głównego bohatera na temat własnego potomstwa, bądź jego ogólną orientację w sprawach ludzkiej natury. Hiob uznaje, że jego dzieci mogły w swym sercu dopuścić się bardzo poważnego wykroczenia względem Boga – złorzeczenia Stwórcy. Dlatego składa on za swe dzieci ofiary przebłagalne (1, 5), mimo braku pewności odnośnie ich winy. Jest to dość nietypowy rodzaj ofiar, który nazwałbym „ofiara na wszelki wypadek”⁸⁷.

Niemniej jednak scena ta służy pokazaniu wrażliwości Hioba na sprawy Boże oraz godnego podziwu poczucia odpowiedzialności za własne dzieci⁸⁸. Takie podejście jest spójne z uka-

⁸⁶ Por. D. IWAŃSKI, *The Dynamics of Job's Intercession*, 71.

⁸⁷ Por. np. D. IWAŃSKI, *The Dynamics of Job's Intercession*, 136-139; por. także A. BRENNER, *Job the Pious? The Characterization of Job in the Narrative Framework of the Book*, JSOT 43 (1989), 37-52, [43-44].

⁸⁸ Por. M. WEISS, *The Story of Job's Beginning. Job 1 – 2: A Literary Analysis*, Jerusalem 1983, 30.

zaną w Księdze Przysłów wizją dotyczącą obowiązku rodziców w sprawach wychowania swych dzieci. Hiob jednak idzie jeszcze dalej w swym zatroskaniu o potomstwo. Nawet wówczas, kiedy nie ma już bezpośredniego wpływu na rozwój dzieci, nie ustaje w zabiegach o ich dobre relacje z Bogiem.

Hiob jest świadom wewnętrznych zależności rodzinnych. Konsekwencje grzechu dziecka mogą okazać się opłakane dla całej rodziny. Dlatego główny bohater, jako głowa rodu (*pater familias*), w poczuciu odpowiedzialności za całą rodzinę, stara się dbać o dobre relacje każdego jej członka z jedynym źródłem błogosławieństwa – Bogiem⁸⁹.

Księga Hioba pokazuje też odwrotną sytuację, kiedy to dzieci cierpią z powodu głupoty, niewrażliwości, czy zła swych rodziców. Jest to wynikiem wspomnianej już wzajemnej zależności pomiędzy rodzicami a dziećmi, która nie kończy się wraz z usamodzielnieniem się tych ostatnich.

Elifaz, już w swojej pierwszej mowie, wspomina o konkretnym przypadku głupca:

Patrzałem, jak głupiec zapuszczał korzenie, gdy nagle przekląłem jego siedzibę.
Jego synowie w niebezpieczeństwie;
Pokonani na sądzie [dosł. zmiażdżeni w bramie], nie mają obrońcy
(Hi 5, 3-4).

Zdaje się on sugerować, choć jeszcze dość subtelnie, że Hiob jest takim głupcem, a jego dzieci zasłużyły, aby w chwili krytycznej nie doświadczyć pomocy, czyli zginąć. Tym samym Hiob ponosiłby odpowiedzialność za wszystko, co się stało⁹⁰.

⁸⁹ Por. G. FOHRER, *The Righteous Man in Job 31*, w: *Essays in Old Testament Ethics*, red. J.L. Crenshaw, J.T. Willis, New York 1974, 3-21, [18].

⁹⁰ Por. F.R. MAGDALENE, *The ANE Legal Origins of Impairment as Theological Disability and the Book of Job*, *Perspectives in Religious Studies* 34.1 (2007), 23-59, [47-48]. N.C. HABEL, *The Book of Job. A Commentary*, Philadelphia 1985, 131, uważa, że choć Elifaz nie odnosi się tu bezpośrednio do losu Hioba to dwu-

Bildad, drugi z przyjaciół Hioba, reprezentuje inny pogląd dotyczący śmierci dzieci Hioba. Uważa, że zginęły one z powodu własnych przewinień. Jednocześnie, gorszy się reakcją Hioba na to, co się stało i tym samym obciąża jego osobistą odpowiedzialnością. Hiob cierpi, i będzie cierpieł, z powodu nieadekwatnej postawy wobec tamtej sytuacji (8, 2; 18, 4)⁹¹.

W innym miejscu mowa jest o tym, jak cierpią dzieci głupców i przestępców. Ich losem jest wypędzenie z ziemi ojczystej: „Synowie głupca oraz synowie bezimiennego [niegodziwca] zostają wypłenieni z kraju” (30, 8).

Księga Hioba – podobnie jak inne księgi mądrościowe – mocno akcentuje osobistą odpowiedzialność za popełnione czyny. Z drugiej strony eksponuje zależności wynikające z więzów krwi, które mogą wpłynąć na los człowieka. Oczywiście najlepszym ich przykładem jest środowisko rodzinne – rodzice i dzieci. Hiob czuje się odpowiedzialny za swe potomstwo nawet wówczas, kiedy jest ono już usamodzielnione. Przyjaciele zaś różnią się podejściem do granic odpowiedzialności za ich etyczne bądź nieetyczne postępowanie. Są raczej zgodni, że konsekwencje mogą dotknąć jednych i drugich.

Księga Syrycha

Księga Syrycha reprezentuje podobną, jak poprzednio wspomniane księgi, wizję rodziny. W niej dziecko odbiera swe pierwsze lekcje mądrości, a nauczycielami są rodzice, którzy kreślą granice postaw etycznie właściwych⁹². „Celem wychowania było takie ukształtowanie osobowości syna, aby był on wykształcony

znaczność poetyckiego języka upoważnia Hioba do interpretacji komentarza Elifaza jako aluzji do nagłego i niespodziewanego zniszczenia jego rodziny oraz majątku (1, 12-19).

⁹¹ Por. F.R. MAGDALENE, *The ANE Legal Origins of Impairment as Theological Disability and the Book of Job*, 23-59 [48].

⁹² Por. J. KUŁACZKOWSKI, *Aspekty procesu wychowania syna w rodzinie w ujęciu Syrycha*, *Warszawskie Studia Teologiczne* XV (2002), 49-66, [58-59].

i przyniósł chlubę swoim rodzicom”⁹³. Cechą charakterystyczną Księgi Syrycha jest to, że, w porównaniu z innymi księgami mądrościowymi, o wiele bardziej zwraca uwagę na wychowanie dziewcząt-córek. Niemniej zasadnicze wskazania dotyczą wciąż synów.

Jeśli chodzi o adresata, Księga Syrycha przypomina pierwszą część Księgi Przysłów. Podmiot mówiący przemawia z pozycji ojca-mędrca, zwracając się do syna, który potrzebuje pouczenia. W głównej mierze pouczenie skierowane było do dzieci płci męskiej – synów, a opierało się na autorytecie ojca⁹⁴. Przez całą księgę przewija się charakterystyczny zwrot „synu” (τέκνον *tek non*; np.: 2, 1; 3, 12. 17; 10, 28; 14, 11; 21, 1; 31, 22; 40, 28)⁹⁵.

Pierwszy dłuższy *passus* na temat relacji rodzice-dzieci rozpoczyna się w rozdziale 3. Syrach zwraca się do swego potomstwa, przypominając o hierarchii funkcjonującej w rodzinie, a ustalonej przez samego Boga: „Pan, bowiem, wywyższył ojca nad dzieci i władzę matki ustanowił nad synami” (3, 2).

Zatem autorytet rodziców został im nadany przez samego Boga, co domaga się od dzieci czci i posłuszeństwa jako jedynie właściwej etycznie postawy.⁹⁶ Podobnie w wierszu 3, 7 Syrach odwołuje się do motywacji religijnej, aby wzmocnić wezwanie do czci rodziców. Mówi, iż „kto boi się Pana, ten będzie czcił ojca, i służył swym rodzicom, jak panom”. Następnie wymienia dobra, na które może liczyć ten, kto czci ojca i matkę. Są wśród nich zamożność, radość, długie życie (3, 3-6). Jednocześnie mędrzec

⁹³ Tamże, 64.

⁹⁴ Tamże, 61.

⁹⁵ W literaturze mądrościowej jest to typowa forma w jakiej nauczyciel-mędrzec zwraca się do swych uczniów. Czasem, w omawianej księdze, występuje również liczba mnoga τέκνα „dzieci” (3, 1; 23, 7; 39, 13; 41, 14; por. P.W. SKEHAN, A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 150).

⁹⁶ J. KUŁACZKOWSKI, *Aspekty procesu wychowania syna w rodzinie w ujęciu Syrycha*, 61, pisze: „Posłuszeństwo jest nieodzowne przy zaprawianiu syna do karność, co należy do kompetencji ojca.”

przestrzega przed brakiem szacunku, który może się wyrażać w chęci poniżania, złorzeczenia rodzicom, bądź w cieszeniu się z ich upokorzeń (3,10-11.16). Syrach bardzo wyraźnie podkreśla istnienie w łonie rodziny wyjątkowej więzi, która sprawia, że powodzenie lub nieszczęście jednego jej członka przekłada się na sytuację reszty rodziny (3, 9-11)⁹⁷. Mamy tu do czynienia ze swoistą solidarnością pokoleń (41, 6-8)⁹⁸.

Postawa względem rodziców, o jakiej mówi Syrach, ma być inspirowana miłością, szacunkiem i troską (por. 7, 27-28). Co więcej, nie wystarczą jedynie deklaracje – potrzebne są czyny (3, 8a). Ostatecznie Syrach stwierdza, że zaniedbywanie, pobudzanie do gniewu bądź poniżanie własnych rodziców posiada jedną z najgorszych kwalifikacji moralnych – jest jak bluźnierstwo i prowokacja względem Boga⁹⁹.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że mędrzec mówi z doświadczenia. Postawy, które piętnuje obecne są w świecie. Paradoksalnie jednak to od rodziców w najwyższym stopniu zależy postawa, jaka będzie charakteryzować ich potomstwo. Mowa oczywiście o procesie wychowawczym, za który odpowiadają rodzice. Syrach, podobnie jak wcześniej wzmiankowani mędrzy, zaleca dość surowe wychowanie młodzieży: „Masz dzieci? Wychowuj je i zginaj ich karki od młodości!” (7, 23).

Syrach wierzy również, że naturalny stan umysłu dzieci nie ma wiele wspólnego z mądrością. Młody człowiek „nie posiada jeszcze dostatecznego rozróżnienia dobra od zła. Jest więc narażony na czynienie zła”¹⁰⁰. Umiejętne działanie pedagogiczne po-

⁹⁷ D.A. DESILVA, *The Wisdom of Ben Sira: Honor, Shame, and the Maintenance of the Values of a Minority Culture*, 440-441.

⁹⁸ Por. J.G. GAMMIE, *Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature*, JBL 93.3 (1974), 356-385, [376]; D.A. DESILVA, *The Wisdom of Ben Sira: Honor, Shame, and the Maintenance of the Values of a Minority Culture*, 445-446.

⁹⁹ Por. P.W. SKEHAN, A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 155. 157.

¹⁰⁰ Por. J. KUŁACZKOWSKI, *Aspekty procesu wychowania syna w rodzinie w ujęciu Syracha*, 61.

lega m.in. na tym, aby nie pozwalać dziecku na czynienie wszystkiego, na co ono ma ochotę (30, 11). Syrach zaleca dyscyplinę i karność jako niezawodne środki wychowawcze¹⁰¹. Ich symbolem jest „różga”. Wszystko, co czynią rodzice w kwestii wychowania, ma być podyktowane ich miłością i troską o potomstwo.

Kto miłuje swego syna, często używa na niego różgi, aby na końcu mógł się nim cieszyć (30, 1).

Jednocześnie zdrowa dyscyplina, według której należy wychowywać dzieci, obejmuje edukację (30, 3a) i pracę (30, 13). „Człowiek, który nie zetknął się z pracą w swoim wychowaniu, może stać się beczelnym i nieprzyzwoitym w swoich postawach”¹⁰².

Jak już wspomniałem, Syracha charakteryzuje również bezprecedensowe (w stosunku do poprzednich ksiąg) zainteresowanie wychowaniem dziewcząt – córek. Mędrzec wyraźnie rozróżnia wyzwania, jakie stawia przed rodzicami wychowanie synów, a jakie córek. O córkach mowa jest w czterech fragmentach 7, 24-25; 22, 3-5; 26, 10; 42, 9-14. Jednen z ważniejszych motywów stanowi troska o zachowanie dziewictwa córek do czasu zamążpójścia. Zaniedbania w tej materii mogą okryć ojca wstydem i hańbą (42, 11)¹⁰³.

3. RELACJE SPOŁECZNE

Mimo iż – jak to wcześniej zauważyliśmy – uwaga mędrców zdaje się skupiać przede wszystkim na kwestiach etycznych

¹⁰¹ Por. J.T. CARROLL, *Children in the Bible*, 125; J. KUŁACZKOWSKI, *Aspekty procesu wychowania syna w rodzinie w ujęciu Syracha*, 60; N. SHUPAK, *Learning Methods in Ancient Israel*, VT 53.3 (2003), 416-426, [425].

¹⁰² Por. J. KUŁACZKOWSKI, *Aspekty procesu wychowania syna w rodzinie w ujęciu Syracha*, 63.

¹⁰³ Por. J.T. SANDERS, *Ben Sira's Ethics of Caution*, HUCA 50 (1979), 73-106, [83].

dotyczących jednostki, to jednak nie pozostają oni obojętni na kwestie związane z relacjami społecznymi. H. Bullock zauważa, że nie sposób oddzielić jednej etyki od drugiej. Indywidualna etyka przekłada się na etykę wspólnoty i kształtuje jej charakter, podczas gdy etyka społeczna stoi u podstaw i umacnia etykę jednostki¹⁰⁴. Można nawet powiedzieć, że mędrcy kształtowali jednostki, aby formować zbiorowość¹⁰⁵.

Księga Przysłów

Powyższa perspektywa jawi się już w prologu Księgi Przysłów (1, 1-7), gdzie wyartykułowane są przyświecające dziełu cele. Chodzi o wszechstronną edukację młodych ludzi, którzy byliby skuteczni w promowaniu sprawiedliwości społecznej i uczciwości. Rzecz więc dotyczyła formowania liderów, będących prawymi, sprawiedliwymi i uczciwymi członkami wspólnoty narodu wybranego. Kluczowe są trzy elementy: prawość, sprawiedliwość oraz uczciwość (1, 3b)¹⁰⁶.

Jako przykład uczciwości w relacjach społecznych można wskazać podejście do kwestii miar i wag, których fałszowanie uznaje się za obrzydliwość (Prz 11, 1; 20, 10, 23). Księga Przysłów piętnuje również niektóre postawy ludzkie, które nie przyczyniają się do pogłębienia sprawiedliwości w społeczeństwie. Chodzi zwłaszcza o przewrotność i nieuczciwość (Prz 3, 32; 11, 20), a także niesprawiedliwość tych, którzy tuszują przestępstwa złoczyńców bądź skazują niewinnych (17, 15)¹⁰⁷.

Warto również zwrócić uwagę na perspektywę społeczną, jaką reprezentuje Księga Przysłów. Nie ulega wątpliwości, że księgi mądrościowe adresowane były do ludzi cieszących się wyższym od przeciętnego statusem materialnym. Prawdopo-

dobnie najwcześniejsze kolekcje przysłów powstały na dworze królewskim. Mędrcy zdają się być zadowolonymi ze swego *status quo*, niechętnymi zmianom konserwatystami¹⁰⁸. Bardzo ciekawe jest to, jak status społeczny mędrców determinuje ich sposób postrzegania chociażby zamożności czy ubóstwa. Znając siłę pieniądza i bogactwa (por. 19, 4), mędrcy wiedzą, że są one z jednej strony błogosławieństwem i nagrodą za poszukiwanie mądrości (por. 8, 18), a także gwarancją stabilności w życiu (10, 15; 18, 11), z drugiej jednak, wartości te mogą generować w ludziach wiele niepożądanych postaw. Potępią oni na przykład nieuczciwe wzbogacanie się i wieszczą zgubę oszustom (13, 11a)¹⁰⁹.

Ubóstwo widziane jest jako zaprzeczenie stabilności, którą daje zamożność (10, 15b; 14, 20; 19, 7; 22, 7). Może być ono stanem zawinionym wskutek głupoty lub lenistwa człowieka (12, 27; 13, 4; 20, 4; 21, 25; 24, 30-34). Jednocześnie mędrcy przestrzegają przed złym traktowaniem ubogiego: „Kto ciemieży ubogiego, urąga jego Stwórcy; czci Go ten, kto łaskę okazuje biednemu” (14, 31)¹¹⁰.

Księga Przysłów zachęca do hojności względem ubogich (Prz 11, 24-25; 14, 21; 19, 17; 21, 13; 28, 27). Paradoksalnie, hojność jest opłacalna, gdyż chroni przed ubóstwem. Mędrcy zalecają ją młodzieńcom jako swoisty środek na uniknięcie nędzy (Prz 11, 24-25; 14, 21; 19, 17; 28, 27). Oczywiście potrzebna jest także solidna praca, do której zachęca autor natchniony (np. Prz 10, 4; 14, 23; 20, 13; 23, 21; 24, 30-34). Aby nie popaść w nędzę należy unikać niebezpieczeństw takich jak pochopne, nieprzebrane decyzje oraz plany (Prz 21, 5), a także zbyt wystawny tryb życia (Prz 21, 17; 23, 21)¹¹¹.

¹⁰⁸ Por. B.V. MALCHOW, *Social Justice in the Hebrew Bible*, Collegeville 1996, 64; por. także M. SNEED *Wisdom and Class: A Review and Critique*, Journal of the American Academy of Religion 62.3 (1994), 651-672.

¹⁰⁹ Por. B.V. MALCHOW, *Social Justice in the Hebrew Bible*, 65.

¹¹⁰ Por. np. Prz 17, 5; 22, 22. Naczelną zasadą zdaje się być równość biednych i bogatych wobec Stwórcy (22, 2).

¹¹¹ Por. D.L. BROOKS, *Proverbs and Moses' Law*, 29-32.

¹⁰⁴ Por. H. BULLOCK, *Ethics*, 198.

¹⁰⁵ Por. tamże, 199.

¹⁰⁶ Por. tamże, 197.

¹⁰⁷ Por. D.L. BROOKS, *Proverbs and Moses' Law*, 29.

Mędracy promują sprawiedliwość społeczną, piętnując złe postawy oraz wskazując pozytywne działania. Trudno nie zauważyć, że wynikające z wyżej nakreślonego statusu materialnego różnice stoją za wieloma nadużyciami, których świadomi są mędracy. Wspomniany już problem fałszywych miar i wag uderza najbardziej w ubogich. W innych miejscach czytamy o nielegalnym przesuwaniu między dla zwiększania posiadłości (22, 28; 23, 10). Mędracy potępiają również lichwiarstwo (28, 8), przestrzegają przed stronniczością w sądzie na rzecz zamożnych (22, 22; 24, 23-26; 28, 21), składaniem fałszywych zeznań w sądzie na czyjąkolwiek korzyść (19, 5. 9. 28; 21, 28; 24, 28). Jednocześnie postulują wrażliwość i zrozumienie dla słabszych i ubogich (19, 17; 21, 13; 22, 9; 29, 7)¹¹².

Księga Hioba

Księga Hioba wydaje się być dramatem jednego człowieka i jego rodziny. Jednak i w niej znajdujemy wzmianki dotyczące zachowań etycznych na płaszczyźnie społecznej. Jako pierwszy należy wskazać tekst z ostatniej mowy Elifaza, w której zawarte są poważne oskarżenia pod adresem głównego bohatera (Hi 22). Wypowiedź ta jest zwieńczeniem cyklu mów przyjaciół z Hiobem.

Od początku przyjaciele starają się przekonać Hioba, że nic nie dzieje się przypadkiem. Ta zasada ma zastosowanie zwłaszcza w odniesieniu do cierpienia: „Bo nie z roli wyszła boleść, ani nie z gruntu utrapienie wyrosło” (5, 6).

Jeśli Bóg zesłał tak potężne cierpienia, to muszą one być wprost proporcjonalne do wcześniejszych przewin moralnych. Hiob zgadza się z tezą, że jego doświadczenia są karą, ale odrzuca możliwość uprzedniego popełnienia przestępstw, które by ją

¹¹² Por. B.V. MALCHOW, *Social Justice in the Hebrew Bible*, 69-71.

uzasadniały. W trakcie dialogów z Hiobem przyjaciele próbują najpierw łagodnej perswazji, ale w miarę upływu czasu tracą cierpliwość i są coraz bardziej agresywni w swych wypowiedziach. W swej ostatniej mowie Elifaz oskarża Hioba o konkretne przestępstwa, których ciężar gatunkowy koresponduje – według niego – z miarą kary, jakiej doświadczył Hiob. Jest to niestety czysta dedukcja¹¹³.

Bo bierzesz zastaw od swych braci bezprawnie i zdzierasz suknie obdartym.

Nie dajesz wody spragnionym, ani chleba głodnemu.

Kto pięści zaciska, ma ziemię, może tam mieszkać dostojny,

a wdowę to z niczym odprowadzasz, miazdżysz ramiona sierotom

(Hi 22, 6-9).

Jest to lista przewin moralnych, charakteryzujących osobę wpływową i możną, która nadużywa swej władzy, aby uciskać słabszych i tak umacniać swoją pozycję. Ten katalog odwołuje się do tradycyjnych grup „wdów i sierot”, którym należy się szczególna sprawiedliwość (por. Wj 22, 21; Pwt 24, 17). Hiob oskarżony jest więc o bezduszość w relacjach z innymi. Według słów Elifaza, miałby on brać bezprawnie zastaw od swych braci, a następnie bez skrupułów zostawiać ich nagimi i bezbronnymi. Hiob rzekomo nieludzko traktował głodnych i spragnionych, odmawiając im nawet pożywienia i wody. Wreszcie miał podnieść rękę na najbardziej bezbronych, a więc na wdowę i sierotę. Tym samym przyjaciel zarzuca mu, że osiągnął szczyt nikczemności i perwersji. „Ten, kto pięści zaciska na ziemię”, to człowiek możny, który za wszelką cenę – nawet za cenę ludzkiego życia – chce poszerzyć swoje włości¹¹⁴. Według Elifaza Hiob jest takim człowiekiem.

¹¹³ Por. J.E. HARTLEY, *The Book of Job*, NICOT, Grand Rapids 1988, 326.

¹¹⁴ Por. N.C. HABEL, *The Book of Job*, 338-339.

Oczywiście, oskarżenia względem Hioba nie są poparte zeznaniami żadnych świadków, lecz stanowią jedynie produkt dedukcji Elifaza. Niemniej jednak, czytelnik może pośrednio zorientować się, że tego rodzaju postawy są nie do zaakceptowania dla autora. Co więcej, Hiob w swej mowie, zwanej „przysięgą niewinności” (Hi 31), zaprzeczy podobnym oskarżeniom, uznając za nikczemne czyny, które mu zarzucano. W jego wystąpieniu pojawią się również inne postawy, które Hiob uznaje za niemożliwe do zaakceptowania. Warto zatem odnieść się do jego mowy, ustalić inne, prezentowane przez Księga Hioba, wzorce etyczne w postawach względem społeczności.

Jednym z głównych tematów obecnych w „przysiędze niewinności” jest hojność wobec ubogich. Hiob jest świadomy, że zasługiwałby na karę, gdyby nie szanował praw swych sług, odmawiał pomocy biednym, uciskał wdowę lub był obojętny na potrzeby i prawa sieroty (Hi 31, 13-21). Podkreślając swą niewinność, Hiob dokonuje swoistego rachunku sumienia. Zapewnia, że nie był pyszny z powodu swych bogactw (31, 24-25), zawsze bardzo troszczył się o sieroty i wdowy (31, 16-21), wrogom nie złorzeczył i nie cieszył się z cudzego nieszczęścia (31, 29-30), a także nie uchybił gościnności (31, 31-32). Wreszcie, Hiob zarzeka się, że jako pracodawca nie wyzyskiwał swych pracowników kładąc im pracować nad miarę lub pozbawiając ich słusznej zapłaty (31, 28-39).

Oba teksty wskazują, że postawa etycznie właściwa w relacjach społecznych wyraża się troską o najuboższych, zagwarantowaniem im ich praw, pielęgnowaniem gościnności, wyzbyciem się pokusy nadużywania swej pozycji wobec słabszych, a także zapewnieniem na czas godziwej zapłaty pracownikom.

Ostatni warty przywołania tekst to Hi 29, 12-17. B. V. Malchow uważa, że jest to fragment, który zawiera najbardziej dobitne stanowisko na temat sprawiedliwości społecznej¹¹⁵. Hiob

¹¹⁵ Por. B.V. MALCHOW, *Social Justice in the Hebrew Bible*, 71.

przedstawia siebie jako człowieka, dla którego ważne były kwestie związane ze sprawiedliwością społeczną. Co więcej, utrzymuje, że jego starania w tym względzie były powszechnie „zauważane i doceniane”.

Zaiste, kiedy ucho słyszało, błogosławiło mnie; a kiedy oko widziało, chwaliło mnie.

Bo wybawiałem biednego, który wołał o pomoc, i sierotę, który nie miał pomocy.

Błogosławieństwo od tych, którzy mieli przepaść było na mnie, a serce wdowy śpiewało z radości za moją sprawą.

Przywdziałem prawość, a ona mnie okryła; jak płaszcz i zawój była moja sprawiedliwość.

Byłem oczami dla niewidomego i nogami dla chomego

Byłem ojcem dla biednych, a sprawę / kontrowersję, której nie znałem badałem

Rozbijałem szczękę niegodziwcowi i wydierałem mu łup z zębów.

Zdanie, w którym Hiob mówi o tym, iż przywdział prawość jak odzienie, a ona (prawość) odziała jego – tzn. stała się głównym motywem jego działania – wydaje się być kluczowe. Autor sugeruje, że tylko wówczas można promować sprawiedliwość społeczną, jeśli samemu jest się człowiekiem prawym. Widać tu uznaną przez mędrców dynamikę życia społecznego: „od jednostki do zbiorowości”.

Księga Koheleta

M. V. Fox zauważa, że Kohelet różni się od autorów Księgi Przysłów w postrzeganiu sprawiedliwości społecznej tym, że skupia się bardziej na przejawach niesprawiedliwości niż sprawiedliwości¹¹⁶. Zdaniem Koheleta sprawowana przez ludzi

¹¹⁶ Por. M.V. FOX, *Kohelet and His Contradictions*, JSOT.S 71, Sheffield 1989, 121-150, [142].

sprawiedliwość pełna jest nadużyć. Nieprawość przeważa także tam, gdzie nie powinna mieć miejsca – w sferze życia publicznego¹¹⁷.

Kohelet jawi się jako realista, który zna życie „od podszewki”. Niestety, jego wiedza i doświadczenie nie uskrzydla go. Kohelet jest sceptyczny wobec instytucji życia publicznego. Stwierdzenia takie jak „pieniądz pozwala na wszystko” (10, 19b) mogą szokować, ale służącej mają pozytywnej prowokacji. Kohelet od początku występuje jako jeden z możliwych tego świata – król, który na wszystko może sobie pozwolić (1, 12). Opływa w bogactwo, dzięki któremu może używać życia, choć niestety na własnej skórze przekonuje się, że „pieniądze szczęścia nie dają”. Chodzi tu oczywiście o trwałe szczęście, które trwa dłużej niż chwile. Kohelet nie ma złudzeń – zamożność i posiadanie to też marność (2, 4-11. 18-21; 5, 9-16; 6, 1-3). Z drugiej strony Kohelet uważa, że bogactwo i możliwość radowania się nim powinny być postrzegane jako dar Boży (5, 18-19).

Przy tym wszystkim bohater księgi wydaje się być najmniej spośród innych mędrców wrażliwy na los najsłabszych. Choć jest świadom niesprawiedliwości, jakie istnieją w świecie, to nie sili się na wskazania, które pomogłyby zaradzić złu¹¹⁸. Jego wypowiedzi mogą być zaskakujące. Obserwując łązy niesprawiedliwie uciskanych, zdobywa się jedynie na powiedzenie, że lepiej być martwym, niż pędzić taki żywot (4, 1-2)¹¹⁹. W innym miejscu stwierdza, że ucisk biedaków oraz pogwałcenie prawa i sprawiedliwości w kraju nie powinny dziwić. Wszystkiemu winna jest struktura społeczna – nad wysokim czuwa wyższy, a nad nimi jeszcze wyższy (5, 7). Najwidoczniej Kohelet nie widzi nadziei na zaradzenie niesprawiedliwości¹²⁰. Autor stawia się raczej

¹¹⁷ Por. R.E. MURPHY, *Ecclesiastes*, 36.

¹¹⁸ Por. B.V. MALCHOW, *Social Justice in the Hebrew Bible*, 70.

¹¹⁹ Por. J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes. A Commentary*, The Old Testament Library, Philadelphia 1987, 106.

¹²⁰ Por. B.V. MALCHOW, *Social Justice in the Hebrew Bible*, 70.

w pozycji przenikliwego i czasem cynicznego obserwatora niż stróża moralności i postaw etycznie nienaganych¹²¹.

Księga Syracha

Syrach również zwraca uwagę na zagadnienia dotyczące etyki w relacjach międzyludzkich. Gdy chodzi o sprawiedliwość społeczną, autor apeluje przede wszystkim o wrażliwość na ciężki los ubogich, sierot i wdów. Takie postawienie sprawy zakłada istnienie w społeczeństwie ludzi o dość zróżnicowanym statusie społecznym. Po wtóre, zdaje się sugerować, że adresatami jego słów byli przedstawiciele zamożniejszej części społeczeństwa.

Warto najpierw zwrócić uwagę na stosunek Syracha do bogactw. Autor pochwała korzystanie z własnej zamożności i zaleca proporcjonalny do niej styl życia. Jednocześnie człowiekowi powinna towarzyszyć świadomość, że wszystko co ma jest darem Bożym. To, z kolei, ma pobudzać zdrową religijność.

Synu, stosownie do swej zamożności, dbaj o siebie
i godne ofiary przynos Panu! (14, 11; por 14, 16)

Mędrzec zaleca dystans do tego, co się posiada, zwraca uwagę, że los bogatego może się diametralnie zmienić (18, 25-26). Ponadto, bogaty narażony jest na wiele pokus. Trzeba wykazać wiele hartu ducha oraz mocno przyłgnąć do Pana (bojaźń Pańska), aby nie zgrzeszyć dla marnego zysku (27, 1-3)¹²². Brak dystansu do bogactwa musi się źle skończyć:

Ten, kto złoto miłuje, nie ustrzeże się winy,
a ten, kto goni za zyskami, przez nie zostanie oszukany (31, 5).

¹²¹ Por. R.B.Y. SCOTT, *The Study of the Wisdom Literature*, 33.

¹²² Por. B.V. MALCHOW, *Social Justice in the Hebrew Bible*, 66.

Jednocześnie trudno znaleźć takich, którzy osiągnęli bogactwo i nie ulegli pokusie:

Nakłoń ucha swego biednemu
i łagodnie odpowiedz mu spokojnymi słowami!
Wyrwij krzywdzonego z ręki krzywdzącego,
a gdy sądzić będziesz, nie bądź małodusznym!
Bądź ojcem dla sierot, jakby mężem dla ich matki,
a staniesz się jakby synem Najwyższego,
i miłować cię On będzie bardziej niż twoja matka (4, 8-10).

A.A. di Lella zwraca uwagę, że Syrach nawiązuje tu do dobrze mu znanej, starej tradycji biblijnej (por. Wj 22, 22; Pwt 24, 17-22; Kpł 19, 9-10; 23, 22; Hi 29, 11-16; 31, 13-22; Prz 14, 13; 28, 27; Am 5, 10-15; Iz 1, 17; Tb 1, 3. 8)¹²³. Najślabi powinni być postrzegani jak ludzie, a nie jak rzeczy, i traktowani z należytą im godnością. Syrach zaleca łagodność i szacunek wobec nich jako etycznie właściwe postawy (3, 30-31).

Syrach postuluje również radzenie sobie z potrzebami najuboższych przez dzielenie się pożywieniem oraz dawanie jałmużny (4, 2-6). Taka postawa jest praktycznym wyrazem troski o najuboższych. Mędrzec nie waha się w ostrych słowach wskazywać na wszelkie formy wyzysku, lub nieuczciwości, wobec tych, których życie zależy od możliwszych od nich:

Chleb potrzebujących jest życiem biednych, a kto go zabiera, jest zabójcą.
Zabija bliźniego, kto mu zabiera środki do życia,
i krew wylewa, kto pozbawia zapłaty robotnika (34, 21-22;
por. 35, 14-26).

Ostatni wers podkreśla konieczność uczciwych rozliczeń w relacjach z pracownikami. Syrach szanuje pracę. Wspomina-

¹²³ Por. P.W. SKEHAN, A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 89.

łem już o tym przy okazji omawiania aspektów wychowania. Ta postawa wyrasta głównie „z uświadomienia sobie miejsca, jakie zajmuje praca w życiu społecznym i w stosunkach ekonomicznych (Syr 38, 82; Mdr 14, 2n)”¹²⁴. Żadna praca nie hańbi (7, 15), zaś bezczynność i lenistwo prowadzą do złego (33, 28).

Na uwagę zasługuje *passus*, w którym Syrach odnosi się do kwestii niewolników (33, 25-33). Współczesny czytelnik może odczuwać dyskomfort z powodu rad, które sankcjonują niewolnictwo. Jednakże Syrach nawiązuje do współczesnych mu realiów, gdzie posiadanie niewolników nie budziło zgorszenia. Mędrzec daje do zrozumienia, że niewolnik nie może pozostawać bezczynnym. Dlatego zaleca właścicielom, aby zadbali o stałe zajęcie dla nich (33, 25-26. 28) oraz o pewną surowość, trzymanie niewolników w ryzach (33, 27). Właściciel powinien roztropnie przydzielać niewolników do zadań, aby nie przekraczały one ich możliwości (33, 29). Co więcej, niewolnik nie jest rzeczą i – tak, jak każdemu człowiekowi – należy mu się szacunek. Trzeba go traktować po ludzku (33, 32-33).

Księga Mądrości

Również Księga Mądrości zawiera wątek dotyczący sprawiedliwości w życiu społecznym. Już w pierwszym zdaniu księgi zawarty jest apel do tych, którzy, z racji pełnionego urzędu, mają stać na straży harmonii w życiu społecznym. Chodzi o rządzących, którzy powinni być uczciwi i dalecy od stronnictwa: „Umiłujcie sprawiedliwość rządzący”¹²⁵ ziemią” (1, 1a).

¹²⁴ Por. J. KUŁACZKOWSKI, *Aspekty procesu wychowania syna w rodzinie w ujęciu Syracha*, 63.

¹²⁵ W tekście występuje słowo *οἱ κρινοῦντες*, które można by przetłumaczyć jako „sędziowie”. Jednak, G. SCARPAT, *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*, t. 1, Biblica. Testi e studi I; Brescia 1989, 110, zauważa, że kontekst oraz tradycja LXX odnośnie rozumienia tego terminu, domagają się tu tłumaczenia „władcy”, „rządzący”.

G. Scarpāt przekonuje nawet, że głównym tematem Księgi Mądrości jest sprawiedliwość (*δικαιοσύνη* – *dikaïosunē*). Według niego, cała księga jest rodzajem poematu mądrościowego na temat sprawiedliwości. Ta ostatnia ukazana jest jako wyjątkowa forma mądrości (*σοφία* – *sofia*)¹²⁶.

KONKLUZJA

W podsumowaniu warto jeszcze raz zwrócić uwagę na specyfikę literatury, która była przedmiotem powyższych rozważań. Księgi mądrościowe cechuje wielki uniwersalizm myśli i humanistyczna perspektywa. Mędrców, w odróżnieniu od autorów innych ksiąg biblijnych, mało interesują sprawy dotyczące ważkich dla Izraela kwestii teologicznych. W centrum ich zainteresowania stoi człowiek. Ich zadaniem jest nauczanie, zwłaszcza młodych i niedoświadczonych, sztuki życia (*savoir vivre*). Nie oznacza to bynajmniej, iż mędracy reprezentują świecki punkt widzenia. Izraelskie tradycje mądrościowe „dojrzały” w kontekście wiary w jednego Boga – Jahwe. Faktem jednak jest, że źródłem inspiracji dla mędrców Izraela nie stało się specjalne objawienie, powołanie, czy mandat od Boga, ale własna refleksja i doświadczenie. Mędracy wierzą, że dzięki rozumowi są zdolni poznać prawa i zasady, które Bóg zamierzył i wpisał w stworzenie. Chodzi oczywiście o te prawa i zasady, które są człowiekowi niezbędne do życia. Jest bowiem oczywiste, że człowiek nigdy nie będzie znał świata w takim stopniu, jak Bóg, który jest jego Stwórcą.

W tym duchu mędracy podają zasady dotyczące mądrego, czyli etycznie właściwego postępowania. Oczywiście, etyka zakłada relacje z innymi ludźmi. Dlatego powyższe studium miało za zdanie przeanalizować wskazania etyczne dotyczące trzech,

¹²⁶ Por. G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, 47.

najważniejszych dla mędrców, typów relacji ludzkich: małżeńskich, rodzinnych (rodzice–dzieci) oraz społecznych.

W trakcie prezentacji, zwróciłem uwagę na kilka typowych, charakteryzujących etykę mędrców elementów. Po pierwsze, widoczny jest w niej duży pragmatyzm. Człowiek winien działać w określony, etycznie właściwy sposób, ponieważ przyniesie mu to konkretną korzyść w życiu. Po drugie, zalecany jest umiar i opanowanie we wszystkim. Po trzecie, akcent położony jest raczej na jednostce, niż na zbiorowości. Niemniej jednak podstawowym założeniem jest to, że nic tak nie przysłuży się zbiorowości, jak prawe i mądre życie jednostek¹²⁷.

¹²⁷ Por. B.C. BIRCH, *Let Justice Roll Down. The Old Testament, Ethics, and Christian Life*, Louisville 1991, 333–334.

Ks. Janusz Lemański

ESCHATOLOGIA W KSIĘGACH MĄDROŚCIOWYCH

Dla współczesnego człowieka pojęcie „mądrość” przywodzi na myśl przede wszystkim zasób teoretycznej wiedzy i intelektualne zdolności do jej praktycznego wykorzystania. W Starym Testamencie mądrość to jednak nade wszystko doświadczenie życiowe i roztropność w postępowaniu. Chodzi więc o umiejętność praktycznego zastosowania nabytych doświadczeń, swego rodzaju sztukę życia, którą człowiek uprawia poprzez nadawanie mu takiego kształtu, aby było pożyteczne dla innych i przynosiło szczęście dla samego siebie¹.

Mędracy to także grupa społeczna. Tworzyli ją ludzie wywodzący się zwłaszcza z kręgów pisarzy, którzy troszczyli się o przekazywanie innym tak rozumianej mądrości i ukształtowanego przez nią poglądu na świat i życie. Jednym z ważnych tematów, którym zajmowali się mędracy Izraela, była kwestia związku, jaki istnieje pomiędzy sprawiedliwością i śmiercią².

¹ H.D. PREUSS, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart i in., 1987, 10-12.

² A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits im Alten Orient und Alten Testament*, Neukirchen 2005, 150.

I. ZWIĄZEK POMIĘDZY CZYNEM I TYM, CO SPOTYKA CZŁOWIEKA W ŻYCIU

Popularny w niemieckiej literaturze³ dotyczącej interesującego nas tematu neologizm *Tun-Ergehen-Zusammenhang*, który opisuje zależność pomiędzy czynem i jego skutkami w życiu sprawcy, wprowadził do biblistyki K. Koch⁴. Człowiek, który działa, robi coś dobrze lub źle. Zawsze tworzy wokół siebie, poprzez działanie, pewien krąg skutków i zależności (*Tat-Sphäre*) odpowiadających jego czynom. Tak więc czyniąc zło sprowadza na siebie zło, a czyniąc dobro – dobro. Dla mędrców Izraela sprawiedliwość ściśle łączy się z praworządnością w wymiarze jurydycznym. Wymaga ona sprawiedliwych wyroków (Syr 4, 9), zwłaszcza kiedy dotyczą sprawiedliwego, który jest ubogi (Prz 17, 26; 18, 5). Chodzi więc o to, aby nie uwalniać niesprawiedliwego (bezbożnego) i nie skazywać niewinnego (Prz 17, 15; por. Syr 42, 2; Prz 18, 5; 24, 24). Egzekwowanie i strzeżenie sprawiedliwości to nie tylko domena sędziów i władców (Prz 8, 15-16; 16, 13; 31, 9; por. Prz 16, 12; 25, 5), ale zadanie dla wszystkich ludzi (Prz 1, 3; 2, 9; 8, 20; 21, 3). Mędrcy nie łudzą się jednak, że ten ludzki wymiar sprawiedliwości jest w praktyce niezawodny. Wskazują na Boga jako ostateczną instancję i egzekutora sprawiedliwości – Najwyższego Sędziego⁵.

Następstwa czynu nie muszą być jednak automatyczne nie tylko w obowiązującej w społecznej praktyce zasadzie talionu, ale także w sposobie reagowania na ludzkie czyny ze strony Bo-

³ Por. M. RÖSEL, *Tun-Ergehen-Zusammenhang*, w: NBL, t. III, 931-934; *Tun-Ergehen-Zusammenhang*, w: *Herders Neues Bibel Lexikon*, red. F. Kogler, Freiburg i inne 2009, 760.

⁴ *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 51 (1955), 1-42.

⁵ J. SCHARBERT, *Gerechtigkeit I: Altes Testament*, w: TRE, t. XII, Berlin–New York 1984, 404-411, [407].

ga⁶. Problem ten ostro uwidacznia się w krytyce zasady odpłaty zawartej w Księdze Hioba i Koheleta⁷. Czasem proces powracania zła lub dobra do człowieka przypomina proces kiełkowania i wzrostu roślin. Skutki złego lub dobrego czynu mają jednak reperkusje społeczne. Każdy czyn jest bowiem wyrazem stosunku do społeczności, w której się żyje. Tak więc skutki konkretnych czynów dotyczą bezpośrednio nie tylko otoczenie ich sprawców, ale przenoszą się także na przyszłe pokolenia (por. Wj 20, 5-6). Im większy zakres odpowiedzialności, w ramach społeczności, ma sprawca, tym poważniejsze konsekwencje dla niej mają jego czyny (np. król). Oczywiście ten uproszczony schemat jest zaledwie punktem wyjścia w rozważaniach nad zależnością pomiędzy czynem i tym, co spotyka człowieka w jego życiu. W praktyce nic nie jest ani proste, ani oczywiste⁸. Przeniesienie obserwacji i doświadczeń życiowych potwierdzających tę regułę (por. Prz 26, 27; Koh 10, 9a) na zasady etyczne związane z religijnością (por. Prz 21, 21; por. Ps 7, 16-18; Oz 8, 7) było zapewne procesem ewolucyjnym i bardziej złożonym⁹. W przekonaniu autorów Księgi Przysłów Bóg nie tylko ocenia i odpłaca sprawcy za jego czyny (Prz 11, 32; 13, 21), ale także wspiera dobrze czyniących i wyraża dezaprobatę wobec „źle myślących”, „planujących w ukryciu”¹⁰ zło przeciwko wspólnocie (Prz 12, 2; por. Prz 10, 3; Oz 12, 15)¹¹. W wymiarze religijnym

⁶ B. JANOWSKI, *Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen zum Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhang“*, w: B. Janowski, *Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, t. II: *Die rettende Gerechtigkeit*, Neukirchen–Vluyn 1999, 181-183.

⁷ Por. J. SCHARBERT, *Gerechtigkeit I*, 408.

⁸ Por. krytyczne uwagi omówione w M. RÖSEL, *Tun-Ergehen-Zusammenhang*, 933-934.

⁹ R. LUX, *Die Weisen Israels*, Leipzig 1992, 72-84.

¹⁰ Na temat pojęcia *mēzimmōt* (jeszcze w: Prz 14, 17; 24, 8) por. M.V. FOX, *Words for Wisdom*, Zeitschrift für Althebräistik 6 (1993), 159.

¹¹ Ze względu na antytetyczną strukturę przysłowia, „On” w drugim wierszu odnosi się do Boga por. M.V. FOX, *Proverbs*, AB 18B, New Haven, London 2009, 546-547.

zasada odpłaty (niem. *Prinzip der Vergeltung*), pojmowana w kategoriach błogosławieństwa / przekleństwa Bożego, skutkującego szczęśliwym i długim życiem sprawiedliwych i bogobojnych lub nieszczęśliwym i krótkim życiem grzeszników, także nie jest automatyczna. Mędracy nie tylko dostrzegają mankamenty tej teoretycznej zasady (niem. *Prinzip der schicksalwirkende Tatsphäre*), ale wskazują na absolutną wolność Boga w podejmowaniu decyzji¹² i niemożność poznania przez człowieka czy ktoś się Bogu podoba, czy nie. Wszelkie próby zgłębienia Bożych wyroków są więc ostatecznie bezcelowe, a ograniczanie Boga do ciasnych, teoretycznych zasad, niewskazane.

Nazbyt prosta zasada, wynikająca z tak postrzeganej zależności: zło dla złych, dobro dla dobrych (por. Hi 17, 9; 22, 19; 27, 17; 36, 7), przeżyła wielki kryzys w okresie po wygnaniu babilońskim i poddana została surowej krytyce przede wszystkim w kręgach mądrościowych (por. Hi 12, 4)¹³. Mędracy mimo to szukali w codziennym życiu potwierdzenia zasady odpłaty (por. Prz 28, 18), ostrzegając przed chodzeniem „krzywymi ścieżkami”, które może prowadzić do katastrofy. Choć człowiek jest wolnym w kreowaniu swego życia, to zawsze powinien liczyć się z tym, że do szczęścia prowadzi go tak naprawdę tylko Bóg (Prz 16, 9). Zależność ta nie jest jednak automatyczna. Wynika raczej z właściwego mędrcom przekonania, że wszystko podporządkowane jest zaufaniu, jakie człowiek powinien pokładać w Bogu Stwórcy i Najwyższym Prawodawcy, który ustalił porządek panujący w stworzonym przez siebie świecie.

W czasach coraz bardziej dominującej kultury hellenistycznej pytanie o związek między pobożnym i sprawiedliwym życiem a nie zawsze odpowiadającymi mu w praktyce dobrymi

skutkami powróciło z nową siłą. Nie tyle podważano samą teorię odpłaty, ile przyjmowano, że rzeczywistość, którą próbowano za jej pomocą tłumaczyć, jest bardziej złożona niż dotychczas sądzono. Pytano więc na przykład dlaczego obok dobrych i sprawiedliwych istnieją zli i grzeszni? Dlaczego cierpienie, bezsensowna i przedwczesna śmierć dotyka nie tylko czyniących źle, ale także i tych, którzy czynią dobrze? Dlaczego mimo czynionego zła grzesznicy często żyją długo i szczęśliwie?¹⁴ Swoją szczególnie silny i krytyczny wyraz dotychczasowe rozumienie teorii odpłaty znalazło u Koheleta (Koh 8, 10-12)¹⁵. Obserwacja życia (por. w. 10: „widziałem”) prowadzi mędrca do stwierdzenia, że tradycyjna teoria odpłaty nie do końca jest słuszna. Pogrzebanie grzesznika, o którym mówi w w. 10, samo w sobie jest faktem pozytywnym i wynika z dobrych obyczajów. Brak pochówku to wyraz kary (2 Krl 9, 37). Problem stanowi to, jak szybko mija pamięć o jego złych czynach. W tle tej obserwacji stoi zapewne fakt czci składanej zmarłym władcom, którzy budowali sobie wielkie grobowce, w odróżnieniu od prostych grobów zwykłych ludzi (2 Krl 23, 6). W czasach wzrastających wpływów kultury hellenistycznej także i zamożni Żydzi praktykowali zapożyczony z niej zwyczaj bogatego wyposażania swoich grobowców (Hi 3, 14; 1 Mch 13, 27-30). Budziły one podziw i szacunek u następnych pokoleń, kiedy proste groby zwykłych śmiertelników sprawiały, że nikt już o nich nie pamiętał¹⁶. Także samych grzeszników często widywano w gronie odwiedzających świątynię, a wśród współobywateli, tak za życia, jak i po śmierci, cieszyli się oni nieustającym szacunkiem. Pytanie mędrca dotyczy zatem tego, czy jest jeszcze miejsce na faktyczną nagrodę lub karę,

¹⁴ R. LUX, *Die Weisen*, 103.

¹⁵ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Nicht im Menschen gründet das Glück” (Koh 2,24). *Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie*, HBS 2, Freiburg 1994, 186-190.

¹⁶ Por. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, HThK.AT, Freiburg-Basel-Wien 2004, 426-428.

¹² K. SEYBOLD, *Gericht Gottes I: Altes Testament*, w: TRE, t. XII, 460-466, [463-464].

¹³ Por. J.J. SCULLION, *Righteousness (OT)*, w: ABD, t. V, 724-736, [730-731].

w myśl klasycznej teorii odpłaty (Koh 8, 12b-13), skoro pojawiają się liczne wyjątki, które nie potwierdzają jej mechanizmów (Koh 8, 11-12a). Z jego obserwacji wynika, że grzesznicy cieszą się szczęściem, szacunkiem i dostatnim życiem. Nawet w śmierci, pojmowanej tradycyjnie jako kara za grzechy, nie zostają oni potępieni.

II. HIOB: SPRAWIEDLIWOŚĆ A CIERPIENIE

Zasadnicze pytanie, jakie nasuwa się przy lekturze Księgi Hioba, brzmi: czemu sprawiedliwy także może cierpieć? Odpowiedź na nie jest łatwa, a sama księga to owoc pracy i refleksji kilku pokoleń¹⁷. Już sama złożoność dzieła wskazuje, jak trudne jest to pytanie i jak bardzo nurtowało ono środowiska mądrościowe. Od strony strukturalnej ramę księgi tworzy napisany prozą prolog (Hi 1, 1-2, 13) i epilog (42, 7-17). Reszta dzieła to, powstałe w kilku etapach redakcji, teksty poetyckie. Ich trzon stanowią dialogi Hioba ze swymi przyjaciółmi (Hi 3-27). Tuż za nimi jest hymn na cześć Bożej mądrości (Hi 28), mowy Hioba (Hi 29-31), mowy Elihu (Hi 32-37) i dwie odpowiedzi Boga (Hi 38-41).

Prolog pozwala nam zdobyć wiedzę o Hiobie. Zarówno jego imię, jak i tajemniczy kraj pochodzenia – Us (Hi 1, 1a) wskazują, że mamy do czynienia z bohaterem uniwersalnym¹⁸. Hiob nie jest Izraelitą, gdyż jego doświadczenia nie posiadają granic et-

nicznych. Mogą się zdarzyć każdemu i wszędzie. Jego wyjściowa sytuacja jest klasycznym przykładem tego, jak powinno wyglądać życie sprawiedliwego. Jako człowiek ze wszech miar bogobojny i sprawiedliwy (Hi 1, 1b), dbający w każdym detalu o to, aby nie obrazić Boga (Hi 1, 5), cieszy się tym wszystkim, czego oczekiwałby w swym życiu każdy sprawiedliwy. Jest majątny, ma dużą ilość dzieci, w jego rodzinie panują dobre stosunki, cieszy się poważaniem w swoim środowisku (Hi 1, 2-4). Mimo tego jego życie nagle, z niewytłumaczalnych przyczyn zostaje zrujnowane (Hi 1, 13-19). Traci to, co posiadał, ale pozostaje ufny wobec Boga (Hi 1, 20-22). Seria nieszczęść odbierających mu wszystko jest jednak zaledwie wstępem do jego cierpienia. Udręka duchowa staje się teraz także udręką fizyczną. W dalszym etapie chodzi bowiem o „skórę”, kości i ciało (por. Hi 2, 4-5. 7-8) samego Hioba. Mimo zagrożenia życia i choroby eliminującej go z udziału w życiu społecznym¹⁹, Hiob nadal nie grzeszy przeciw Bogu (Hi 2, 10). Rodzi się jednak pytanie, jak w takiej sytuacji odnaleźć można klasyczny schemat odpłaty: dobre czyny – dobra jakość życia.

Trzej przyjaciele Hioba spędzają z nim siedem dni i nocy (Hi 2, 13). W punkcie wyjścia ich postawa wobec cierpienia przyjaciela może być tylko jedna: trwać milcząc przy bolejącym Hiobie. Z tej sytuacji rozwinie się poetycki dialog pomiędzy Hiobem i jego trzema przyjaciółmi. On postawi pytanie: dlaczego cierpi (Hi 3, 11-12. 20-23), oni bronić będą klasycznej teorii odpłaty (Hi 17, 9; 22, 19; 27, 17; 36, 7). Hiob głośno narzeka na swe cierpienia (Hi 3, 11-19. 24-26) i przeklina dzień swoich narodzin (Hi 3, 3-10)²⁰. Nie tyle samo cierpienie, ile niemożność poznania jego przyczyn (por. Hi 3, 23) potęguje w nim niechęć do

¹⁷ J. van OORSCHOT, *Die Entstehung des Hiobbuches*, w: *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14-19. August 2005*, red. Th. Krüger, M. Oeming i in., Zürich 2008, 165-184.

¹⁸ G. RAVASI, *Hiob*, t. II, Kraków 2005, 15-18.

¹⁹ G. RAVASI, *Hiob*, 43-44.

²⁰ Obszerną analizę egzegetyczną Hi 3 wraz z analizą odniesień tej perykopy do innych części dzieła znaleźć można m.in. w: K.T. HA, *Frage und Antwort. Studien zu Hiob 3 im Kontext des Hiob-Buches*, HBS 46, Freiburg 2005.

życia. Dlatego też pyta: po co się w ogóle narodził i czy nie lepiej byłoby umrzeć od razu niż trwać w zawieszeniu pomiędzy życiem i śmiercią? Śmierć wydaje mu się zakończeniem wszelkich cierpień. W jego słowach szeol, tradycyjne miejsce spoczynku wszystkich umarłych, to „kraina cieni”, gdzie martwi, choć świadomi swego istnienia, nie czynią już niczego, nie doświadczają też żadnych cierpień. Wszyscy wielcy i mali, bogaci i biedni są tam sobie równi (Hi 3, 13-19). Śmierć jawi się zatem w słowach cierpiącego Hioba jako moment, w którym wyrównują się wszelkie dysproporcje społeczne²¹. Jak określił to L. Wächter²²: „śmierć jawi się jako wielki wyrównujący (niem. *Gleichmacher*)”. To przekonanie, właściwe literaturze mądrościowej, przywoływane było zwykle jako ostrzeżenie przed zbytnim pożądaniem dóbr i zaszczytów tego świata. Przypominało o przemijalności wszystkiego, co można zdobyć w tym życiu. Ta równość w obliczu śmierci nie zasmuca mędrców, ale jest dla nich deprymująca (por. Koh 5, 14-15)²³. Skąd bierze się tak pozytywna ocena i pragnienie śmierci? Jeśli uświadomimy sobie zawieszenie Hioba, wydaje się, że ma ona sens. Choć jeszcze oddycha – czyli nie umarł – to nie może cieszyć się niczym, co pozwala żyć i z czym życie się utożsamia. Nie widzi też szansy na zmianę. Oznacza to, że w życiu nie ma wyrównującej sprawiedliwości. Jeżeli pobożny cierpi, a grzesznik cieszy się pełnią życia, to świat wartości, stojący za klasyczną zasadą odpłaty, został odwrócony. Dotąd to klasyczna zasada odpłaty doczesnej była motywem sprawiedliwego postępowania (por. Prz 10, 2; 10, 16; 11, 30-31; 12, 28;

²¹ A. PINKER, *Job's Perspectives on Death*, The Jewish Bible Quarterly 35 (2007), 73-84; D. PEZZOLI-OLGIATI, *Leben und Tod, Unterwelt und Welt. Strategien der Kontingenzbewältigung in Hiob 3*, w: *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14-19. August 2005*, red. Th. Krüger, M. Oeming, i in., Zürich 2008, 441-454.

²² *Der Tod im Alten Testament*, Berlin 1967, 123-124.

²³ A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits*, 152.

14, 32). Jeśli doświadczenie Hioba ją falsyfikuje, to woli on być równy wobec innych w szeolu, niż cierpieć za życia.

Trzej przyjaciele Hioba reprezentują obrońców klasycznej teorii odpłaty. Ich zdaniem cierpienia Hioba mają swoją przyczynę w jego grzechach i dlatego starają się go do tego przekonać. Jego los jest owocem popełnionych czynów. Nikt, nawet bogobojny sprawiedliwy, nie jest wolny od błędów (Koh 7, 20; 2 Krn 6, 36 – 1 Krl 8, 46). Zatem również Hiob musi znaleźć w swoim własnym życiu taki moment, który zapoczątkował jego obecną sytuację. Przekonanie Hioba o własnej niewinności przeciwstawia się doświadczeniu i wielowiekowej tradycji, która opierała się na twierdzeniu, że Bóg jest sprawiedliwy (Hi 4, 6-9; 8, 8-13). Wniosek z tego, że to sam Hiob, a nie Bóg, jest przyczyną jego obecnego cierpienia.

Hiob jest jednak odmiennego zdania. Uważa, że na podstawie jego cierpienia nie można automatycznie wnioskować, iż zgrzeszył. Daje przykłady na to, że czasem ludzie bezbożni i źli wiodą długie i szczęśliwe życie (Hi 21, 7-16). Co gorsze, nawet dnia ich śmierci i pogrzebu nie można traktować jako wyrównania (Hi 21, 22-26). Później częściej wspomina złych niż dobrych (Hi 21, 27-34). Seria pytań postawionych przez Hioba (Hi 21, 16. 17. 19-21. 31) jest godna uwagi. Dowodzą one, że klasyczna teoria odpłaty nie ma zastosowania w praktyce. Rozważając przykłady szczęścia grzeszników zauważa, że nawet po śmierci są oni szanowani i wspomniani ze czcią (por. Koh 8, 10). Zakładając słuszność teorii odpłaty, można było się spodziewać, że kiedyś ich szczęście skończy się, a przedwczesna śmierć lub np. brak pochówku będzie dla sprawiedliwych dowodem, że bezbożnych dosięgnęła Boża kara. Jednak nic takiego się nie dzieje, co więcej moment śmierci i pogrzebu jest okazją, aby nadal wyrażać wobec nich szacunek. Hiob formułuje w ten sposób dwa poglądy, które, zestawione razem, ukazują sprzeczności istniejące w teoretycznych regułach. Nie chce ich obalać.

Podobnie, jak jego trzech przyjaciele, przywołuje zasadę odpłaty, zakładającej związek następstw z czynem, tyle że wyciąga z niej odmienne wnioski. Patrząc na własne czyny nie znajduje w nich niczego, co mógłby sobie zarzucić. Stąd już prosta droga do stwierdzenia, że skoro cierpi mimo swej sprawiedliwości, to Bóg jest niesprawiedliwy. Ta nowa teologia wciąż zakłada zasadę: jakie czyny, takie skutki dla czyniącego. Z drugiej strony, wobec doświadczeń Hioba, staje się okazją do oskarżenia Boga o niesprawiedliwość. Wniosek jest więc taki, że bycie sprawiedliwym nie prowadzi do lepszego życia, a bycie grzesznikiem nie sprowadza na człowieka negatywnych konsekwencji. Pobożność nie jest więc środkiem do dobrobytu i szczęścia, a jej brak nie powoduje ubóstwa i gorszej jakości życia. Nawet po śmierci nie ma równości i nie można oczekiwać jej w szeolu. Konsekwentnie, stojąc na granicy życia i śmierci, zakłada, że zasada odpłaty nie ma mocy obowiązującej po przekroczeniu progu śmierci. Nie ma wyrównania za życia i nie ma go w dniu śmierci. Co więcej Bóg nie przewidział nagrody dla sprawiedliwych i kary dla grzeszników także w zaświatach.

Dyskutowane przez egzegetów tajemnicze słowa z Hi 19, 25-27²⁴ pozwalają znaleźć w argumentacji cierpiącego Hioba nadzieję na lepszy los po śmierci. Być może wyrażają przekonanie o zmartwychwstaniu. Stan hebrajskiego tekstu wskazuje

²⁴ Na ten temat por. J. LEMAŃSKI, „*Sprawisz, abym ożył*” (Ps 71, 20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Szczecin 2004, 327-341. Problem budzi tu nie tylko identyfikacja „wybawcy”, ale i stan samego tekstu. Odnośnie prób identyfikacji „wybawcy” nowsze propozycje (starsze omawiam w swojej monografii) por. R. KESSLER, „*Ich Weiss, dass mein Erlöser lebet*”. *Sozialgeschichtlicher Hintergrund und theologische Bedeutung der Löser-Vorstellung in Hiob 19, 25*, w: R. Kessler, *Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel*, Stuttgart 2006, 191-206; F.R. MAGDALENE, *Who is Job's Redeemer? Job 19, 25 in Light of Neo-Babylonian Law*, *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 10 (2004), 292-316. Stan badań nad samym tekstem por. G. KAISER, H.P. MATHYS, *Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2006, Exkurs IV: 140-145.

jednak na liczne interwencje późniejszych redaktorów, więc oryginalnie wypowiedź prawdopodobnie nie miała takich konotacji. Na pewnym etapie transmisji tekstu został on przeredagowany w duchu późniejszej, wypracowanej w środowiskach apokaliptycznych (por. Dn 12, 2; 2 Mch 7, 14), wiary w zmartwychwstanie²⁵. Argumentem potwierdzającym tę opinię jest fakt, że ani Hiob, ani jego przyjaciele nie podejmują już tego tematu i nie ma on dalszych konsekwencji w toczącej się dyspucie (por. Hi 21, 23-26; 30, 23).

Konkluzja wynikająca z polemiki toczony między Hiobem a jego przyjaciółmi jest taka, że zagadnienie sprawiedliwości Bożej, jakkolwiek jest ono zasadniczym problemem w sporze, nie znajduje w tekście definitywnej odpowiedzi. Inaczej rzecz się ma jeśli spojrzymy na problem Hioba z perspektywy ram tej księgi. Po pierwsze, jego sytuacja wyjaśniona jest tu poprzez sceny, które rozgrywają się w niebie (Hi 1, 6-12; 2, 1-6). Cierpienie niewinnego stanowi zatem próbę jego wiary. Jej istotę stanowi pytanie: „czy Hiob czci Boga za darmo” (Hi 1, 9)²⁶. Główny bohater jest cierpliwym sprawiedliwym, który przeszedł próbę pomyślnie i ostatecznie doczekał się restytucji wszystkiego, co wcześniej utracił (Hi 42, 10-16).

W poetyckim dialogu (Hi 3, 1-42, 6) widzimy już zupełnie innego Hioba, zbuntowanego teologa, któremu daleko do opisanego w prologu i epilogu księgi bogobojnego i cierpliwego półnomady. W jakiej relacji pozostają zatem do siebie obie zasadnicze części dzieła? W dyskusji przeważa opinia, że ramy księgi napisane zostały wcześniej, a dysputa poetycka jest późniejszym rozwinięciem²⁷. Jednak same ramy także nie są jednolite. Część badaczy sądzi, że pierwotnie podstawę opowiadania tworzyła lu-

²⁵ Dotyczy to zwłaszcza w. 26 por. J. LEMAŃSKI, „*Sprawisz, abym ożył*”, 338-340.

²⁶ G. RAVASI, *Hiob*, 29.

²⁷ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Ijob*, w: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger i inni, Stuttgart 2008⁷, 341.

dowa wersja, którą rozbudowano później o sceny rozgrywane się w niebie. W wersji bez tych scen prolog i epilog zestawione razem zdaniem niektórych²⁸ nie zawierają rozwiązań powstałego w wyniku rozgrywania się wydarzeń napięcia. Nie można jednoznacznie wykluczyć, że ramy księgi zostały dodane wtórnie do istniejącego już dialogu i przy tej okazji uzupełniono je redakcyjnie o sceny w niebie²⁹. W tym wypadku zarówno Hiob, jak i Bóg są sprawiedliwi, a cierpienie Hioba jest próbą wiary sprowokowaną intrygami szatana, a zatem kanoniczna wersja prologu i epilogu posiada własną odpowiedź na problem cierpienia. Zasada doczesnej odpłaty została poddana afirmacji. Do takiego rozwiązania w księdze wiedzie jednak długa droga. Padają w niej różne odpowiedzi na temat sensu cierpienia, które nie znajdują ostatecznej konkluzji w epilogu. Przestrzeń poświęcona poetyckiemu dialogowi sugeruje długie cierpienie, a zarazem debatę. Zatem, nawet jeżeli ktoś uznaje słuszność zasady doczesnej odpłaty, mimo różnych nacisków i sugestii, to Boża sprawiedliwość nie jest automatyczna i wymaga cierpliwości³⁰. W ten sposób księga zakłada, że sprawiedliwy też może cierpieć i być pozbawionym doczesnych, materialnych atrybutów, łączonych zwykle z przekonaniem o Bożej odpłacie. Człowiek powinien być więc cierpliwy i ufny, a Bóg z całą pewnością we właściwym czasie odpłaci mu za jego postawę. Chwile zwątpienia i buntu ostatecznie nie są przez Boga osądzone jako negatywne. Okazuje On cierpiącemu swoje miłosierdzie, zwracając mu w dwójnasób to, co utracił (Hi 42, 10-17).

²⁸ U. BERGES, *Der Ijobrahmen (Ijob 1,1,2-10; 42,7-17). Theologische Versuche angesichts unschuldigen Leidens*, Biblische Zeitschrift 39 (1995), 234: „eine schale ohne Kern”.

²⁹ Por. A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits*, 157. Fischer powołuje się tu na opinię z O. KAISER, *Grundriss der Einleitung*, t. III: *Die poetischen und weisheitlichen Werk*, Gütersloh 1994, 78-80.

³⁰ Por. A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits*, 158.

III. PSALMY: SPRAWIEDLIWOŚĆ, KTÓRA PRZEKRACZA GRANICĘ ŚMIERCI?

Psalmy należą do sfery modlitwy. Z teologicznego dialogu, jaki dominuje w Księdze Hioba, przechodzimy więc w zupełnie nową relację pomiędzy pobożnym sprawiedliwym a Bogiem, któremu on ufa. Śmierć, z której orant pragnie być wybawiony, nie oznacza tu tylko śmierci fizycznej, ale każdą sytuację ograniczającą możliwość życia w pełnym tego słowa znaczeniu (cierpienie, prześladowanie, choroba itp.)³¹. Niektóre psalmy sugerują jednak, że pobożna intuicja oranta sięga poza granicę śmierci fizycznej. Ps 16, 10-11 wyraża pragnienie, aby stan bycia z Bogiem trwał „na zawsze”³², zaś Ps 71 jest jedyną w Psalterzu modlitwą człowieka w podeszłym wieku (w. 20), wyrażoną w obliczu zbliżającego się końca życia³³. Na szczególną uwagę zasługują tu dwa psalmy noszące wyraźnie znamiona wpływów środowiska mądrościowego (Ps 49; 73).

Psalm 49 zawiera motywy znane z literatury sapiencjalnej: nieuniknioność śmierci (por. Syr 14, 17) – jednakowo umiera mądry i głupi (por. Koh 2, 16), nikt nie zabierze swego bogactwa po śmierci (por. Koh 5, 14-15). Temat śmierci jest bez wątpienia głównym motywem psalmu. Możliwość jej przezwyciężenia stanowi w nim osobliwy kontrast (w. 16). Psalmista wspomina o licznych dolegliwościach i uciskach swego życia. Czuje się otoczony przez wrogów, którzy są wpływowi i mają dużą władzę.

³¹ Klasyczna monografia na ten temat to C. BARTH, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zöllikon 1947. Por. J. LEMAŃSKI, „Sprawisz, abym ożył”, 269-271.

³² J. LEMAŃSKI, „Sprawisz, abym ożył”, 276-277.

³³ Tamże, 297-298. Część badaczy sugeruje, że chodzi w istocie o modlitwę kolektywną wyrażoną w formie indywidualnej i należy ją interpretować jako pragnienie restauracji narodu po wygnaniu babilońskim por. F.L. Hossfeld i E. Zenger oraz M.E. Tate, których cytuję w przypisie nr 108.

Myślą nawet, że potrafią wykupić się od śmierci³⁴, czemu orant stanowczo zaprzecza (ww. 8-13). Każdy człowiek musi umrzeć; od tego prawa nie ma ucieczki. W tej kwestii człowiek podobny jest do zwierząt (ww. 13. 21)³⁵. Nie chodzi tu o podważenie przekonania dotyczącego ludzkiej godności (por. Ps 8, 5-6), ale o formalne podobieństwo wszystkich żywych istot w ich ostatecznym losie. Człowiek zadufany w sobie jest jak bydło prowadzone na rzeź (ww. 14-15).

Kolejny wiersz wprowadza do tych rozważań nowy ton (w. 16). Psalmista wie, że Bóg wyrwie go z mocy (dosłownie: „z ręki”) szeolu³⁶. Przekonanie, że Bóg ma władzę także nad szeolem nie jest nowe (por. Am 9, 2-4; Ps 139, 8-10). Orant używa tu jednak wieloznacznego słowa *lkḥ* – „wziąć”. Formalnie opisuje ono ideę przeniesienia czegoś z jednego miejsca w drugie. Jednak ostateczny sens determinuje kontekst w jakim zostało ono zastosowane³⁷. W niektórych tekstach staje się on technicznym czasownikiem na wyrażenie „wzięcia ku górze” (Rdz 5, 24; 2 Krl 2, 3-15), a więc w kierunku przeciwnym do szeolu, który jest w dole (por. w. 15)³⁸. Zapewne orant wyraża przekonanie, iż

³⁴ A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits*, 160, wskazuje nawet na jeden z napisów nagrobnych z III wieku przed Chr., który zawiera podobne przekonanie.

³⁵ Dobór słowa w w. 13: *bijāqar* – „w dostatku / przepychu” poprzez partykułę *be* stanowi aluzję do *bqr* – „bydło” por. H. DELKURT, „*Der Mensch ist dem Vieh gleich, das vertilt wird*”. *Tod und Hoffnung gegen den Tod in Ps 49 und bei Kobolet*, BTS 50, Neukirchen 2005, 49.

³⁶ Przyporządkowanie zwrotu *mjd-s'wl* w zdaniu jest kontrowersyjne. Tekst masorecki łączy go z pierwszą częścią zdania, ale współcześni badacze sądzą, że poprawniejsze jest połączenie z drugą częścią. Por. Oz 13, 14; Ps 89, 49; Syr 51, 2 hebr.: „Jednak Bóg mnie wykupi; z mocy szeolu na pewno mnie weźmie”. Por. CH. FORSTER, *Begrenztes Leben als Herausforderung*, Zürich–Freiburg 2000, 61; H. DELKURT, „*Der Mensch*”, 53-54.

³⁷ M. WITTE, „*Aber Gott wird meine Seele erlösen*”. *Tod und Leben nach Psalm XLIX*, Vetus Testamentum 50 (2000), 549-554.

³⁸ A. SCHMITT, *Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich des Alten Testaments*, FzB 10, Stuttgart 1973, 233.

Bóg zabierze jego „duszę” z miejsca, które w tradycyjnych przekonaniach jest miejscem zgromadzenia wszystkich zmarłych i przeniesie w inną, bliżej nieopisaną przestrzeń w „górze”. Jednak w Psalterzy brak potwierdzenia takich przekonań. Tak wyrażone nadzieje można tłumaczyć tym, że Bóg wyrwie go z mocy świata zmarłych. Podobny przykład znaleźć możemy np. w mezopotamskim opowiadaniu o Isztar i Ereszkigal³⁹. Akadyjskie *li-qa-aš-si* oznacza tam wyrwanie z mocy bóstwa świata podziemnego i powrót do świata żywych. Jakkolwiek nie rozumieć samego „wzięcia” z szeolu, to bez wątpienia orant wyraża tu dwa ważne przekonania: pobożny nawet w szeolu nie jest oddzielony od Boga, a miejsce to nie jest jego ostatecznym przeznaczeniem. O ile więc kwestia „jak” się to urzeczywistni jest tu otwarta, to kwestia „gdzie” znajduje jasną odpowiedź: nie pozostanie w szeolu. W ten sposób tradycyjny obraz szeolu, jako miejsca przeznaczonego dla wszystkich zmarłych, zostaje wyraźnie zrelatywizowany, a śmierć nie oznacza ostatecznego odcięcia od Boga i zerwania zachowywanej z Nim za życia więzi⁴⁰.

Osobny problem stanowi pytanie czy w. 16 był od początku integralną częścią psalmu, czy też stanowi późniejszy dodatek? Argumentacja przemawiająca za jedną lub drugą opcją jest jednak czysto spekulatywna. Bez w. 16 psalm stanowi logiczne kontinuum zwieńczone opinią, że wszelkie bogactwa ostatecznie niczemu nie służą i wraz ze śmiercią stają się bezużyteczne⁴¹. Zaskakujące przekonanie z w. 16 można, co prawda, wytłumaczyć reakcją na wypowiedź z w. 8. Faktem jest, że ta zmiana tonu nie ma wpływu na dalszą wypowiedź oranta i brak jest w niej rozwinięcia tak wyrażonej nadziei. Występuje natomiast kontynuacja

³⁹ Por. omówienie tego mitu w: J. LEMAŃSKI, „*Sprawisz, abym ożył*”, 49-51.

⁴⁰ A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits*, 162.

⁴¹ F.L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 1-50*, t. I, NEB 29, Würzburg 1993, 299-300: ww. 2-10. 16-20 są powygnaniowym uzupełnieniem (niem. *Armenredaktion*) starszego mądrościowego rdzenia psalmu (ww. 11-13. 14-15. 21).

(ww. 17–21) tematu zamieszczonego w w. 15, który zamyka się refrenem (por. ww. 13. 21). Można więc zgodzić się z opinią, że w. 16 jest redakcyjnym, powygnaniowym wtrąceniem do Ps 49, wyrażonym w duchu późnego Hioba i czasowo bliskiej mu literatury mądrościowej⁴².

Kolejny psalm przynależący do kręgów myśli mądrościowej to Ps 73⁴³. Prezentuje on swego rodzaju kontynuację tematu z Ps 49, 16: trwanie więzi z Bogiem poza granicą śmierci. Orant dostrzega szczęście grzeszników, a doświadczenie to nurtuje jego myśli. Dostrzega jednak, że stoją oni na chwiejnym gruncie. Ich życie w dalszej perspektywie jest jak sen (Ps 73, 19–20), który znika wraz z przebudzeniem. Zasadniczym tematem psalmu jest jednak poczucie bliskości Boga, której orant doświadcza podczas pobytu w świątyni. Daje mu to oparcie i umocnienie. W ten temat wpisuje się także jego wypowiedź o doświadczeniu bliskości Boga poza granicą śmierci (Ps 73, 24–26)⁴⁴. Jest on przekonany, że wspólnota z Bogiem nie może być przerwana (por. w. 23: przeszłość; w. 24a: dziś; w. 24b: jutro) nawet przez doświadczenie umierania. Przynajmniej cztery zasadnicze tradycje mogą stanowić teologiczne tło tak wyrażonej nadziei⁴⁵. Psalmista mówi o Bożym planie, zgodnie z którym Bóg go prowadzi (w. 24a: *ʿeṣah*). Chodzi więc o zamiysł Boży w stosunku do jednostki (i wspólnoty) w wymiarze historyczno-zbawczym. Jakkolwiek dla samego oranta szczegóły tego planu nie są znane, to wyraża nadzieję, że Bóg ujmie go w swoim ogólnym zamiśle zbawienia. W dalszej części tekstu używa znanego już

⁴² A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits*, 163.

⁴³ J. LUYTEN, *Psalm 73 and Wisdom (Job 21,28–34)*, w: *La Sagesse de l'Ancien Testament*, red. M. Gilbert, BETL 51, Leuven 1979, 59–81; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi (51–100)*, t. II, Bologna 1985, 494–495; F.L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen (51–100)*, HThK.AT, Freiburg–Basel–Wien 2000, 335–336.

⁴⁴ J. LEMAŃSKI, „*Sprawisz, abym ożył*”, 301–305.

⁴⁵ Na temat tradycji starotestamentowych stojących za tą wypowiedzią por. M. WITTE, *Auf dem Weg in ein Leben nach dem Tod. Beobachtungen zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Psalm 73,24–26*, Theologische Zeitschrift 58 (2002), 21–23.

z Ps 49, 16 słowa *lqh*. Jego wieloznaczność⁴⁶ była już wspominana. Tym razem chodzi o przeniesienie do chwały (*kabôd*). W tradycji psalmicznej oznacza to często świątynię, w której przebywa chwała Boża (por. Ps 26, 8). Szukając jej w świątyni orant wydaje się wyrażać nadzieję, że ostatecznie znajdzie się także w obrębie chwały niebiańskiej (w. 25). Kontekst wypowiedzi z w. 25 może wskazywać także na „udział” lewitów, którzy w zamian za to, że nie byli włączeni do podziału ziemi, cieszyli się szczególnym przywilejem służenia Bogu w Jego świątyni. Wszystkie cztery elementy mają swoją kontynuację w różnych tradycjach Starego Testamentu, ale tylko tu zachodzi ich połączenie (Ps 73, 24–25) i odniesienie do sytuacji, która trwać będzie „na wieki”, mimo procesu niszczenia ciała i serca (Ps 73, 26).

Nadzieje wyrażone w Ps 49, 16; 73, 24–26 stanowią bez wątpienia *novum* w sposobie podejścia do kwestii wyzwolenia od śmierci. W pozostałych psalmach oznacza to zwykle jedynie ratunek przed szeroko rozumianym zagrożeniem lub osłabieniem vitalności (może z wyjątkiem Ps 16, 10–11; 71, 20), a sama śmierć uznawana jest za ostateczną granicę. W obu przeanalizowanych wypowiedziach nadzieja wydaje się przekraczać tę granicę i wybiegać daleko poza nią.

IV. KOHELET: PO ŚMIERCI NIE MA NADZIEI

Księga Koheleta to czasowo późne (połowa III wieku przed Chr.) pismo mądrościowe, pochodzące z czasów pierwszych kontaktów ze światem hellenistycznym. Nie wiemy kim był tajemniczy mędrzec, ale styl jego wywodów wskazuje, że mógł należeć,

⁴⁶ Por. F.L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen (51–100)*, 351: adopcja, małżeństwo / wybranie, powołanie (2 Sm 7, 8; Am 7, 15), wniebowzięcie (Rdz 5, 24; 2 Krl 2, 3. 5. 9. 10) / ocalenie z zagrożenia.

a może nawet przewodzić prywatnej szkole mądrościowej. W jego wypowiedziach pobrzmiewa jednak nuta polemiki z poglądami bliskimi środowisku hellenistycznemu. Oznacza to, że poprzez kontakty z tą kulturą liczne elementy greckiej tradycji myślowej zaczęły przenikać także do sposobu myślenia współczesnych Koheletowi Żydów. Niewątpliwie sprzyjała temu także sytuacja ekonomicznego dobrobytu, która nadawała „nowinkom” teologicznym większego powabu, zwłaszcza, gdy chodzi o przyniesione przez hellenizm poglądy eschatologiczne. W sytuacji zderzenia się ducha greckich myślicieli i tradycyjnej wiary ojców, Kohelet (jego szkoła) podejmuje się w swoistym literackim eksperymencie weryfikacji tych nowych poglądów⁴⁷. Mędrzec z dużą pieczołowitością podchodzi do uzasadnienia swych podglądów, co stanowi nieczęsty element żydowskiej literatury mądrościowej. Nie proponuje nowej wiedzy, rzadko odwołuje się też do sytuacji egzystencjalnej. Częściej natomiast szuka sposobu przekonania czytelników do swoich poglądów poprzez empatię (Koh 2, 2; 7, 26)⁴⁸.

Z respektem podchodzi do możliwości poznania przez człowieka planów Bożych względem jego osoby (Koh 3, 11; 7, 23-24; 8, 17). Szczególnego znaczenia nabiera kwestia zasadności doktryny odpłaty⁴⁹, która w tym dziele poddana zostaje mocnej krytyce. Jakkolwiek część badaczy mówi tu o „pęknięciu” w tradycyjnej doktrynie, to Kohelet stosuje raczej pewien paradoks. Wyraża on przekonanie, że Bóg jest sprawiedliwy i jednocześnie skarży się na to, że mimo to dopuszcza niesprawiedliwość (Koh 8, 10-14). Wierny swoim zasadom („Bóg jest w niebie, a ty na ziemi” Koh 5, 15d) nie usiłuje rozwiązać jednak tego problemu, ale wierzy w nadejście sądu Bożego (Koh 12, 14)⁵⁰.

⁴⁷ Część badaczy uważa, że mędrzec prezentuje krytyczny stosunek do nowych poglądów (M. Hengel), a część, że chce z nich wydobyć jak najwięcej tego, co jest pożyteczne (N. Lohfink), por. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, 106.

⁴⁸ D. WINSTON, *Hellenistyczna filozofia żydowska*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, Kraków 2009, 51-55.

⁴⁹ M. FILIPIAK, *Księga Koheleta*, PŚST VIII-2, Poznań-Warszawa 1980, 210-216.

⁵⁰ D. WINSTON, *Hellenistyczna*, 54.

W eschatologii prorockiej w okresie panowania perskiego istniało przekonanie, że rozwiązanie tego paradoksu wymaga stworzenia nowego nieba i nowej ziemi (Iz 65, 17-25). Taka koncepcja prowadziła do logicznego pytania o to, czemu Bóg od początku nie stworzył takiego świata? Odpowiedzią mogły być podjęte w eschatologicznej Księdze Henocha i w rozwiniętej tam angelologii próby wyjaśnienia. Inauguracyjną wypowiedź Koheleta o nieustannym, cyklicznym powracaniu wszystkiego do punktu wyjścia (Koh 1, 9-11) można postrzegać jako wyraz dezaprobaty dla tych idei⁵¹. Ogranicza się on jednak w swojej opinii do tego, co można zaobserwować „pod słońcem” i pozostawia otwartymi kwestie wybiegające poza horyzont doczesności. Postawa taka wynika z tego, że są one, jego zdaniem, poza zasięgiem ludzkiej percepcji. Dla człowieka dostępne jest tylko to, co ma tu i teraz. Tym powinien się on cieszyć i z tego korzystać. Swoistą ironię wobec eschatologii prorockiej dostrzec można u mędrca także w epilogu jego dzieła (Koh 12, 2; por. Iz 13, 9-10; Jl 2, 10-11), w którym przedstawia on śmierć, używając obrazów przypominających prorockie opisy końca świata⁵². Śmierć każdego człowieka staje się w ten sposób osobistym końcem jego świata. Kiedy ten świat ulega zniszczeniu, człowiek musi umrzeć i na tym kończą się jego perspektywy. Poprzez aluzje do proroków mędrzec uznaje śmierć za rodzaj sądu Bożego dokonywanego nad każdym pojedynczym człowiekiem. W tym sensie każdego dnia Bóg niszczy stary świat i stwarza nową ziemię (Koh 1, 9-11; por. Ps 104, 27-30), dając kolejnym pokoleniom szansę na to, aby jeść, pić i radować się (Koh 3, 19-21; 9, 4-6; por. Ps 104, 15)⁵³. Jak korzystać więc z tego „wciąż na nowo stwarzanego świata”?

⁵¹ T. KRÜGER, *Kohelet (Prediger)*, BK XIX Sonderband, Neukirchen-Vluyn 2000, 48.

⁵² Tamże, 49.

⁵³ Tamże, 49-50. Autor wskazuje na środowisko kultowe jako źródło tej koncepcji Koheleta. Określa ją jako *existentiale Interpretation* i *ent-eschatologisierende Relektüre* eschatologii prorockiej, która wskazuje na potrzebę stworzenia nowego świata (Iz 65).

W pierwszych rozdziałach (Koh 1, 12-2, 26) mędrzec zakłada maskę króla, chcąc w tym przebraniu zbadać, jaki zysk może człowiek osiągnąć w swoim życiu. Poddaje analizie trzy drogi, które mogą wydawać się sposobem na szczęśliwe życie: droga radości, mądrości i materialnego dobrobytu⁵⁴. W tle tego rozważania znajdują się być może wskazania znane z greckiej etyki filozoficznej: dążenie do używania, troska o poznanie i życie ukierunkowane na praktyczne uzdolnienia⁵⁵. Ocenę tych dążeń wyraża charakterystyczne dla niego motto: „marność nad marnościami [...] wszystko jest marnością” (Koh 1, 2; 12, 8). Hebrajskie słowo *hābēl* stosowane jest przez niego metaforycznie i wieloznacznie, i dlatego trudno znaleźć jego jeden wyczerpujący odpowiednik we współczesnych językach. Wyraża zarówno coś, co jest nieosiągalne, przemijające, pozbawione wartości i znaczenia, jak i próżność ludzkich wysiłków w poznaniu Bożych planów⁵⁶. W konsekwencji tłumaczyć je można jako: próżne, ulotne, marne, nic niewarte, daremne. W myśl idei, która wynika z tego słowa, mędrzec dystansuje się od rozważanych propozycji. Ostatecznie wszystkie ludzkie zabiegi przekreśla śmierć, na którą mędrzec patrzy często w odmienny od tradycyjnego sposób⁵⁷. W swoich poglądach na szeol jest on nad wyraz surowy. Zachowując konsekwencję w myśleniu, podkreśla absolutną niepoznawalność tego, co dzieje się po przekroczeniu przez człowieka bariery śmierci. Stąd w jego wywodach zmarli nie przejawiają w zaświatach nie tylko żadnej aktywności, ale nie mają nawet świadomości swego położenia.

Zasadnicza część księgi to jednak nie pseudoepigraficzny wstęp, ale zbiór dysput mądrościowych (Koh 3–12), który ostatni

⁵⁴ A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits*, 166.

⁵⁵ Tenże, *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet*, BZAW 247, Berlin–New York 1997, 208–210, Exkurs: *Die drei Lebensweisen in der Nikomachischer Ethik*.

⁵⁶ Na ten temat por. M. FILIPIAK, *Księga Koheleta*, 209–210; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, 82–91.

⁵⁷ J. LEMAŃSKI, „*Sprawisz, abym ożył*”, 343–345.

redaktor opatrzył epilogiem (Koh 12, 9–14). Przypominają stenogramy dyskusji dotyczących całej palety tematów mądrościowych, w których padają cytaty lub obiegowe opinie, a mędrzec wyraża względem nich swoje obiekcje. Ich interpretacja nie jest jednak łatwa. Należą bowiem do tej wąskiej grupy tekstów starotestamentowych, w których specyficzny język, argumentacja i sposób myślenia, nam współczesnym w sposób szczególny, nie ułatwiają zrozumienia subtelnych wywodów teoretycznych.

Dyskusje, których są zapisem, swoje *Sitz im Leben* mają zapewne w szkole mądrościowej. Wśród tematów mądrościowych nie mogło zabraknąć oczywiście i tych dotyczących śmierci oraz zasady odpłaty za czyny. Wstęp do dyskusji o śmierci ma miejsce już w Koh 3, 18–22⁵⁸, a jej kanwę stanowi wcześniejsze rozważanie nad zakresem wolności ludzkiego działania w ramach deterministycznej rzeczywistości stworzonego i podporządkowanego stałym regułom świata (Koh 3, 1–17)⁵⁹. Jakkolwiek w świecie dominuje teraz ludzka niesprawiedliwość (Koh 3, 16), to Kohelet nie ma wątpliwości, że ostatecznie wszystko osądzi Bóg. Na wszystko jest wyznaczony właściwy czas (Koh 3, 17). Kohelet radykalnie odrzuca wszelkie spekulacje na temat ewentualnych losów po śmierci (Koh 3, 19–21). Niesprawiedliwość, która mogła je prowokować, tłumaczy dopustem Bożym, który pozwalał ludziom zrozumieć, że ich los nie jest inny niż los zwierząt (Koh 3, 18). Doświadczenia wynikające z tej wiedzy tym bardziej powinny skłaniać człowieka do tego, aby umiał docenić i cieszyć się tym, co ma tu i teraz. To jest dar Boży dla niego (Koh 3, 22a). Kohelet jest nie tylko mędrce, ale i uważnym obserwatorem. Nie bierze pod uwagę tego, czego nie można jednak zobaczyć i przeanalizować. Wysiłki poznawcze nieoparte na tej zasadzie oraz opinie formułowane na ich podstawie, jako czysta spekulacja, są marnością. Ten racjonalizm poznawczy znajduje odbi-

⁵⁸ Tamże, 348–355.

⁵⁹ J. LEMAŃSKI, *Determinizm a wolność człowieka w świetle Koh 3, 1–15*, w: ZN KUL 44 (2001), 3–26.

cie także w wywodach na temat sytuacji *post mortem* (por. Koh 3, 21. 22b).

Dyskusja na temat losów człowieka po śmierci nabiera u Koheleta szczególnego wymiaru w rozdziale 9. Już w w. 1a mędrzec otwiera debatę w typowy dla siebie sposób – akcentując własne „ja”, które oznacza, że bierze odpowiedzialność za jej dalszy przebieg. Jego autorytet mądrościowy jest gwarantem rzetelnej dyskusji. Dalsze słowa (w. 1b) nie są już opinią samego mędrca, ale cytatem obiegujowej opinii⁶⁰, która za chwilę zostanie poddana pod dyskusję. Zwraca uwagę kolejność wyводу. Najpierw wspomina się sprawiedliwych i mędrców, a dopiero potem ich czyny. Ci pierwsi są zdania, że ich życiowa postawa zapewnia im szczególne miejsce u Boga. Niektóre teksty qumrańskie⁶¹ pozwalają sądzić, że wspólnota zamieszkująca Qumran żyła w przekonaniu o własnej predestynacji. Uważali, że ich czyny z góry zostały ustalone przez Boga i tym samym są „w Jego ręku”. W Koh 9, 1b pobożny sprawiedliwy też sądzi, że Bóg go strzeże i prowadzi przez życie – jest to swoisty ekskluzywizm w stosunkach z Bogiem. Nie zabrakło jednak i takich badaczy, którzy sądzą, że przytoczone słowa wyrażają także nadzieję eschatologiczną w duchu Mdr 3, 1-3. Tak daleko idące rozumienie tych słów ma jednak swoje wady⁶², choć nie można go wykluczyć. Ważniejsze jest to, że Kohelet nie zgadza się z takim poglądem i próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie, co sprawia, że sprawiedliwy i mędrzec wierzą, że mają wyłączność na szczególną wspólnotę z Bogiem? W odpowiedzi stwierdza: nikt nie wie czy jest przez Boga kochany czy też nie, a wszystko, co w życiu człowieka należy do przeszłości, jest ulotne (Koh 9, 1c-d). Pierwsze stwierdzenie podważa przekonanie sprawiedliwego i mędrca, że ich czyny po-

dobają się Bogu, przez co należą oni do Jego wspólnoty. Kohelet twierdzi, że człowiek nie wie czy Bóg go kocha czy nie. Boże wybory i oceny są mu nieznane i tym samym nikt do końca nie może być niczego pewny. Drugi krótki komentarz stwierdza, że nie istnieje taka miniona zasługa, która pozwoliłaby spodziewać się komukolwiek nagrody w przyszłości. Na kanwie tych dwóch stwierdzeń, mędrzec rozwinie następnie swoją argumentację (ww. 2-3. 4-6).

Katalog czynów oraz zestawienie klasycznych rozróżnień, jak np. sprawiedliwy–złoczyńca, czysty–nieczysty (Koh 9, 2) pozwala stwierdzić, że nikt nie jest wolny od śmierci, niezależnie, czy jego czyny były dobre czy złe (Koh 3, 3a). O jakości czynów rozstrzygnie ostatecznie Bóg, a nie człowiek. Uwaga z w. 3b być może stanowi późniejsze uzupełnienie⁶³, gdyż argumentacja przybiera tu niespodziewanie inny kierunek. Wspomina się o złu i głupocie tkwiącej w ludzkim sercu (por. Koh 8, 11b), ale zaraz po tym wtrąceniu pojawia się lapidarne, lecz mocne w wyrazie: „po tym śmierć”. Chodzi tu być może o nawiązanie do antropologii z Rdz 2-3, gdzie śmierć, choć przynależna ludzkiej naturze, staje się faktem po pierwszym grzechu (Rdz 2, 16-17; 3, 22). Ponieważ argumentacja ma dowieść, że w relacjach z Bogiem nie ma wyjątków ani uprzywilejowanych, to nie można wykluczyć, iż chodzi tu także o aluzję do wypowiedzi biblijnych, zawierających przekonanie, że nikt nie jest bez grzechu (por. Koh 7, 20 oraz Rdz 8, 21; 1 Krl 8, 46; Ps 51, 7; 143, 2; Prz 20, 9). Z tym muszą liczyć się także sprawiedliwi i mędrzy z w. 1b⁶⁴ (por. Koh 9, 4a).

W uzasadnieniu swej myśli mędrzec wskazuje, że linie podziału biegną nie tak, jak stwierdził w w. 2, ale na granicy życie / śmierć. O ile żywi nie mają wglądu w to, co jest poza granicą śmierci, o tyle mają przewagę nad zmarłymi, gdyż mogą mieć na-

⁶⁰ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, 442.

⁶¹ Por. 1QS III,15-16; XI,2; XI10-11; 1QH XV,13-14 oraz A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits*, 169.

⁶² Por. omówienie tej kwestii w J. LEMAŃSKI, „Sprawisz, abym ożył”, 358.

⁶³ A. SCHOORS, *Kohelet. A Perspective of Life after Death?*, Ephemerides Theologicae Lovanienses 61 (1985), 298-299.

⁶⁴ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, 447-448.

dzieję (w. 4b). W zestawieniu życie-śmierć zawsze lepsze jest życie. Być może w tym wypadku (Koh 9, 4b-c) mamy do czynienia z kolejnym cytatem. Tym razem oponenci w dyskusji posługują się nowym argumentem (w. 4b) i popierają go przysłowiem (w. 4c)⁶⁵. Zatem w ww. 5-6 zawarta byłaby krytyka także i tej opinii. Kohelet nie uważa, że życie zawsze i bezwzględnie jest lepsze od śmierci (por. Koh 4, 1-3; 7, 1-2. 26), ale nade wszystko inaczej postrzega przewagę życia nad śmiercią. Zestawienie żywi-umarli zawiera tu najostrzejszy kontrast w całym Starym Testamencie⁶⁶. Życie to aktywność, śmierć to radykalna pasywność; zmarli nie otrzymają żadnej nagrody za ich trudy, a żywi nie mogą mieć w tym względzie nadziei. Chodzi więc raczej o wyraźną krytykę wobec wypowiedzi z w. 4. Nie wszystko w niej jest jednak do odrzucenia.

To, w czym żyjący mają przewagę nad zmarłymi, Kohelet wyrazi w kolejnej odsłonie dysputy (Koh 9, 7-10). Tekst ten stanowi pewnego rodzaju podsumowanie jego wyводу (por. Koh 9, 10) i jest zachętą do korzystania z radości życia (*carpe diem*). Sam motyw jest zapewne przerobioną wersją jakiejś popularnej pieśni biesiadnej⁶⁷. Podobne zachęty znane są w literaturze starożytnej. Oprócz egipskiej inskrypcji nagrobnej z grobowca Nefer-Hotepa, znanej jako Pieśń Harfiarza⁶⁸, wspomnieć należy o słowach pociechy skierowanych przez karczmarkę Siduri do bezskutecznie poszukującego nieśmiertelności Gilgamesza⁶⁹. Jednym słowem, najlepszą odpowiedzią na nieuniknioną śmierć jest życie w pełni, cieszenie się tym, co umożliwia życie:

⁶⁵ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, 448-449.

⁶⁶ Ukazywanie śmierci jako odwrotności życia jest pewną stałą tendencją we wszystkich niemal kulturach tego regionu. Por. P.A. KRUGER, *Symbolic Inversion in Death: Some Examples from Old Testament and the Ancien Near Eastern World*, *Verbum et Ecclesia* 26/2 (2005), 398-411.

⁶⁷ A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits*, 172 określa ją mianem *Trinklied*.

⁶⁸ *Pieśni rozweselające serce*, tłum. T. Andrzejewski, Warszawa 1985, 74-84.

⁶⁹ *Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska i inni, ALM, Warszawa 2002, 85; ANET, 90.

jedzenie (w. 7), dbanie o świeżość stroju (w. 8a), wylewanie olejku na swą głowę (w. 8b), używanie życia z niewiastą (w. 9). Kolejność tych zachęt jest w praktyce identyczna jak w Gilgameszu (por. *Gilgamesz* III.6-14). Podobnie jak tam, również dla Koheleta, to radość życia jest darem Boga dla człowieka (w. 9). Używając tego daru podobamy się Bogu. Prawdziwa mądrość przejawia się tym, że żyje się w zgodzie ze Stwórcą i wypełnia Jego wolę. Korzystanie ze szczęścia to także służba Bogu. Akceptuje się w ten sposób fakt, że jest się stworzeniem ze wszystkimi tego konsekwencjami. Strach przed śmiercią jest zaprzeczeniem postawy służby. Kohelet traktuje śmierć bez zbędnego patosu, odrzuca wszystkie, jego zdaniem, fałszywe wyobrażenia o niej i traktuje jako granicę absolutną. Nie ma nadziei na powrót do życia, ani na jakiegokolwiek życie po drugiej jej stronie. Radykalizm tych stwierdzeń podkreśla zasadniczą różnicę między życiem i śmiercią. W szeolu nie będzie szansy na realizację tego, co ofiarowuje obecne życie. W konsekwencji zamiast rozważać i spekulować o tym, co i tak jest niemożliwe do poznania, lepiej skupić się na tym, co obecnie z woli Bożej jest w zasięgu człowieka.

V. SYRACH: PAMIĘTAJ O DNIU ŚMIERCI

Autorem Księgi Syracha jest żydowski nauczyciel mądrości, żyjący mniej więcej dwa pokolenia później niż Kohelet⁷⁰. Sądzi się, że jego nauki należy datować na początek II wieku przed Chrystusem, jeszcze przed wybuchem powstania Machabeuszy (ok. 167 r. przed Chr.), sprowokowanego profanacją świątyni i prześladowaniami religijnymi ze strony Antiocha IV oraz narażeniami myśli apokaliptycznej, której owocem była m.in. wiara

⁷⁰ G. SAUER, *Jesus Sirach / Ben Sira*, ATD Apokryphen 1, Göttingen 2000, 19-20.

w zmartwychwstanie⁷¹. W tle tej księgi widoczny jest konflikt pomiędzy konserwatywnym religijnym i hellenistycznie zorientowaną grupą teologiczną działającą w Jerozolimie. Syrach nie odrzuca greckiego stylu życia, ani przenikającej go myśli filozoficznej, ale nie jest też skłonny przyjąć go bezkrytycznie. Jego celem jest raczej wprowadzenie dorobku religijnego swojego narodu w nurt dominującego hellenizmu. To pewnego rodzaju próba „uniwersalizacji Tory”⁷². Z tego też względu bojaźń Boża jest dla niego nadal drogą do zdobycia prawdziwej mądrości, a przestrzeganie Prawa (Tory) najlepszym środkiem do rozwoju duchowego i intelektualnego⁷³. Podejmuje się on rozważenia typowych tematów greckiej filozofii w świetle żydowskiego dorobku mądrościowego. Z jednej strony omija on kwestie typowe tylko dla swej własnej religii, jak post (wyjątek 34, 31), obrzezanie (wyjątek 44, 20), małżeństwa mieszane, zakazane pokarmy, szabat, idolatria, z drugiej zaś, otwiera się na szereg wpływów związanych z hellenistycznym środowiskiem kulturowym. Dostępuje, podobnie jak stoicy, logikę przeciwstawień w otaczającym świecie (Syr 33, 10-15)⁷⁴. Nie boi się konsultacji lekarskiej (Syr 38, 1-2) w chorobie, poucza o sposobie zachowania się podczas bankietów (sympozjum por. Syr 39, 4), docenia podróże i możliwość poznania obcych ludów i ich kultur (Syr 39, 4), rozważa o znaczeniu przyjaźni (Syr 6, 5-17). Chodzi niewątpliwie o tematy dotąd mało rozwinięte w rodzimej tradycji mądrościowej⁷⁵. Nie obcy jest mu także grecki dorobek filozoficzny, zwłaszcza wspomniany stoicyzm (np. kwestia godności ludzkiej, por.

⁷¹ J. MARBÖCK, *Das Buch Jesus Sirach*, w: *Einleitung*, red. E. Zenger i inni, 413.

⁷² D. WINSTON, *Hellenistyczna filozofia żydowska*, 55.

⁷³ A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits*, 173.

⁷⁴ D. WINSTON, *Hellenistyczna filozofia żydowska*, 56-57.

⁷⁵ J. MARBÖCK, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*, BBB 37, Bonn 1973, 154-173.

Syr 15, 11-17: wolność; Syr 22, 27-23, 6: panowanie nad sobą; Syr 38, 16-23: cierpienie).

W kwestii śmierci jego poglądy są bliskie tym zawartym w Księdze Koheleta. Syrach akcent kładzie jedynie na dniu śmierci jako momencie rozstrzygającym o nagrodzie lub karze (Syr 1, 13; 7, 36; 28, 6; 41, 9)⁷⁶. Znamionuje to mniejszy radykalizm w spojrzeniu na to, czego człowiek może oczekiwać po przekroczeniu tej granicy. Syrach uznaje tradycyjny pogląd, że człowiek został wzięty z ziemi i tam powróci (Sr 17, 1; por. Rdz 3, 19). Uważa, że nie można mieć do Boga pretensji o to, że ludzkie życie ostatecznie kończy się w szeolu. To, czy człowiek umiera w podeszłym czy też młodzięcym wieku (Syr 41, 3-4), nie usprawiedliwia postawy pełnej wyrzutów względem Boga⁷⁷. W kwestii teorii odpłaty mędrzec reprezentuje ostatecznie tradycyjny punkt widzenia (por. Syr 1, 13)⁷⁸, nie szuka rozwiązań w nagrodzie lub karze po śmierci⁷⁹. Kto prowadził życie sprawiedliwego, może spodziewać się jedynie godnego rozstania z tym światem. Nie należy też winić Boga za grzechy, gdyż każdy posiada wolność wyboru swojej ścieżki życia⁸⁰.

Pamięć o tym, że ostatecznie każdego czeka śmierć (*memento mori*) pozwala Syrachowi ostrzec słuchaczy o ograniczoności

⁷⁶ J. LEMAŃSKI, „*Sprawisz, abym ożył*”, 362.

⁷⁷ O. KAISER, *Das Verständnis des Todes bei Ben Sira*, w: O. Kaiser, *Zwischen Athen und Jerusalem*, BZAW 320, Berlin-New York 2003, 283-284.

⁷⁸ J. LEMAŃSKI, „*Sprawisz, abym ożył*”, 371. Świadectwo tego tekstu jest o tyle ważne, że nie odnaleziono dotychczas jego hebrajskiego oryginału. W innych tekstach (np. Syr 48, 11b) łatwo zauważyć przy porównaniu wersji hebrajskiej i greckiej (tłumaczenia dokonał wnuk mędrca) interwencje korygujące oryginał pod kątem wiary w zmartwychwstanie, por. J. Lemański, „*Sprawisz, abym ożył*”, 369. Na temat porównania pomiędzy hebrajskim oryginałem (ok. 68% tekstu) i greckim tłumaczeniem por. G. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 22-26.

⁷⁹ V. HAMP, *Zukunft und Jenseits im Buch Sirach*, w: *Weisheit und Gottesfurcht*, red. V. Hamp, St. Ottilien 1990, 251-264.

⁸⁰ D. WINSTON, *Hellenistyczna filozofia żydowska*, 57.

i ulotności ludzkiej egzystencji. Temat *carpe diem* postrzegany jest więc u niego w świetle *memento moris*⁸¹. Tylko myśląc o śmierci można właściwie cieszyć się życiem. Takie połączenie właściwe było już Koheletowi, jednak u Syracha dostrzec można subtelność różnicę. Wyraźniej i wprost akcentuje on perspektywę śmierci, wskazując na tej podstawie potrzebę godnego i sprawiedliwego życia (por. Syr 14, 11-13). Zwrot „mój synu” akcentuje, że ostrzeżenie adresowane jest do ucznia. Z kolei słowo „pamiętaj” wskazuje, że świat zmarłych nie tylko nie daje żadnych dalszych możliwości, ale i to, że czas każdego człowieka ograniczony jest do jego życia na ziemi⁸². W związku z tym powinien on w tym czasie, który nieuchronnie biegnie w kierunku śmierci (Syr 14, 17-19), korzystać z tego, co daje mu życie (Syr 14, 14): dawać – brać – radować się. W otchłani nie ma już rozkoszy. W tym wyraża się najlepiej zamiysł stwórczy względem człowieka (Syr 14, 16). Należy bardziej obdarzać i czynić dobrze przyjaciołom (Syr 14, 13), zanim śmierć to uniemożliwi, niż rozważać o tym, co może człowieka czekać po śmierci (Syr 14, 12). Można sądzić, że wskazania mędrca, oparte na zasadzie *carpe diem*, stanowią dla Syracha zachętę do tego, aby „być” niż „mieć”. Korzystać z życia oznacza dla niego szukać radości dnia nie tylko dla siebie, ale także dzielić się nimi z przyjaciółmi⁸³. W ten sposób przyjaźń staje się dla mędrca jednym ze sposobów korzystania z mądrości, a perspektywa śmierci czyni z niej dodatkowo imperatyw egzystencjalny.

Czas powstania księgi pozwala sądzić, że choć Syrach nie podziela poglądów znanych z żydowskiej apokalipsy, to jednak musiał już zetknąć się z jej niektórymi elementami, zwłaszcza z tymi zawartymi w Pierwszej Księdze Henocha, a ściślej

⁸¹ O. KAISER, *Carpe diem und memento mori bei Ben Sira*, w: *Dubstar antiken. Studien zur Altorientalistik. Fs H.Ph. Römer*, red. M. Dietrich, O. Loretz, Münster 1998, 191-195.

⁸² A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits*, 174.

⁸³ Tamże, 175.

mówiąc, w jej części określonej mianem Księgi Czuwających (1 Hen 6-36)⁸⁴. Opisano w niej dzieje upadku aniołów oraz oczekiwania związane z radykalnym przełomem w odwiecznych zmaganiach dobra ze złem. Wyrazem tych oczekiwań, jak wspomniane zostało to już wcześniej, była wizja nowego świata wolnego od zła i śmierci. Poglądy Syracha mogą świadczyć, że nawet jeżeli zna te wizje, to je odrzuca⁸⁵. Jego podejście do tych kwestii wyraża prawdopodobnie wypowiedź z Syr 3, 21-24. Jakkolwiek nie powiedział on niczego wprost, to niektórzy badacze⁸⁶ doszukują się w jego słowach wyraźnej aluzji względem środowiska apokaliptycznego i jego poglądów. „To, co ukryte” (w. 22; hebr. *bēnistārôt*)⁸⁷ wskazuje na próby rozwiązania zagadki świata, podejmowane ponad miarę wyznaczoną możliwościami ludzkiego rozumu, choć już samo objawienie dostarcza więcej niż rozum ten jest w stanie znieść (w. 23). Człowiek ma wystarczająco dużo pracy w życiu doczesnym (modlitwa, bojaźń Boża, dochowanie wierności Prawu, przekazywanie tego dziedzictwa, problemy egzystencjalne), aby nie musiał oddawać się jałowemu, przekraczającym możliwości jego rozumu spekulacjom. Wystarczy, że będzie czerpał z tego, co zostało mu objawione i przekazane jako tradycja ojców (por. Syr 19, 20; 21, 11; 34, 8). Nieuzasadnione domysły i przypuszczenia prowadzą jedynie do błędów (Syr 3, 24).

⁸⁴ Jej powstanie datować można co najmniej na IV wiek przed Chr. por. R. RUBINKIEWICZ, *Księga Henocha Etiopska*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 142.

⁸⁵ J. MARBÖCH, *Apokalyptische Tradition im Sirachbuch?*, w: *Gott und Mensch im Dialog. Fs O. Kaiser*, BZAW 345/II, red. M. Witte, Berlin, New York 2004, 848-849.

⁸⁶ A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits*, 175; G. SAUER *Jesus Sirach/Ben Sira*, 66-67 sądzi, że słowa te mają w tle cały duchowy horyzont świata hellenistycznego. P.W. SKEHAN, A.A. DI LELLA *The Wisdom of Ben Sira*, AB 39, New York 1987, 160-161 przypomina jednak, że teogonie i kosmogonie są dziedzictwem intelektualnym nie tylko świata hellenistycznego, ale także Izraela.

⁸⁷ Por. Pwt 1, 17; 2, 10 LXX; Pwt 29, 28; Wj 18, 26; Koh 7, 24.

VI. KSIĘGA MĄDROŚCI: KU NIEŚMIERTELNEJ „DUSZY”

Zmartwychwstanie i nieśmiertelność duszy to dwie koncepcje, które zrodziły się w hellenistycznie zorientowanych kręgach żydowskiej diaspory⁸⁸, żyjącej prawdopodobnie na obrzeżach egipskiej Aleksandrii⁸⁹, potem także w Leontopolis⁹⁰. Wpływy hellenizmu nie ograniczały się jednak tylko do diaspory. Także w Judei nie brakowało obecności greckiej kultury⁹¹ oraz środowisk korzystających z tego dziedzictwa w łonie judaizmu. Na pewnym etapie rozwoju religijnego obie koncepcje stanowią zaczęły alternatywę dla tradycyjnych poglądów eschatologicznych. Widać to szczególnie dobrze z perspektywy Nowego Testamentu (faryzeusze i saduceusze). Ostatecznie zwyciężyła koncepcja zmartwychwstania, rozumianego jako dopełnienie ludzkiego losu w czasach ostatecznych, z wyraźnym akcentem na jego kolektywny charakter (cały Izrael lub grupa sprawiedliwych). Teologicznie rzecz ujmując bardziej chodziło w tej koncepcji o wskrzeszenie do ziemskiego życia, rozumiane jako ostateczna nagroda za wierność Torze⁹². Apokaliptyka przesunęła jednak akcenty w kierunku niebiańskiej i indywidualnej wizji zmartwychwstania, wyrażając nadzieję na „zmartwychwstanie do życia w niebie” (por. 2 Mch 7, 9)⁹³. Hel-

⁸⁸ R. KESSLER, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt 2006, 186–187.

⁸⁹ Por. M. GÖRG, *Alexandria*, w: NBL, t. I, 74–75;

⁹⁰ Por. M. GÖRG, *Leontopolis*, w: NBL, t. II, 621.

⁹¹ A.C. HAGEDORN, „Who Would Invite a Stronger from Abroad?” *The Presence of Greek in Palestine in Old Testament Times*, w: *The Old Testament in Its World*, red. R.P. Gordon, J.C. Moor, Leiden–Boston 2005, 68–93.

⁹² N. WALTER, „Hellenistische Eschatologie” im Frühjudentum – ein Beitrag zur „Biblische Theologie”, *Theologische Literaturzeitung* 110 (1985), 338–341.

⁹³ U. KELLERMANN, *Auferstehung in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, SBS 95, Stuttgart 1979, 89–93. Por. też J. LEMAŃSKI, „Sprawisz, abym ożył”, 149.

lenistycznie zorientowanym Żydom bliżej było do przyjęcia wiary w nieśmiertelność duszy. Koncepcja taka, powstała w łonie filozofii i religii greckiej⁹⁴, swój szczególny impuls znalazła w rozważaniach Platona, który nauczał o preegzystencji duszy. Według niego łączy się ona z ciałem dopiero w dniu narodzin. Ta koegzystencja dwóch przeciwstawnych elementów, duchowego i materialnego, jest jednak czasowa i ogranicza samą duszę (ciało to więzienie duszy). Śmierć w tej perspektywie jest więc pojmowana jako uwolnienie i moment jej powrotu na właściwe miejsce⁹⁵.

Rdz 2, 7 to zapis tradycyjnej antropologii żydowskiej. Człowiek pojmowany jest w niej jako istota związana zarówno z ziemią, jak i Bogiem (poprzez oddech życia). Oba elementy, Boski, ożywiający oddech oraz uformowane z ziemi ciało, tworzą w człowieku psychofizyczną jedność. Greckie przekonanie o istnieniu nieśmiertelnej duszy w powiązaniu z tradycyjnym hebrajskim rozumieniem życiodajnego pierwiastka Bożego prowadziło w konsekwencji do uznania, że wraz ze śmiercią następuje rozłam pomiędzy podległym śmierci ciałem i niezniszczalnym, istniejącym odwiecznie, ożywczym Boskim tchnieniem. Tak rozumiana „nieśmiertelność” oznaczała bardziej wiarę w istnienie osobowego i indywidualnego elementu duchowego, niż czegoś na kształt „duchowego ciała”. Zarówno w apokaliptyce, jak i hellenistycznym judaizmie, kształt istnienia po śmierci związany był z postawą etyczną i stosunkiem do Prawa za życia. Jeżeli tu i teraz żyje się pobożnie, to po śmierci dusza wznosi się do Boga i pozostaje z Nim w nierozzerwalnej wspólnotcie. Podgląd ten, jak wykazuje A.A. Fischer⁹⁶, znalazł swoje potwierdzenie w wielu inskrypcjach nagrobnych z Leontopolis. Nie obcy był

⁹⁴ E. ROHLE, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, Kęty 2006.

⁹⁵ G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 2005, 221–241.

⁹⁶ *Tod und Jenseits*, 212–219.

jednak także mieszkańcom Judei⁹⁷. W ten sposób ukształtowało się przekonanie, że dusze sprawiedliwych należą do Królestwa Bożego i po śmierci będą z nim związane. Dana im będzie także władza sądenia wszystkich ludów (por. Mdr 3, 8; Dn 7, 18. 22; 1 QpHab 5, 4; 1 Kor 6, 2).

Księga Mądrości, w której ten podgląd znajduje swoje odzwierciedlenie, należy do najmłodszych pism Starego Testamentu. Najprawdopodobniej powstała w diasporze aleksandryjskiej jako księga pocieszenia. Data jej powstania nie została definitywnie rozstrzygnięta, jednak większość badaczy opowiada się za tym, że napisano ją około 26 r. przed Chr., za panowania cezara Augusta⁹⁸. Dzieło to stanowi pomost pomiędzy Starym i Nowym Testamentem⁹⁹. Od początku do końca napisana została po grecku i zawiera kwintesencję żydowskiego Prawa, proroków i pism stając się swego rodzaju pierwszą podsumowującą Stary Testament rozprawą teologiczną. Łacińska nazwa *Sapientia Salomonis* nawiązuje do pseudoepigraficznego charakteru tego dzieła (por. Mdr 9, 7-8). Ideał mędrca w łonie diaspory widziano w osobie władcy, który tu staje się nauczycielem uniwersalnej społeczności (Mdr 7, 17-21) o autorytecie równym greckim filozofom.

⁹⁷ R. HACHLILI, *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period*, JSJ.S 94, Leiden–Boston 2005, 514-516. Por. też zmianę praktyki pogrzebowej, liczne indywidualne groby zastąpiły w tym okresie tradycyjne groby rodzinne; tamże, 522-524

⁹⁸ O. KAISER, *Anweisungen zum gebindenden, gesegneten und ewigen Leben. Eine Einführung in die spätbiblischen Weisheitsbücher*, ThLZ.F 9, Leipzig 2003, 98-101; S. SCHROER, *Das Buch der Weisheit*, w: E. Zenger i in., *Einleitung*, 401-402; TH. LEGRAND, *Saïenza di Salomone*, w: *Guida di lettura dell'Antico Testamento*, red. Th. Römer i in., Bologna 2007, 613. Na lata 37-41 po Chr. (czasy Kaliguli) wskazuje natomiast D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon*, AB 43, New York 1981², 23-24.

⁹⁹ H. SPIECKERMANN, *Die gerechten Seelen sind in Gottes Hand. Die Bedeutung der Sapientia Salomonis für die biblische Theologie*, w: *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Fs. R. Smend*, red. Ch. Bultmann, W. Dietrich, Ch. Levin, Göttingen 2002, 348-353.

Dzieło to ma trzy zasadnicze części: 1, 1-6, 21 – życie grzeszników i sprawiedliwych oraz ich los po śmierci; 6, 22-11, 1 – *enkomion* (pochwała) mądrości; 11, 2-19, 22 – Boże działanie w naturze i historii¹⁰⁰. Część pierwsza tego dzieła ma strukturę koncentryczną (A-B-C-B'-A')¹⁰¹: wstęp i zakończenie (A-A': Mdr 1, 1-16/6, 1-21), dwie mowy grzeszników (B-B': Mdr 2, 1-20/5, 1-13) oraz prezentacja losu sprawiedliwych (C': Mdr 3-4). Do głosu dochodzą najpierw bezbożni, którzy prezentują swoją filozofię życiową (Mdr 2, 1-20). Jej krytyczna ocena stanowi moment zwrotny (Mdr 2, 21-24). Głos zostaje im odebrany i przekazany sprawiedliwemu, który wykazuje błędy w ich myśleniu (Mdr 3, 1-4, 20). Kiedy odkrywają oni swoją głupotę, wstrząśnięci muszą uznać, że zasłużyli na los, który ich czeka (Mdr 5, 1-13). W samym centrum tej części księgi widoczne jest wyraźne odwrócenie sytuacji. W Mdr 1, 16-2, 24 mówi się o losie grzeszników i sprawiedliwych za życia, zaś w Mdr 4, 20-5, 23 po śmierci. Z perspektywy sądu ostatecznego okazuje się, że sprawiedliwość, mimo doświadczanych cierpień i prześladowań, opłaca się i to ona jest nieśmiertelna. Bezbożność zaś prowadzi ostatecznie do odrzucenia przez Boga. Obraz jest czarno-biały i grzesznicy z góry skazani są na przegraną. Mędrzec określa ich mianem *asebēs* (Mdr 1, 16). W hellenistycznej grece słowo to stosowano na określenie stosunku do bogów lub zachowania przeciwnego przyjętym zasadom kultury. O ile *atheotēs* oznacza brak wiary, o tyle *asebeia* opisuje zwrócenie się przeciwko Bogu, permanentną postawę polegającą na przeciwstawianiu się Jego woli¹⁰². W „programowym” przemówieniu przeciwnicy Bożej woli narzekają na krótkość życia (Mdr 2, 2-3. 5), przemijalność pamięci o swych imionach i czynach (Mdr 2, 4). Obraz

¹⁰⁰ Zakres poszczególnych części może być postrzegany także w inny sposób, por. J. LEMAŃSKI, „Sprawisz, abym ożył”, 375. Przyjmujemy tu propozycję za: A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits*, 227.

¹⁰¹ J. LEMAŃSKI, „Sprawisz, abym ożył”, 376.

¹⁰² M.V. BLISCHKE, *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis*, FAT 26.2, Tübingen 2007, 103-104.

ten odzwierciedla przekonanie o niestałości ludzkiego istnienia (por. Platon, *Fedon* 776)¹⁰³, równie popularnego w czasach antyku, jak i obecnie. Jeśli wraz ze śmiercią wszystko przemija, to w konsekwencji pojawia się zachęta do używania życia (*carpe diem*; Mdr 2, 6-9)¹⁰⁴. O ile jednak Syrach łączył podobną zachętę z wezwaniem do życia etycznego i pełnego filantropii wobec przyjaciół, o tyle w mowie bezbożnych wezwanie *carpe diem* ulega cynicznemu przekształceniu w wezwanie do prześladowania słabych (Mdr 2, 10). Prawo przemocy, silniejszego, staje się dla nich „prawem sprawiedliwości” (Mdr 2, 11), a to oznacza, że odrzucają Torę. Taką zasadą kierują się wszyscy dyktatorzy i tyrani. Słabi nie mają praw, gdyż słabość niczemu nie służy¹⁰⁵. Gorączkowość zachowań, która widoczna jest w wypowiedziach grzeszników, ma swoje źródło w przekonaniu, że wszystko przemija wraz ze śmiercią. Nie wystarcza im zło własnych zachowań. W imię przyjętych zasad gotowi są napaść na sprawiedliwego (Mdr 2, 12-16) i poddać go systematycznym torturom, aby dowieść swych racji (Mdr 2, 17-20). Postawa ta jest konsekwencją przekonania, że ich czyny nie będą miały żadnych następstw po śmierci, a prawo daje im własna siła i posiadana władza.

Takie myślenie ich zaślepiło (Mr 2, 21-22) – podpowiada mędrzec. Na końcu stoi nie śmierć, ale Bóg (Mdr 2, 23). Ponieważ nie liczą się z Bogiem, zdobędą to, czego chcieli: śmierć ich przekreśli (Mdr 2, 24) i będą tak, jakby ich nigdy nie było (por. Mdr 2, 4)¹⁰⁶. Wyłączenie ze sfery stworzenia stanowi nowy obraz w spojrzeniu na zaświaty. Tradycyjny obraz szeolu pojawia się w Księdze Mądrości tylko raz (Mdr 4, 19). Ma cechy satyry

¹⁰³ H. HÜBNER, *Die Weisheit Salomons*, ATD Apokryphen 4, Göttingen 1999, 40.

¹⁰⁴ M. KEPPEL, *Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit. Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis*, BZAW 280, Berlin–New York 1999, 129-131 zauważa tu duże podobieństwa z typowym hellenistycznym bankietem.

¹⁰⁵ H. HÜBNER, *Die Weisheit Salomons*, 43; J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, Roma 1990, 181.

¹⁰⁶ A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits*, 230.

i przypomina, a być może jest nawet nią inspirowany¹⁰⁷, słynną satyrę o upadku babilońskiego króla (Iz 14, 4-20). Pozbawienie pochówku (2 Krl 9, 10; 2 Mch 5, 10; Jr 36, 30; Ps 79, 2-3) lub wyszydzenie zmarłego (2 Krl 9, 37; Iz 14, 19; Jr 22, 19) to jedne z najgorszych sytuacji, jakie mogą spotkać kogoś po śmierci. Ktoś, kto szydził z innych za życia, teraz sam doznaje wyszydzenia. Czynić to będą nawet zmarli. Obraz jest dwuznaczny. Z jednej strony sprawiedliwi zostaną oddzieleni od grzeszników, a z drugiej grzesznicy będą przebywać wśród sprawiedliwych. Sytuację sądu obrazuje strącenie głową w dół do szeolu. Gdy ich ziemskie życie okaże się próżne w oczach Boga, zostaną pozbawieni racji bytu. Dosłownie będą uczynieni pustkowiem, wyjałowieni (gr. *chersōnthēntai*)¹⁰⁸ i skazani na *damnoatio memorie*.

Już w słowach bezbożnych widać, że obrany przez nich kierunek życia oddalał ich od Boga, aż w końcu przybrał styl całkowitego przeciwstawienia się woli Bożej. W ocenie mędrca nie chodzi jednak o kulturę hellenistyczną, z której często sam korzysta, ale o pewien styl i kierunek życia. Jest to więc ostrzeżenie wobec rodaków, którzy ten styl wybierają, zapominając o potrzebie życia zgodnego z Bożym „prawem sprawiedliwości”¹⁰⁹. Mędrzec także chce pocieszyć tych, którzy, wierni temu prawu, cierpią prześladowania (por. Mdr 2, 12-20). Niektórzy znajdują tu nawet szereg podobieństw z IV Pieśnią o Słudze Jahwe (Iz 52, 13-53, 12)¹¹⁰, interpretując zwrot *pais theu* – „dziecko Boże” (Mdr 2, 13), w świetle Mdr 2, 18, jako synonim pojęcia „sługa Boży / Jahwe” z Iz 53¹¹¹.

¹⁰⁷ J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, 233.

¹⁰⁸ Por. G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, t. I, Brescia 1989, 294; H. HÜBNER, *Die Weisheit Salomons*, 66.

¹⁰⁹ A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits*, 230.

¹¹⁰ Por. zestawienie zbieżności w: L. RUPPERT, *Gerechte und Frevler (Gottlose) in Sap 1,1-6,21*, w: *Die Weisheit Salomos im Horizont biblischer Theologie*, BThSt 22, red. H. Hübner, Neukirchen-Vluyn 1993, 22-23.

¹¹¹ H. HÜBNER, *Die Weisheit Salomons*, 44. Por. też J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, 160; H. ENGEL, *Das Buch der Weisheit*, NSK.AT 16, Stuttgart 1998, 73.

Pomiędzy mową bezbożnych a ich osądzeniem następują trzy sytuacje, które w tradycyjnej teorii odpłaty odczytywane były jako wyraz kary za grzechy. Tym razem chodzi jednak o sytuacje, które mędrzec pojmuję jako paradoksy: cierpiący sprawiedliwy (Mdr 3, 1-12), bezdzietna kobieta, eunuch niemogący mieć dzieci (Mdr 3, 13-4, 6) oraz przedwczesna śmierć w młodym wieku (Mdr 4, 7-19). Sprawiedliwość łączono tradycyjnie z błogosławieństwem, na które składało się m.in. liczne potomstwo, dostatek i długie życie¹¹². Brak tych elementów oceniano jako karę za grzechy¹¹³. Mędrzec nie widzi jednak w ich istnieniu przeszkody dla swoich poglądów. Śmierć nie oznacza dla niego końca, lecz początek¹¹⁴. W tej perspektywie dobrobyt, liczne potomstwo czy długie życie nie stanowią miary sprawiedliwości, a cierpienie fizyczne lub duchowe jest jedynie próbą i okazją do oczyszczenia. Przedwczesna śmierć sprawiedliwego może być podyktowana wolą oszczędzenia mu okazji do błędu. Według mędrca nadzieja nie ustaje wraz ze śmiercią, lecz trwa nadal. Mówiąc, że „dusze sprawiedliwych są w ręku Boga” (Mdr 3, 1), ma on na myśli fakt, że nadal żyją i odzyskują to, czego nie dane im było doświadczyć w życiu doczesnym.

W jakiej formie doznają tej nowej rzeczywistości? Pojęcia „dusza” niewątpliwie nie należy tu rozumieć w sensie platońskiej *psyche* – bezcielesnej duszy, lecz jako odpowiednik hebrajskiego

¹¹² J. BLENKINSOPP, *The Life Expectancy in Ancient Palestine*, Scandinavian Journal of the Old Testament 11 (1997), 44-55; M. LAUENBERGER, *Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegesehichtlichen Konstellationen und Transformationen*, AThANT 90, Zürich 2008; U. NEUMANN-GORSOLKE, „Alt und lebenssatt...” *der Tod zur rechten Zeit*, w: *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, FAT 64, red. A. Berlejung, B. Janowski, Tübingen 2009, 111-136.

¹¹³ M. LEUENBERGER, *Das Problem des vorzeitigen Todes in der israelitischen Religions- und Theologiegeschichte*, w: *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, FAT 64, red. A. Berlejung, B. Janowski, Tübingen 2009, 151-176.

¹¹⁴ W. WERNER, „Denn Gerechtigkeit ist unsterblich”, w: *Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der Weisheit*, EThS 19, red. G. Hentschel, E. Zenger, Leipzig 1991, 51-61.

nefeš, używanego często, na zasadzie *pars pro toto*, za jednostkowy ekwiwalent osoby¹¹⁵. Brak cierpienia nie jest efektem oderwania od ciała. Chodzi raczej o powrót do punktu wyjścia. Bóg oczyszcza stworzony przez siebie świat, wydobywa go z tego wszystkiego, co wniósł w jego przestrzeń grzech i nieprawość. Znikają więc zło, cierpienie i ból związane do tej pory z ludzkim bytem. Tę nową, choć tylko przywracającą idealny stan pierwotny, jakoś mędrzec określa za pomocą pojęcia „dusza”¹¹⁶. Nagrodą sprawiedliwego jest nade wszystko nieśmiertelność. Znamienne jest, że mędrzec nie postrzega jej jako integralnego elementu ludzkiej natury, ale jako dar Boży dla sprawiedliwych (por. Rdz 2-3)¹¹⁷. Tym niemniej stanowi ona wyznacznik jego antropologii, swoją właściwość wynikającą z nadania Bożego (Mdr 2, 23). Dusza staje się dla niego sposobem wyrażenia stanu egzystencjalnego po śmierci, pojęciem uosabiającym ten stan¹¹⁸.

Kolejne pytanie, które należy sobie teraz zadać, brzmi: gdzie „dusze” sprawiedliwych znajdują się po śmierci? W Mdr 1-6 mędrzec ani razu nie używa greckiego słowa *ouranos* – „niebo”. Jeżeli czyni to później (por. Mdr 9, 10; 9, 16; 13, 2; 16, 20; 18, 15. 16), to nie ma ono związku z pośmiertną egzystencją sprawiedliwych.

¹¹⁵ J. LEMAŃSKI, „*Sprawisz, abym ożył*”, 378-380; M.V. BLISCHKE, *Die Eschatologie*, 60-65.

¹¹⁶ Część badaczy wskazuje na Mdr 8, 19 jako pierwszą żydowską aluzję do preegzystencji duszy, w myśl koncepcji Platona (*Fedon* 776); por. D. WINSTON, *Hellenistyczna filozofia żydowska*, 58. W tym wypadku jednak pozostaje sporne czy chodzi o rzeczywiste nawiązanie do myśli Platona, czy raczej o wyrażenie tego, że jako dziecko „oddychał dobrym oddechem”, czyli żył w zgodzie z wolą Bożą, por. H. HÜBNER, *Die Weisheit Salomons*, 122. Typowa dla Platona frazeologia pojawia się natomiast w Mdr 9, 15: „śmiertelne ciało przygniatające duszę”, „ziemski przybytek obciążający lotny umysł” (por. *Fedon* 81c; *Fajdros* 247b; D. WINSTON, *Hellenistyczna filozofia żydowska*). Chodzi tu jednak bardziej o styl argumentacji niż o trychotomiczną antropologię. Pojęcia *psyche* („dusza”) i *nous* („umysł”) nie są tu bowiem elementami autonomicznymi. Ich ścisły paralelizm pozwala sądzić, że są identyczne w treści. Por. H. HÜBNER, *Die Weisheit Salomons*, 130.

¹¹⁷ H. ENGEL, *Das Buch der Weisheit*, 81.

¹¹⁸ A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits*, 232.

W odniesieniu do niej stosuje jedynie kilka kwalifikatorów: „są w rękę Boga” (Mdr 3, 1), „trwają w pokoju” (Mdr 3, 3), „będą przy Nim [tj. przy Bogu] trwali” (Mdr 3, 9), znajdują „odpoczynek” (Mdr 4, 7), mają „dział miłszy w świątyni Pańskiej” (Mdr 3, 14), policzeni będą „pomiędzy synów Bożych [aniołów]” (Mdr 5, 5), „otrzymają królestwo i piękny diadem z rąk Pana, osłoni ich [...] prawicą, ochraniać ich będzie ramieniem” (Mdr 5, 16)¹¹⁹. Ostatni z kwalifikatorów przypomina wypowiedź z tzw. Trito-Izajasza (Iz 62, 3), który opisuje chwałę Syjonu na końcu czasów. Mędrzec stosuje ten opis do indywidualnej postaci, a ściślej jako wyraz pośmiertnej chwały sprawiedliwego. Topografia zaświatów, opisana jako ochrona, chwała, piękno oraz życie w służbie i bliskości Boga, nie ma jednak wyrazistych konturów¹²⁰. Kwestia, gdzie sprawiedliwy znajdzie ostatecznie taki stan, pozostaje więc bez jednoznacznej odpowiedzi.

Można sądzić, że przejście do tego stanu dokona się bezpośrednio po śmierci. Umierając sprawiedliwi przechodzą bowiem do nowego życia. W Mdr 4, 20-5, 23 opisany jest sąd ostateczny, który zadecyduje o losie umarłych. Rodzi się jednak kolejne pytanie: czy mędrzec, stosując pojęcie „dusza”, ma na myśli nową formę bytowania po śmierci, czy zakłada raczej *a priori* cielesne zmartwychwstanie?¹²¹

Decydujące w znalezieniu odpowiedzi może być to, że mędrzec sugeruje natychmiastową odmianę losu sprawiedliwego, a samą śmierć uważa za pozorną (por. Mdr 3, 2-3). Ludzie są ślepi na prawdziwą rzeczywistość, dlatego jej nie dostrzegają (Mdr 2, 22-24), śmierć uznają za unicestwienie (Mdr 3, 3a [LXX 3, 2b]: *kakōsis*; por. Iz 53, 4). Sprawiedliwi tymczasem nie umarli, tylko przeszli w nowy stan życia. Śmierć nie jest więc aktem zniszczenia, lecz bramą do nowej rzeczywistości, życia osa-

¹¹⁹ Tłumaczenie BT.

¹²⁰ A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits*, 232.

¹²¹ Tekst, który mógłby sugerować ostatnie z założeń (Mdr 16, 13-14) nie ma jednak jednoznacznej wymowy, por. J. LEMAŃSKI, „*Sprawisz, abym ożył*”, 395-396.

dzanego w Bogu. Czas ziemskiego cierpienia odczytywany jest przed mędrca jedynie jako krótki epizod mający cele edukacyjne (Mdr 3, 5). Greckie słowo *paideuō* – „karać” w obecnym miejscu (Mdr 3, 5), jak nigdzie indziej, ma w tle obraz ojca, który kary używa jako środka wychowawczego, mając na uwadze jednak ostateczną nagrodę¹²². Rzeczownik *paideias*, stosowany nader często w pierwszej części księgi (por. Mdr 1, 5; 2, 12; 3, 11; 6, 17; 7, 14), stosowany jest z hebrajskim sposobem myślenia i tym samym z szeregiem niuansów znaczeniowych i ideowych, których brak w klasycznej grece¹²³. Ostatecznie mędrzec prawdziwą mądrość uznaje za owoc owej *paideias* (Mdr 7, 14). Nowy horyzont eschatologiczny, nakreślony przez mędrca, wymaga w tym życiu postawy odpowiedzialności. Jego owoce decydować będą bowiem o życiu przyszłym. W ten sposób eschatologia i etyka zostają w Księdze Mądrości połączone w jeden, integralny system.

¹²² G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, t. I, 233; H. ENGEL, *Das Buch der Weisheit*, 82.

¹²³ G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, t. I, 70-73.110.

BIBLIOGRAFIA

- L'antropologia biblica*, red. G. de Gennaro, Napoli 1981.
- BALENTINE S. E., *The Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, Oxford 1983.
- BARTH C., *Die Erretung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zöllikon 1947; 19973.
- BARTON J., *Understanding Old Testament Ethics. Approaches and Explorations*, Louisville–London 2003.
- BERGANT D., *What Are They Saying about Wisdom Literature?*, New York 1984.
- BIRCH B.C., *Moral Agency, Community and the Character of God in the Hebrew Bible*, *Semeia* 66 (1994), 23–41.
- BLISCHKE M.V., *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis*, *FAT* 26.2, Tübingen 2007.
- BOSTRÖM L., *The God of the Sages. The Portrayal of God in the Book of Proverbs*, CB.OT 29, Stockholm 1990.
- BROOKS D.L., *The Complementary Relationship Between Proverbs and Moses' Law*, *CTR* 5.1 (2007), 3–32.
- BRUEGGEMANN W., *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology*, Philadelphia 1988.
- BRUEGGEMANN W., *Psalms and the Life of Faith*, Winona Lake 1982.
- BRZEGOWY T., *Miasto Boże w Psalmach*, Kraków 1989.
- BRZEGOWY T., *Pisma mądrościowe Starego Testamentu*, Academica, Tarnów 2003.
- BRZEGOWY T., *Psalterz i Księga Lamentacji*, Academica, Tarnów 2003.
- Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14–19. August 2005*, red. T. Krüger, M. Oeming, K. Schmid, Ch. Uehlinger, Zürich 2008.
- CARROLL T.J., *Children in the Bible*, *Int* 55.2 (2001), 121–134.
- CHEON S., *The Exodus Story in The Book of Wisdom of Solomon*, Sheffield 1997.

- CHILDS B.S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979.
- CHISHOLM R.B., „Drink Water From Your Own Cistern”: *A Literary Study of Proverbs 5:15-23*, „Bibliotheca Sacra” 157 (2000), 397-409.
- CHMURA E., *Jahwe na Syjonie Bogiem Izraela*, w: *Obraz Boga w Psalterzu*, red. A. Eckmann, S. Łach, A. Tronina, *Studia Teologiczne* 3, Lublin 1982, 129-141.
- CREACH J., *Yabweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter*, JSOT. Sup, Sheffield 1996.
- CRENSHAW J.L., *Ecclesiastes. A Commentary*, OTL, Philadelphia 1987.
- CRENSHAW J.L., *Old Testament Wisdom*, Louisville 1998.
- DESILVA D.A., *The Wisdom of Ben Sira: Honor, Shame, and the Maintenance of the Values of a Minority Culture*, CBQ 58.3 (1996), 433-455.
- Dictionary of the Old Testament. Wisdom, Poetry and Writings. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. T. Longman III, P. Enns, The IVP Bible Dictionary Series, Downers Grove, Nottingham 2008.
- EHRlich E., *Określenia Boga w I Księdze Psalmów*, RBL 1 (1977), 37-54.
- Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger i in., Stuttgart 20087.
- ENGEL H., *Das Buch der Weisheit*, NSK.AT 16, Stuttgart 1998.
- Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska i in., ALM, Warszawa 2002.
- Essays in Old Testament Ethics*, red. J.L. Crenshaw, J.T. Willis, New York 1974.
- FALK Z.W., *Law and Ethics in the Hebrew Bible*, w: *Justice and Righteousness: Biblical Themes*, red. H.G. Reventlow, Y. Hoffmann, JSOTSup 137, Sheffield 1992, 82-90.
- FILIPIAK M., *Księga Koboleta. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST VIII/2), Poznań 1980.
- FISCHER A.A., *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kobolet*, BZAW 247, Berlin, New York 1997.
- FISCHER A.A., *Tod und Jenseits im Alten Orient und Alten Testament*, Neukirchen 2005.
- FLETCHER-LOUIS C.H.T., *The Cosmology of P and Theological Anthropology in the Wisdom of Jesus ben Sira*, w: *Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*, red. C.A. Evans,

- Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity* 9, t. I, London 2004, 69-113.
- FORSTER CH., *Begrenztes Leben als Herausforderung*, Zürich, Freiburg 2000.
- FOX M.V., *Proverbs*, AB 18B, New Haven, London 2009.
- FOX M.V., *Qohelet and His Contradictions*, JSOT.Sup 71, Sheffield 1989.
- GAMMIE J.G., *Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature*, JBL 93.3 (1974), 356-385.
- GESE H., *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen 1958.
- GILBERT M., *Les cinq livres des Sages. Les Proverbes de Salomon. Le livre de Job. Qobélet ou l'Ecclésaste. Le livre de Ben Sira. La Sagesse de Salomon*, Paris 2003.
- GILBERT M., *Mądrość Salomona*, t. I-II, Kraków 2002.
- GOLDINGAY J., *Approaches to Old Testament Interpretation*, Leicester 1981.
- Gott und Mensch im Dialog. FS. O. Kaiser*, BZAW 345/II, red. M. Witte, Berlin-New York 2004.
- GRAY J., *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and their Relevance to the Old Testament*, Leiden 1957.
- Guida di lettura dell'Antico Testamento*, red. T. Römer i in., Bologna 2007.
- HA K.T., *Frage und Antwort. Studien zu Hiob 3 im Kontext des Hiob-Buches*, HBS 46, Freiburg 2005.
- HAAG H., *Bibel – Lexikon*, Leipzig 19814.
- HAAS P.J., *The Quest for Hebrew Bible Ethics: A Jewish Response*, Semeia 66 (1994), 151-159.
- HABEL N.C., *The Book of Job. A Commentary*, Philadelphia 1985.
- HACHLILI R., *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period*, JSJ.S 94, Leiden, Boston 2005.
- HARTLEY J.E., *The Book of Job*, NICOT, Grand Rapids 1988.
- HASPECKER J., *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, AnBib 30, Roma 1967.
- HATCH E., REDPATH H.A., *A Concordance to the Septuagint*, t. I, Oxford 1897, reprint Grand Rapids 1983.
- HAWKINS T.R., *The Wife of Noble Character in Proverbs 31:10-31*, BS 153 (1996), 12-23.
- Herders Neues Bibel Lexikon*, red. F. Kogler, Freiburg 2009.
- Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, Kraków 2009.

- HOSSFELD F.L., ZENGER E., *Psalmem 1–50*, NEB 29, t. I, Würzburg 1993.
- HOSSFELD F.L., ZENGER E., *Psalmen 51–100*, HThK.AT, Freiburg, Basel, Wien 2000.
- HÜBNER H., *Die Weisheit Salomons*, ATD Apokryphen 4, Göttingen 1999.
- IWAŃSKI D., *Faering Yahweh in Proverbs*, w: „Żyjemy dla Pana” (Rz 14, 8). *Studia ofiarowane Siostrze Profesor Ewie J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, RSB 23, Warszawa 2006, 151–157.
- IWAŃSKI D., *Silenced by Job*, Nativity Series I, Menlo Park 2006.
- IWAŃSKI D., *Speaking about Biblical Wisdom*, CT 77 (2007), 51–60.
- JAKUBIEC C., *Księga Hioba. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST VII/1), Poznań 1974.
- JANOWSKI B., *Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen zum Umkreis des „Tun–Ergeben–Zusammenhang”*, w: B. Janowski, *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, t. II, Neukirchen–Vluyn 1999, 167–191.
- JANZEN W., *Old Testament Ethics. A Paradigmatic Approach*, Louisville 1994.
- KAISER G., MATHYS H.P., *Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie*, Neukirchen–Vluyn 2006.
- KAISER O., *Anweisungen zum gebindenden, gesegneten und ewigen Leben. Eine Einführung in die spätbiblischen Weisheitsbücher*, ThLZ.F 9, Leipzig 2003.
- KAISER W.C., *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids 1978.
- KELLERMANN U., *Auferstehung in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, SBS 95, Stuttgart 1979.
- KEPPER M., *Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit. Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis*, BZAW 280, Berlin–New York 1999.
- KESSLER R., *Sozialgeschichte des alten Izrael. Eine Einführung*, Darmstadt 2006.
- KOWALSKI W., *Jahwe 'el–nora' w świetle psalmów*, w: *Obraz Boga w Psalterzu*, red. A. Eckmann, S. Łach, A. Tronina, *Studia Teologiczne* 3, Lublin 1982, 109–128.
- KRAUS H.J., *Theologie der Psalmen, Das Heiligtum und der Gottesdienst*, Neukirchen 1979.

- KRÜGER T., *Kohélet (Prediger)*, BK XIX Sonderband, Neukirchen–Vluyn 2000.
- KUDASIEWICZ J., *Biblia, historia, nauka*, Kraków 1978.
- KUDASIEWICZ J., *Obraz Boga w Pieśni nad Pieśniami*, w: *Obraz i kult. Materiały z Konferencji „Obraz i kult”*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 6–8.10.1999, red. M.U. Mazurczak, J. Patyra, Lublin 2002.
- KUŁACZKOWSKI J., *Aspekty procesu wychowania syna w rodzinie w ujęciu Syracha*, WST XV (2002), 49–66.
- ŁACH S., *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST VII/2), Poznań 1990.
- LANGKAMMER H., *Teologia Starego Testamentu*, Rzeszów 2006.
- LAUENBERGER M., *Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen*, AthANT 90, Zürich 2008.
- Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der Weisheit*, red. G. Hentschel, E. Zenger, EThS 19, Leipzig 1991.
- LEMAŃSKI J., „Sprawisz, abym ożył” (Ps 71,20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Szczecin 2004.
- LEMAŃSKI J., *Determinizm a wolność człowieka w świetle Koh 3,1–15*, ZN KUL 44 (2001), 3–26.
- LEVINSON J., *Is Eve to Blame? A Contextual Analysis of Sirach 25:24*, CBQ 47 (1985), 617–623.
- Il Libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia*, red. G. Bellia, A. Passaro, Roma 2004.
- LUX R., *Die Weisen Israels*, Leipzig 1992.
- MALCHOW B.V., *Social Justice in the Hebrew Bible*, Collegeville 1996.
- MARBÖCK J., *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*, BBB 37, Bonn 1973.
- McKEATING H., *Sanctions Against Adultery in Ancient Israelite Society, with Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics*, JSOT 11 (1979), 57–72.
- MURPHY R.E., *Ecclesiastes*, WBC 23A, Dallas 1992.
- MURPHY R.E., *Proverbs*, WBC 22, Nashville 1998.
- MURPHY R.E., *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, ABRL, New York 1990.
- NEL P.J., *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs*, BZAW 158, Berlin, New York 1982.

- The Old Testament in Its World*, red. R.P. Gordon, J.C. Moor, Leiden, Boston 2005.
- OTTO E., *Of Aims and Methods in Hebrew Bible Ethics*, Semeia 66 (1994), 161-172.
- OTTO E., *Theologische Ethik des Alten Testament*, Stuttgart 1994.
- PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2009.
- PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.
- PATTERSON R.D., *Parental love as metaphor for divine-human love*, JETS 46.2 (2003), 205-216.
- PEMBERTON G.D., *It's a Fool's Life: The Deformation of Character in Proverbs*, RestQ 50.4 (2008), 213-224.
- PERDUE L.G., *Wisdom Literature. A Theological History*, Louisville-London 2007.
- Pieśni rozweselające serce*, tłum. T. Andrzejewski, Warszawa 1985.
- PLÖGER O., *Sprüche Salomos (Proverbial)*, Neukirchen-Vluyn 1984.
- PONIŻY B., *Droga do życia (Księga Mądrości)*, w: *Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. J. Frankowski, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 6, Warszawa 1999, 205-222.
- PONIŻY B., *Korzenie przesłania biblijnego Nowego Testamentu*, Gniezno 1997.
- PONIŻY B., *Księga Mądrości o Bogu*, Poznań 2008.
- PONIŻY B., *Uosobiona mądrość w Syr 24 i w Księdze Mądrości*, w: *Mistrz i uczeń w tradycji biblijnej. Autorytet mistrza*, red. A.S. Jasiński, W.J. Sztyk, Szkoła Seraficka 2, Katowice 2008, 38-58.
- POTOCKI S., *Drogi Mądrości (Księga Przysłów)*, w: *Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. J. Frankowski, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 6, Warszawa 1999, 34-72.
- POTOCKI S., *Mądrość na Starożytnym Wschodzie i w Izraelu*, w: *Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. J. Frankowski, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 6, Warszawa 1999, 13-33.
- POTOCKI S., *Mądrość uczonego w Piśmie (Księga Syracha)*, w: *Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. J. Frankowski, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 6, Warszawa 1999, 161-204.
- POTOCKI S., *Rady mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starotestamentu*, Jak rozumieć Pismo Święte 5, Lublin 1993.

- PREUSS H.D., *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart 1987.
- PREUSS H.D., *Theologie des Alten Testaments*, t. II, Stuttgart 1992.
- Les Psaumes et les autres Ecrits*, red. J. Auneau, Paris 1990.
- RAD G. von, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970.
- RAHNER K., *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987.
- RAVASI G., *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, t. I-II, Kraków 2004-2005.
- RAVASI G., *Il libro dei Salmi (51-100)*, t. II, Bologna 1985.
- RAVASI G., *Pieśń nad pieśniami*, tłum. K. Stopa, Kraków 2005.
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 2005.
- REESE M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Rome 1970.
- ROHLE E., *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, Kęty 2006.
- ROMANIUK K., *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST VIII/3), Poznań 1969.
- RUBINKIEWICZ R., *Księga Henocha etiopska*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, PSB Warszawa 1999, 141-189.
- SADZIK J., *Przesłanie Hioba*, w: *Księga Hioba*, tłum. z hebrajskiego Cz. Miłosz, Lublin 1980, 7-36.
- SADZIK J., *Wstęp*, w: *Księga Psalmów*, Paris 1981.
- La Sagesse de l'Ancien Testament*, red. M. Gilbert, BETL 51, Leuven 1979.
- SALAS A., *Mądrość Izraela. Sumienie i Prawo – rozważania*, tłum. E. Krzemińska, Częstochowa 1999.
- SANDERS J. T., *Ben Sira's Ethics of Caution*, HUCA 50 (1979), 73-106.
- SAUER G., *Jesus Sirach/Ben Sira*, ATD Apokryphen 1, Göttingen 2000.
- SCARPART G., *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*, Biblica. Testi e studi I, t. 1-2, Brescia 1976-1989.
- SCHMITT A., *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar*, Wuerzburg, 1986.
- SCHMITT A., *Entrückung – Aufnahme – Himmelsfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich des Alten Testaments*, FzB 10, Stuttgart 1973.
- SCHREINER J., *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER L., *„Nicht im Menschen gründet das Glück“ (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie*, HBS 2, Freiburg 1994.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER L., *Kohelet*, HThK.AT, Freiburg-Basel-Wien 2004.

- SCOTT R.B.Y., *The Study of Wisdom Literature*, Int 24 (1970), 20-45.
- SCOTT R.B.Y., *The Way of Wisdom in the Old Testament*, New York 1971.
- SHUPAK N., *Learning Methods in Ancient Israel*, VT 53.3 (2003), 416-426.
- SKEHAN P.W., DI LELLA A.A., *The Wisdom of Ben Sira*, AB 39, New York 1987.
- ŚWIDERKÓWNA A., *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1994.
- ŚWIERCZEK E., *Edukacyjny wymiar cierpienia na podstawie Księgi Hioba i Listu do Hebrajczyków*, w: *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane O. Prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, red. T.M. Dąbek, T. Jelonek, Kraków 1993, 281-302.
- SYNOWIEC J., *Mędracy Izraela – ich pisma i nauka*, Kraków 1990.
- TERNAY H. de, *Avec Job. De l'épreuve à la conversion*, Bruxelles 2007.
- Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, red. A. Berlejung, B. Janowski, FAT 64, Tübingen 2009.
- TRONINA A., *Psalmy „eucharystyczne”: dzisiaj*, RBL 41 (1989), 286-299.
- TRONINA A., *Teologia Psalmów. Wprowadzenie do lektury Psalterza*, Jak rozumieć Pismo święte 8, Lublin 1995.
- TRONINA A., *Wierność Boga w świetle Psalterza*, w: *Obraz Boga w Psalterzu*, red. A. Eckmann, S. Łach, A. Tronina, Studia Teologiczne 3, Lublin 1982, 65-83.
- Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik*. FS. R. Smend, red. Ch. Bultmann, W. Dietrich, CH. Levin, Göttingen 2002.
- VILCHEZ LINDEZ J., *Panorama des recherches actuelles sur la sagesse dans l'Ancien Testament*, w: *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, red. J. Trublet, LO 160, Paris 1995, 133-137.
- VILCHEZ LINDEZ J., *Sapienza*, Roma 1990.
- WARZECHA J., *Człowiek przed niepojętym Bogiem (Księga Hioba)*, w: *Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. F. Frankowski, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 6, Warszawa 1999, 73-99.
- WARZECHA J., *Miłość potężna jak śmierć (Pieśń nad Pieśniami)*, w: *Pieśni Izraela. Pieśń nad Pieśniami, Psalmy, Lamentacje*, red. A. Strus, J. Warzecha, J. Frankowski, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 7, Warszawa 1988, 153-175.

- Was ist der Mensch... Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*. FS. H.W. Wolff, red. F. Crüsemann, Ch. Hardmeier, R. Kessler, München 1992.
- WASHINGTON H. C., *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs*, SBL.DS 142, Atlanta 1995.
- WEBSTER J.S., *Sophia: Engendering Wisdom in Proverbs, Ben Sira and the Wisdom of Solomon*, JSOT 78 (1998), 63-79.
- WEGNER P.D., *Discipline in the book of Proverbs: 'to spank or not to spank?'*, JETS 48.4 (2005), 715-732.
- WEISS M., *The Story of Job's Beginning. Job 1 – 2: A Literary Analysis*, Jerusalem 1983.
- Die Weisheit Salomons im Horizont biblischer Theologie*, red. H. Hübner, BThSt 22, Neukirchen-Vluyn 1993.
- WESTERMANN C., *Praise and Lament in the Psalms*, Atlanta 1981.
- WHYBRAY N., *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOTSup 99, Sheffield 1990.
- Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, PSB, t. I-II, Warszawa 2008.
- WILSON R.R., *Sources and Methods in the Study of Ancient Israelite Ethics*, Semeia 66 (1994), 55-63.
- WINSTON D., *The Wisdom of Solomon*, New York 1984.
- WITCZYK H., *„Pokorny wołał, i Pan go wysłuchał” (Ps 34, 7a). Model komunikacji diafanicznej w Psalmach*, Lublin 1997.
- WITCZYK H., *Psalmy – dialog z Bogiem*, Attende lectioni 19, Katowice 1995.
- WITCZYK H., *Teofania w Psalmach*, Kraków 1985.
- WOJCIECHOWSKI M., *Etyka Biblii*, Kraków 2009.
- WOLFF H.W., *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973.
- WRIGHT G.E., *God Who Acts*, London 1952.
- Wstęp do Pisma Świętego Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990.
- YOUNGBLOOD K. J., *Cosmic boundaries and self-control in Proverbs*, RestQ 51.3 (2009), 139-150.
- ZIENER G., *Die theologische Begriffssprache im Buch der Weisheit*, Bonn 1956.

ZOBEL H.-J., BEYSE K.-M., *Das Alte Testament und seine Botschaft. Geschichte – Literatur – Theologie*, Berlin 1981.

ZUCK R.B., *Teologia Ksiąg mądrościowych i Pieśni nad Pieśniami*, w: *Teologia biblijna Starego Testamentu*, red. R.B. Zuck, Warszawa 2003, 241–300.

WYKAZ SKRÓTÓW

AB	– Anchor Bible
ABD	– <i>The Anchor Bible Dictionary</i>
ABRL	– The Anchor Bible Reference Library
AnBib	– <i>Analecta Biblica</i>
ALM	
ANET	– <i>The Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament</i>
ATD Apokryphen	– Das Alte Testament Deutsch Apokryphen
AThANT	– Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament
BBB	– Bonner Biblische Beiträge
BETL	– <i>Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium</i>
BK	– Biblischer Kommentar
BS	– <i>Bibliotheca Sacra</i>
BThSt	– Biblisch-theologische Studien
BTS	– Biblical and Theological Studies
BZAW	– Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CB.OT	– <i>Coniectanea biblica. Old Testament series</i>
CBQ	– <i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CT	– <i>Collectanea Theologica</i>
CTR	– <i>Criswell Theological Review</i>
EThS	– <i>Erfurter theologische Schriften</i>
FAT	– <i>Forschungen zum Alten Testament</i>
FzB	– <i>Forschung zur Bibel</i>
HBS	– <i>Herders biblische Studien</i>

HThK.AT	– Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
HUCA	– Hebrew Union College Annual
Int	– Interpretation
JBL	– Journal of Biblical Literature
JSJ.S	– Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods (S-?)
JSOT	– Journal for the Study of the Old Testament
JSOTSup	– Journal for the Study of the Old Testament (Supplement Series)
JETS	– Journal of the Evangelical Theological Society
LO	
NBL	– <i>Neues Bibel-Lexikon</i>
NEB	– Die Neue Echter Bibel
NICOT	– The New International Commentary on the Old Testament
NSK.AT	– Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament
OTL	– The Old Testament Library
PSB	– Prymasowska Seria Biblijna
PSV	– Parola Spirito e Vita
PŚST	– Pismo Święte Starego Testamentu
RBL –	– Ruch Biblijny i Liturgiczny
RestQ	– Restoration Quarterly. Studies in Christian Scholarship
RSB	– Rozprawy i Studia Biblijne
SBL.DS	– Society of Biblical Literature (Dissertation Series)
SBS	– Stuttgarter Bibelstudien
ThLZ.F	– Theologische Literaturzeitung. Leipzig – Berlin
TRE	– <i>Theologische Realenzyklopädie</i>
TWAT	– <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i>
VT	– Vetus Testamentum
WBC	– Word Biblical Commentary
WST	– Warszawskie Studia Teologiczne
ZN KUL	– Zeszyty Naukowe KUL

SPIS TREŚCI

Abp Marian Gołębiewski

Wprowadzenie	5
---------------------------	---

Ks. Bogdan Poniży

Obraz (Oblicze) Boga w księgach mądrościowych	7
I. Geneza historyczno-teologiczna ksiąg mądrościowych. Mądrość Izraela	7
1. „Mądrość Salomona”	9
2. Działalność i teologia mędrców	11
II. Oryginalna teologia ksiąg mądrościowych: ku „Innemu Bogu”.	13
1. Ogólna charakterystyka nurtu sapiencjalnego	14
III. Psalterz o Bogu	16
1. Tło historyczne – myśl przewodnia księgi	16
2. Antropomorfizm w Księdze Psalmów	17
3. Liryzm psalmów a wołanie do Boga	18
4. Określenia Boga w Psalterzu	20
Imiona własne i opisowe	20
Imiona opisowe – metafory i personifikacje	22
5. Myśl teologiczna Psalterza	27
Bóg przymierza	28
Bóg wszechmocny, wszechobecny	29
Bóg Stwórca świata	31
Godność królewska <i>JHWH</i>	32
Bóg Zbawiciel Izraela	32
Bóg gwarantem sprawiedliwości	33

IV. Oblicza Boga w Księdze Hioba	34
1. Kryzys egzystencjalny Hioba	34
2. Bóg w egzystencjalnym doświadczeniu wiary Hioba	36
Określenia Boga	36
Egzystencjalne doświadczenie wiary	37
Zasada odpłaty doczesnej – klucz interpretujący teologiczne poglądy przyjaciół Hioba	39
3. Boża transcendencja – odpowiedź na pytania Hioba	40
Bóg objawiający siebie – Tajemnicą	40
Przekroczenie zasady odpłaty: cierpienie jako tajemnica	43
4. Niepojęty a bliski Bóg	44
Dialog między Bogiem a człowiekiem	44
Suwerenność Boga	45
Niezgłębiona mądrość Boża	46
V. Księga Koheleta: Bóg Stwórca i Sędzia. Odpowiedzią człowieka – bojaźń Boża	47
1. Kohelet – postać i jego światopogląd	47
2. Koncepcja Boga	49
Bóg jako Stwórca człowieka	49
Bóg jako „Sędzia”	52
Bojaźń Boża	53
Immanentny i transcendentny Bóg: „Bo Bóg jest w niebie, a ty na ziemi”	53
Perspektywa życia pośmiertnego	56
VI. Bóg w Księdze Mądrości	59
1. Redakcja księgi	59
Autorstwo księgi	59
Miejsce, czas powstania i język księgi	59
Adresaci	60
2. Kim jest Bóg	60
Imiona własne	61
Imiona opisowe	69
Cechy opisujące Boga	72
3. Przyjaźń z Bogiem	75
Odwołanie się do tekstów biblijnych	75
Relacja między przymierzem z Bogiem a przyjaźnią z Nim	76

VII. Osobowa mądrość w Księdze Mądrości Syracha	79
1. Uosobiona Mądrość	79
Pozabiblijne i skrypturystyczne korzenie tradycji mądrościowej	79
Biblijna Mądrość uosobiona – w tekstach powstałych przed Księgą Syracha	79
2. Orędzie odwiecznej Mądrości Bożej w Księdze Syracha (24, 1-34).	81
Reinterpretacja przekazów biblijnych.	82
Obraz Mądrości Bożej	82
Orędzie upersonifikowanej Mądrości Bożej.	84
3. Σοφία (<i>Sophia</i>) z Księgi Mądrości	85
Inspiracje biblijne	85
Pozabiblijne inspiracje motywu mądrości w <i>Sophia Salomo-</i> <i>nos</i> – Σοφία Σαλωμώνος	90
Konkluzja	91
<i>Ks. Ryszard Zawadzki</i>	
Antropologia ksiąg mądrościowych	93
I. Podstawowa terminologia	95
1. Hebrajska.	95
Mężczyzna.	97
Kobieta	99
2. Grecka	99
II. Księga Hioba	101
III. Księga Psalmów	106
IV. Księga Przysłów	110
V. Księga Koheleta	114
VI. Pieśń nad Pieśniami	117
VII. Księga Mądrości	122
VIII. Mądrość Syracha, czyli Eklezjastyk	129

Ks. Antoni Tronina

Przymierze / wybranie (Lud Boży)	135
I. Księga Psalmów	136
II. Księga Przysłów i dalsze księgi mądrościowe	143

Ks. Antoni Tronina

Prawo, kult, świątynia. 149

I. Księga Psalmów 149

II. Księga Przysłów i dalsze księgi mądrościowe 157

Ks. Dariusz Iwański

Etyka ksiąg mądrościowych 163

I. Kwestia terminologii i metodologii. 163

1. Etyka i etyka biblijna 164

2. Kwestie metodologiczne. 165

3. Księgi mądrościowe 168

II. „Optyka” mędrców – podstawowe założenia. 170

1. Porządek stworzenia. 171

2. Retrybucja, czyli czyn i jego konsekwencje. 172

3. Bojaźń Pańska 173

III. Szczegółowe zagadnienia etyczne 175

1. Małżeństwo i życie seksualne 175

Księga Przysłów 176

Księga Hioba 182

Księga Koheleta 183

Księga Syracha 184

2. Rodzina: relacje rodzice–dzieci. 188

Księga Przysłów 188

Księga Hioba 194

Księga Syracha 197

3. Relacje społeczne 200

Księga Przysłów 200

Księga Hioba 203

Księga Koheleta 206

Księga Syracha 207

Księga Mądrości. 210

Konkluzja 210

Ks. Janusz Lemański

Eschatologia w księgach mądrościowych 213

I. Związek pomiędzy czynem i tym, co spotyka człowieka w życiu 214

II. Hiob: sprawiedliwość a cierpienie. 218

III. Psalm: sprawiedliwość, która przekracza granicę śmierci? 225

IV. Kohelet: po śmierci nie ma nadziei 229

V. Syrach: pamiętaj o dniu śmierci 237

VI. Księga Mądrości: ku nieśmiertelnej „duszy” 242

Bibliografia 253**Wykaz skrótów 263**