

KRYTYKA KULTU W KSIĘDZE MICHEASZA

1. Krytyka świątyni w Jerozolimie (Mi 3,12)

W Księdze Micheasza znajdują się słowa niezwykle śmiałej krytyki religijności mieszkańców Królestwa Południowego. Micheasz wie, że mieszkańcy Jerozolimy zabobonnie wierzą w osłaniającą obecność Bożą w Mieście Świątym i powtarzają zapewnienie: „Czyż Jahwe nie jest pośród nas? Nie spadnie na nas nieszczęście” (3,11). I tę fałszywą wiarę, że Jahwe musi ocalić swój lud, pomimo jego karygodnych grzechów, Micheasz obala zdecydowanie, mówiąc:

„Dlatego z powodu was Syjon będzie jak pole zaorany,
i Jerozalem rumowiskiem się stanie,
a Góra Świątyni – wzgórzem zalesionym” (Mi 3,12).

Słowa te na pewno wypowiedział Micheasz, a zapowiedź tak utkwiała w pamięci mieszkańców Jerozolimy, że sto lat później powoływano się na nią przy okazji procesu przeciw Jeremiaszowi za podobną wypowiedź (por. Jr 26,18n). Trzeba było ogromnej odwagi, by w VIII w. przed Chr., gdy teologia Syjonu, Miasta Bożego, przez Boga wybranego, ufundowanego i bronionego, była w pełnym rozkwicie, zapowiadać temu miastu tak surowy sąd Boży. Według wyroczni Micheasza „Góra domu”, tzn. góra domu Jahwe, czyli Świątyni, stanie się „wzgórzem zalesionym”, hebr. *bāmôt yāʿar*. W wypowiedzi tej zawarta jest myśl o całkowitym zburzeniu Miasta Świętego i jego niebywałym sprofanowaniu, gdyż słowo *bāmôt* nasuwa jego kultowe znaczenie „wyzyny”, czyli kananejskiego sanktuarium baalistycznego ze świętymi drzewami (por. Oz 4,13). Warto pamiętać, że teologowie Syjonu w opisach góry Syjon nigdy nie użyli w odniesieniu do niej terminu *bāmāh*. Bóg nie tylko nie ocali Syjonu, ale go całkiem porzuci. A stanie się to z powodu grzesznych czynów książąt jerozolimskich, którzy „krwią i nieprawością zbudowali Syjon” (3,10). Jest w tym zdaniu gorzka ironia: podczas gdy teologia jerozolimaska uczyła, że Syjon jest budowlą Bożą (Ps 87,1.5), to tutaj jest on zbudowany przez książąt krwią i nieprawością.

2. Krytyka ofiar (Mi 6,6-7)

Te dwa wiersze stanowią większą całość sporu sądowego, w jaki wszedł Jahwe ze swoim ludem (6,1-8). Po zawiązaniu sporu (ww. 1-2) nie przychodzą jednak konwencjonalne dla tego gatunku literackiego słowa oskarżenia wobec Izraela. W to miejsce Bóg mówi przez proroka o swoich czynach zbawczych w przeszłości Izraela (ww. 3-5). Reakcja Izraelitów w ww. 6-7 zdaje się nie wchodzić w bezpośredni dialog z wcześniejszym, pełnym emocji, wystąpieniem Jahwe. Błędem byłoby jednak zawęzić ich odpowiedź wyłącznie do perspektywy kultycznej. Wprawdzie kolejne pytania tego fragmentu przechodzą do coraz to nowych ofiar, mimo to rzeczywistym przedmiotem

zainteresowania pytającego jest sposób budowania jego wspólnoty z Bogiem. Stąd pytanie Izraelitów: „z czym stanę... i pokłonię się...?”.

Lista ofiar wymienionych przez proroka jest odczytywana jako ironizująca krytyka kultu. Elementu ironii nie można wykluczyć, ale też trzeba dodać, iż pozostaje on wtórny wobec dyskusji, jaka zostaje podjęta w tej części kontrowersji z kultem ofiarniczym. Intencją Micheasza wymieniającego kolejne ofiary, nie była próba systematyzacji materii składanej w darze w świątyni, ani też hiperboliczne ukazanie progresywnych (ilościowo) wysiłków człowieka w kierunku prześlągania Boga. O wiele bardziej należy widzieć jego walor polemiczny z trzema aksjomatami kultu ofiarniczego w Izraelu.

Pierwszym jest **logika ofiary**. Wspomnienie ofiary całopalnej (w. 6b) podkreśla, że cel ofiary jako takiej – moment spalenia towarzyszył bowiem każdej ofierze – zawiera się w ofiarowaniu jej Bogu przez akt jednoznacznie podkreślający rezygnację z niej człowieka. Trzeba jednak właściwie odczytać moment daru w ofierze. Zanim bowiem ofiara została przez Izraelitę podarowana Bogu, już uprzednio była darem dla człowieka ze strony Boga. Bez tego pierwszego daru, wyrazu Bożego błogosławieństwa, ludzki dar nie byłby możliwym. Oddając Stwórcy to, co otrzymał wcześniej od Niego, Hebrajczyk mógł ponawiać swoje zawierzenie się Bożej łaskawości, obfitości i miłości. Dlatego też ofiara sama w sobie była owocem łaskawości Boga, a nie źródłem tej łaski.

Boże błogosławieństwo nie zależało od **ilości materii ofiarniczej**. Ten drugi punkt dysputy jest nawiązaniem do wcześniej wyrażonej przez Izraelitów opinii, że wymagania ze strony Jahwe (domyślnie dotyczące ilości ofiar) stanowią dla nich źródło udręki (por. w.3a). Niekoniecznie chodziłoby tu o jakiś werbalny nakaz Boga. Mnożenie ofiar było w jakiś sposób odpowiedzią na rzeczywistość osoby Jahwe, postrzeganej przez lud jako „Bóg Wysoki, Wyniosły” (w.6a). Skoro tak ogromny dystans dzieli człowieka i Boga, stąd też pokonanie go wymagałoby ogromnej ilości ofiar, korespondującej z wielkością Boga (w.7a). Przywołane cyfry – tysiąc i dziesięć tysięcy – w rzeczywistości są niepoliczalne, co doskonale oddaje połączenie tej drugiej z rzeczownikiem „rzeka, potok”. „Dziesiątki tysięcy potoków oliwy” są czymś niewyobrażalnym w stosunku do skromnego wykorzystanie oliwy w rycie ofiarniczym (por. Wj 29,40; Kpł 2,2.4-7.15-16). Takie ilościowe podejście do kultu było „uprzykrzeniem” w rzeczywistości nie dla ludu, lecz dla Jahwe (Iz 1,14). Ilość w żaden sposób nie mogła zastąpić jakości ofiary.

Ostatni punkt dyskusji dotyczy **relacji między ofiarą a ofiarującym**. Skoro ofiara miała być wyrazem – idąc za G. von Radem – wdzięczności, wspólnoty i pojednania, pojawiało się wśród Izraelitów przekonanie o charakterze substytucyjnym daru ofiarniczego. Wspomniana w w.7b ofiara z pierwotnego syna miałaby być, w intencji osób podejmujących ten akt, wyrazem ich najdoskonalszego zjednoczenia się z ofiarą. Do tej praktyki, w istocie związanej z kultem

pogańskiego bożka Molocha, dochodziło kilkakrotnie w czasach Micheasza¹. U jej podstaw leżało przekonanie, że ofiara z pierworodnego syna „biologicznie, prawnie i rozumowo była najbliższa ofierze z samego siebie” (F.I. Andersen). Taka ofiara w żaden sposób nie była oczekiwana ze strony Boga. Do Boga co prawda należało każde pierworodne wśród ludzi i wśród zwierząt (por. Wj 13,2), lecz nie oznaczało to wcale konieczności składania ofiary z pierworodnego, gdyż w to miejsce następował jego wykup ofiarą zastępczą. Ten gest ofiarniczy miał walor symboliczny, w którym najdobitniej wyrażała się zależność Izraelity od Boga. Ofiarując swoje życie, którego materialnym przedłużeniem były pierworodny syn, zawierzał on siebie samego dobrodziejstwu Boga. Na ten czyn wyrażony symbolicznie ofiarą zastępczą, Bóg odpowiadał błogosławieństwem objawiającym się w oddaniu pierworodnego. Obecność tej regulacji prawnej we wszystkich kodeksach Tory potwierdza tylko starożytność tego prawa, od początku odróżniającego Jahwe od bóstw pogańskich².

W swojej dyskusji z ofiarami Micheasz nie neguje zatem kultu jako takiego. Raczej **swoją ocenę uzależnia od udziału ofiar w budowaniu wspólnoty przymierza**. W tej perspektywie jego polemika dotyczy ludzkich **intencji towarzyszących akcji kultycznej**. Chcąc przez kult budować wspólnotę z Bogiem, Izraelici pomylili czynności kultyczne z rzeczywistym przeżywaniem swojej relacji wobec Boga. Kult w ich odczuciu miał nie tylko gwarantować wspólnotę – on miał ją wymusić, materializować, a ostatecznie zastępować. Mimo to przedstawiona dysputa pokazuje, że Izraelici mieli świadomość konieczności osobistego zaangażowania się w przymierze z Bogiem. I to nie tylko jako wspólnota, ale przede wszystkim jako jednostka, czego wyrazem jest w tym fragmencie podmiot mówiący w pierwszej osobie o swoim poszukiwaniu relacji z Bogiem. Wymiar personalistyczny ofiary kształtującej wspólnotę jest właściwy. Rewizji wymaga tylko moment osobowego zaangażowania się człowieka w relację przymierza, od którego zależy właściwe rozumienie kultu.

3. Prawdziwa pobożność (Mi 6,8)

Zamykający dysputę sądową w. 8 zajmuje miejsce sankcji. Ostatnie słowo Boga jest w istocie otwarciem drogi ku możliwości budowania przez człowieka realnej wspólnoty z Bogiem, która będzie doświadczana przez niego jako dobro szukane przez Jahwe. Wprowadza je pytanie nawiązujące do języka mądrościowego: „co jest dobre?”. Udzielenie odpowiedzi na nie, rzuca nowe światło na nakreślony wcześniej problem kultu. Chodzi bowiem o porównanie, które implikuje

¹ 1 Krl 16,34 mówi o złożeniu przez Chiela z Betel, w fundamentach odbudowywanego Jerycha, swego pierworodnego syna. W tym samym czasie do tego samego czynu posuwa się król Achaz (2 Krl 16,3). Podobnie uczynił też później Manasses (2 Krl 21,6). Gwałtowna krytyka tych ofiar przez proroka Jeremiasza (7,31; 19,4-5) i Ezechiela (16,20; 20,31) zdaje się sugerować, iż w czasie oblężenia Jerozolimy przez wojska babilońskie (588-586) musiały odżywać myśli o tego rodzaju ofiarach.

² Por. Wj 34,19-20; Kpł 18,21; 20,2-5; Pwt 12,31; 18,10.

pozytywną ocenę ludzkich poszukiwań zawartych w ww. 6-7, ale równocześnie wskazuje w w.8b na to, co jest lepsze, właściwsze, a przez to konieczne. Nauka proponowana przez Micheasza nie jest nowa, jak zaznacza to wprowadzenie narracyjne do w. 8: „powiedział ci, człowiecze, co jest dobre”. Prorok zatem dokonuje streszczenia wcześniejszego nauczania Amosa, Ozeasza i Micheasza, którego nowość zawiera się w nakreśleniu kompletnej wizji przymierza. **Przymierze, przeżywane w kulcie jako relacja dwustronna (Bóg – człowiek), ma realizować się w praktyce życia wspólnotowego, modelowanego na postawie Boga wobec swego ludu.**

Przymierze jest budowane najpierw przez „czynienie prawa” (*‘āšōt mišpāt*). Prawo oznacza tu normy regulujące całość społecznych relacji. W Biblii hebrajskiej, szczególnie u Jeremiasza i Ezechiela, spotyka się rozbudowaną syntagmę „czynić prawo i sprawiedliwość”, która wprowadza różne czynności ilustrujące praktyczny wymiar tej postawy, zorientowanej na konkretne dobro osób szczególnie narażonych w społeczności na przejawy niesprawiedliwości (ubogi, sierota, wdowa, obcy)³. W prorocztwie Micheasza, podobnie jak u innych proroków VIII w., „czynienie prawa” ma silne zabarwienie jurydyczne. Miejscem realizowania prawa jest bowiem brama miasta, gdzie sprawowane są sądy, dochodzi do transakcji handlowych, zarządza się miastem (por. Am 5,15). Prorocy tymczasem demaskują wykrzywianie w tym miejscu prawa (por. Mi 3,9), czego następstwem jest uczynienie z niego piołunu (Am 5,7) i trucizny (Oz 10,4), będącego przyczyną śmierci sprawiedliwego. Rozpoznanie prawa jako źródła życia dla wspólnoty przymierza winno prowadzić do „umiłowanie dobra, a nienawidzenia zła” (Mi 3,1; por. Am 5,15). Głównym adresatem tego wezwania są przywódcy narodu na czele z królem, dla którego „czynienie prawa” winno być pierwszoplanowym zadaniem (por. Iz 9,7; 16,5; 32,1). W ten sposób prawo objawia samego Jahwe, Jego chwałę i Jego miłość wobec człowieka (por. Iz 28,16; 30,18; 33,5).

Życie społeczne ma być odbiciem zaangażowania się Boga we wspólnotę z Izraelem. Stąd drugim sposobem jej budowania jest *‘ahābat ḥesed*. Polisemantyczność użytego tu rzeczownika pozwala na tłumaczenie tego wyrażenia jako „umiłowanie miłości, życzliwości, miłosierdzia, dobroci, łagodności, wierności, stałości” zarówno w odniesieniu do Boga, jak i do człowieka⁴. Pomimo wieloznaczności terminu *ḥesed*, potrzeba doprecyzowania jego znaczenia w Mi 6,8. W komentarzach zauważa się pewną tendencję do przenoszenia jego sensu na płaszczyznę relacji czysto ludzkich, gdzie określałby on postawę solidarności stanowiącą spoiwo życia społecznego. Nie negując tej interpretacji, wydaje się słuszniejszym wyjść od dwóch innych wystąpień tego terminu w tekście Micheasza 7,18.20, gdzie *ḥesed* opisuje postawę Boga wobec narodu wybranego, objawiającą się w przebaczeniu jego grzechów i w dotrzymaniu wierności obietnicy danej jego

³ Por. Jr 5,1; 7,5; 22,3.15; 23,5 ; 33,15; Ez 18,5.21,27; 33,14.19.

⁴ Biblia Tysiąclecia tłumaczy tę syntagmę jako „umiłowanie wierności”, co jest pewnym zredukowaniem myśli Micheasza.

przodkom. Na pierwszym zatem miejscu *ḥesed* oznacza stałą i wierną miłość Boga wobec swego ludu. Tym samym nawiązuje Micheasz do teologii Bożego *ḥesed* nakreślonej w proroctwie Ozeasza, w którym kluczową rolę odgrywa czasownik „miłować” (*ʿāhab*), drugi z terminów pojawiających się w Mi 6,8. Zawężając spojrzenie tylko do Oz 2,21-22, należy stwierdzić, że u Ozeasza *ḥesed* wykracza poza kategorię prawnego zobowiązania wobec drugiego („wierność”). W Ozeaszowych zaślubinach Boga z Izraelem *ḥesed* jawi się jako źródło tej relacji, jako miłość obdarowująca samą sobą („łaskawość, dobroć”). Jest to zarazem miłość przebacząca, która wychodzi naprzeciw drugiego pomimo, a jeszcze bardziej z powodu jego niezdolności do odpowiedzenia na tę miłość. Stąd H. Simian-Yofre proponuje tłumaczenie tego terminu jako „**wielkoduszność**”, w którym zawiera się „wszelkie pozytywne działanie na rzecz drugiego, od znajomości do przyjaźni i miłości, od aktu hojności do przebaczenia winy, od gotowości do działania na rzecz drugiego do zdolności poświęcenia samego siebie”. Micheaszowe wezwanie do „**umiłowania wielkoduszności**” nie jest zatem tylko prostą solidarnością międzyludzką w imię rezygnacji z kultu ofiarniczego. W istocie bowiem *ḥesed* przenikająca struktury społeczne, ma być odbiciem, więcej ma mieć swoje źródło w wielkoduszności Boga wobec Izraela. Zaangażowanie się na rzecz dobra drugiego człowieka wtedy będzie prawdziwe i trwałe, gdy będzie owocem doświadczonego na sobie Bożego miłosierdzia, wyzwalającego wciąż na nowo *ḥesed* wobec braci i sióstr.

Boskie zaangażowanie się w przymierze jako źródło i model dla ludzkiej odpowiedzi w budowaniu wspólnoty przymierza z Bogiem i człowiekiem zostaje potwierdzone w ostatniej wskazówce Mi 6,8. Jest ona oddana przez *Biblię Tysiąclecia* jako „pokorne obcowanie z Bogiem twoim”. Pierwsze dwa terminy tego zdania – w tekście hebrajskim *ḥasṇē^{ac} leḳeṭ* – wymagają pewnej korekty. Tradycyjna interpretacja przysłówkowa *ḥasṇē^{ac}* (*Hi* inf. abs. od rdzenia *ṣāna*) – „pokorne”, idzie za Prz 11,2, gdzie pojawia się ten sam rdzeń w formie imiesłowu biernego. Opisuje on tych, którzy swoją postawą są odwróceniem „pysznych, wyniosłych, dumnych”. Poza Biblią hebrajską rdzeń ten pojawia się jeszcze cztery razy w Mądrości Syracha: w 31,22 i 42,8 (forma identyczna jak w Mi 6,8) oraz w 16,25 i 32,3. Analiza tych wystąpień dokonana przez H.J. Stoebe ukazuje odcień mądrościowy tego czasownika, przez co w Mi 6,8 można go przełożyć nie jako „pokorne”, lecz „mądre, roztropne, rozważne, ostrożne”. Takie podejście winno cechować relację, w jakiej pozostaje człowiek w przymierzu z Bogiem. W tekście Micheasza została ona wyrażona bezokolicznikiem czasownika „chodzić” (*leḳeṭ*). Uwzględniając poczynione obserwacje można zatem zaproponować następujące tłumaczenie ostatniej wskazówki Micheasza: „**rozważne chodzenie z Bogiem twoim**”. Micheasz już wcześniej odwoływał się do obrazu chodzenia. W 2,3 krytykował tych, którzy dopuszczają się niesprawiedliwości, nazywając ich tymi, którzy „chodzą z

podniesioną (głową), wyniośle”. Jest tu aluzja nie tylko do ich pychy. Kontekst wcześniejszy przywołuje ich przewrotne myślenie (ww. 1-2), któremu zostaje przeciwstawiony obecny zamysł Boga wobec nich (w. 3a). Prorok zatem w swojej krytyce zwracałby uwagę na odrzucenie przez nich swej zależności od Boga i Jego woli. Tymczasem człowiek powinien „chodzić z Tym, który jest prawy” (2,7). W perspektywie Mi 6,8 przymierze zostaje przedstawione jako wspólna wędrówka Boga i człowieka po tej samej drodze. Już w wydarzeniu *exodusu* Izrael doświadczył, iż to Bóg poprzez przymierze wychodzi mu naprzeciw i prowadzi go przez historię za pośrednictwem wybranych przez siebie przywódców (por. 6,4). **Rola człowieka nie sprowadza się wcale do poszukiwania dróg dojścia do Boga (czego wyrazem był kult ofiarniczy, por. 6,6-7). Człowiek bowiem ma kroczyć razem z Bogiem, iść za Nim, podążać Jego drogą. Nie chodzi przy tym o materialne naśladowanie postawy Boga („droga” w Biblii hebrajskiej jest metafora działania, postawy moralnej, zachowania), ile raczej o uważne i mądre wchodzenie w logikę Bożego działania.** Stąd pojawiające się w pierwszej części dysputy wezwanie do „wspominania” i „poznawania” sprawiedliwych dzieł Boga (w. 5) stanowi wezwanie do naśladowania Boga w Jego sprawiedliwości i wielkoduszności, do otwierania się na rzeczywistość Jego miłości wyzwalającej człowieka, by jako już wolna osoba, w oparciu o tę samą logikę, budować wspólnotę z Bogiem i z drugim człowiekiem.

Przymierze jest zatem postrzegane przez Micheasza jako dynamiczna relacja człowieka z Bogiem, na której buduje się wspólnota międzyludzka. Jej filarami są prawo i miłosierdzie, przekładające się na konkretne czyny miłości wobec bliźniego. Ich kształt, siła i źródło płynie z zaangażowania się Boga w historię Izraela, który sam na sobie doświadcza wciąż na nowo Bożej wielkoduszności. By nią żyć, a zarazem dzielić się nią z drugim człowiekiem, potrzeba wspólnoty życiowej z Bogiem. Ludzka *praxis* – „czynić, kochać, iść” – musi być mądrze i uważnie kształtowana, modelowana i ożywiana sprawiedliwymi czynami Boga. Sprawiedliwość, miłosierdzie i wspólnota – trzy podstawowe czyny Boga wobec Izraela, stają się drogą, którą ma podążać człowiek w budowaniu swojej relacji z Bogiem i z bliźnim.